

Det naturligste av alle bud?

*Løgstrup lest med Foucault.
En postmodernistisk kritikk.*

Torkil Hvidsten



Masteroppgave i Kristendom ved Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2011

Det naturligste av alle bud?

*Løgstrup lest med Foucault.
En postmodernistisk kritikk.*

Tillegnet tankesmia *Kristen og progressiv*

© Torkil Hvidsten

2011

Det naturligste av alle bud? Løgstrup lest med Foucault. En postmodernistisk kritikk.

Torkil Hvidsten

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Den danske filosofen og teologen Knud Ejler Løgstrup hevder det radikale nestekjærlighetsbudet er det naturligste av alle bud. Budet er inneholdt i Jesu forkynnelse, men dette er en formulering av en naturlig og universell etikk som ligger nedfelt som en etisk fordring i tilværelsen selv, forut for forkynnelsen. Derfor gis det ingen egen kristen etikk.

Løgstrups utviklet sin posisjon i en bestemt kirkedebatt og en gitt filosofisk og teologisk kontekst. Et premiss for oppgaven er at konteksten har endret seg siden Løgstrup, og at dette innebærer et behov for en kritisk studie av hvilke effekter en ontologisk begrunnelse for etikken vil ha i denne nye konteksten. Blant endringene jeg mener har funnet sted er en epistemologisk forskyvning fra modernitet til postmodernitet, og framveksten av kulturell kompleksitet også i Skandinavia.

Opgaven er derfor en postmodernistisk kritikk av den ontologiske begrunnelse for etikken. Som metodisk hovedgrep drøfter jeg påstanden om nestekjærlighetsbudets ontologiske primat i lys av Michel Foucaults poststrukturalistiske analyser av makt og hvordan denne former kunnskap, erkjennelse og subjekter. Disse analysene historiserer og sosiologiserer hele den transcendentalfilosofiske problemstillingen og avviser alle konstanter og absolutter.

I tillegg drøfter jeg Løgstrups begrep "livsytringene" i lys av sosialvitenskapelige perspektiver på tillit for å undersøke Løgstrups påstand om at disse er førkulturelle fenomener. I sitt tidlige forfatterskap sier Løgstrup at den etiske fordringen er taus og uoppfyllelig. Den består i å elske sin neste som seg selv, og hvordan det gjøres må bestemmes av situasjonen. Jeg argumenterer for at innføringen av livsytringsbegrepet innebærer at fordringen tillegges kulturelt innhold og gjør Løgstrups etikk medkulturell og hegemonisk.

Med bakgrunn i Foucaults analyser og de sosialvitenskapelige perspektivene drøfter jeg avslutningsvis hvorvidt Løgstrups posisjon er filosofisk holdbar, hvilke konsekvenser som følger av en ontologisk begrunnet etikk, og hva som kan være alternativet til denne. Jeg finner at Løgstrups etikk utgjør en tautologi og ikke kan forsvares som naturlig og universell. Løgstrup søker sannheten som en epistemologisk størrelse som grunnlag for etikken. Ifølge Foucaults maktanalyser medfører dette at en ontologisk etikk vil innebære en legitimering av de til enhver tid rådende samfunnsforhold. Som alternativ argumenterer jeg for en uttalt kristen og paradoksal etikk.

Forord

Ceci n'est pas une préface.

Jeg benytter likevel anledningen til å takke noen av dem som har bidratt til oppgaven:

Svein Aage Christoffersen for veiledning.

Min far, Leif Jørn Hvidsten, for livslang teologisk og politisk debatt, hvis evige ”men hva da med...?” alltid gnager i mitt indre øre.

Min akademiske innpisker og inspirator, Halvor Moxnes, for gode samtaler, spennende innfallsvinkler, en stadig strøm av lesestoff, samt praktiske og konkrete råd i arbeidet med oppgaven.

Hanne Kristin Wolden for et langt og innholdsrikt studiesamliv. Sindre Stabell-Kulø og Birte Nordahl Sandum for inspirasjon og tilbakemeldinger. En lang rekke andre venner og medstudenter for diskusjon, inspirasjon, hygge og motstand.

Min beste venn, viktigste diskusjonspartner og lykkeligvis også kone, Linn Herning, for tålmodighet, underhold, gjentatte gjennomlesninger, skarpt blikk og konstruktive tilbakemeldinger. Hjertelig takk!

Takk, gode Gud, for alle ting. Blant dem vil jeg særlig trekke fram kaffe, tobakk, The Hope Conspiracy og Stubborn All-Stars, som alle har gitt tilværelsen en levelig skikkelse i oppgaveinnspurten. Dette ikke til forkleinelse for alle andre ting.

Takk for seg.

Innholdsfortegnelse

I: DET NATURLIGSTE AV ALLE BUD?

1	Innledning	3
1.1	Problemstilling og metodiske grep	3
1.2	Avgrensning og oppbygning	5
1.3	En naturlig, universell etikk.....	7
1.4	Modernitet, postmodernitet og kompleksitet.....	9

II: EN HELT NATURLIG ETIKK. LØGSTRUP.

2	Introduksjon og kontekst.....	13
2.1	Biografi og forfatterskap	13
2.2	Opposisjonen mot den moderne ontologi.....	16
2.3	Bruddet med Tidehverv	19
2.4	Løgstrups metoder	21
2.4.1	Fenomenologi.....	22
2.4.2	Fenomenologisk metafysikk	23
3	Det naturligste av alle bud.....	27
3.1	Ontologisk begrunnelse: Skapelse og interdependens.....	27
3.1.1	Skapelse som filosofisk mulighet.....	28
3.1.2	Menneskets plass i skapelsen	31
3.1.3	Skaperverket og Gudsriket	32
3.1.4	Skapelsestankens konsekvenser	33
3.1.5	Interdependens	35
3.2	Fenomenologisk begrunnelse: Livsytringene.....	37
3.2.1	Forløperne: Livslovene, øyeblikket og ubekymrheten.....	38
3.2.2	Eksempler på livsytringer: Tillit og talens åpenhet.....	39
3.2.3	Livsytringens karakter: Spontanitet, suverenitet og radikalitet.....	41
3.2.4	Livsytring og norm.....	43
3.2.5	Spissborgerlighet , konformitet eller livsytring?.....	45
3.3	Antropologisk begrunnelse: Kretsende tankefølelser.....	50
4	Supplerende perspektiver	53
4.1	Maktforståelsen	53

4.2	En individorientert etikk.....	54
4.3	Kritikken av ideologi og kunnskapsdiskurser	56
5	Oppsummering	59

III: MENNESKET OG MAKTENE. FOUCAULT.

6	Introduksjon og kontekst.....	63
6.1	Liv og levnet.....	63
6.2	Anliggende og metoder	64
7	Makt.....	69
7.1	Maktens generelle trekk.....	69
7.2	Den juridisk-diskursive makt(mis)forståelse.....	70
7.2.1	Seksualiteten som eksempel.....	73
7.3	Moderne makt: Selvet som disiplinerer seg selv	75
8	Kunnskap	81
8.1	<i>Episteme</i>	83
8.2	Fenomenologien og det moderne epistemet	86
8.3	Sprang og kontinuitet.....	88
8.3.1	Bekjennelsen	88
8.3.2	Vestens to former for etikk.....	90
9	Hva er da et menneske?	93
9.1	Sjelen	93
9.2	Individet.....	94
9.3	Subjektet	95
9.4	Den etiske utfordring	96
10	Oppsummering.....	99

IV: DEN HEGEMONISKE FORDRING? LØGSTRUP LEST MED FOUCAULT.

11	Avstand og berøringspunkter	103
11.1	Makt	103
11.2	Sannhet.....	104
11.3	Etikk.....	106
12	Livsytringene:Kulturell eller førkulturell spontanitet?.....	109

V: EN KRISTEN ETIKK!

13	Avsluttende konklusjoner	119
13.1	Er den ontologisk etiske posisjon filosofisk holdbar?	119
13.2	Den ontologiske begrunnelsens etiske konsekvenser	122
13.3	Et alternativ til den ontologiske etikk	123
14	Avsluttende betraktninger	127
	Litteraturliste.....	129

I

Det naturligste av alle bud?

1 Innledning

”Buddet om kærlighed til næsten er det naturlige af alle bud”.¹

”Den naturlige af alle moralske regler er den regel man kalder for den gyldne, og som siger, at hvad du vil, at den anden skal gøre imod dig, skal du gøre imod ham”.²

Påstandene tilhører Knud Ejler Løgstrup. Han mener det finnes en etisk fordring lagt ned i selve tilværelsen. Denne naturlige etikken samsvarer med kristendommens radikale nestekjærlighetsbud som den er gjengitt fra Jesu forkynnelse, at du skal elske din neste, inkludert din fiende, som deg selv.³ At den naturlige etikk samsvarer med kristendommens etiske kjernebud, betyr for Løgstrup ikke at dette er en kristen etikk. Det forholder seg snarere tvert imot: Det er kristendommens etiske kjernebud som samsvarer med den naturlige etikk. Jesu forkynner en etiske fordring som er nedlagt i tilværelsen forut for forkynnelsen. Det betyr at det ikke kan gis en egen kristen materialetikk. Den kristne og den ikke-kristne er forpliktet til å argumentere for sin etikk på nøyaktig samme basis. Løgstrup begrunner nestekjærlighetsbudets naturlige primat med ontologiske, fenomenologiske og antropologiske argumenter.

1.1 Problemstilling og metodiske grep

Denne masteroppgaven er en postmoderne kritikk av Løgstrups etiske begrunnelse. Løgstrups tanker ble til i opposisjon til sin samtids ontologi og teologi. Dagens samtid har en noe annen kontekst. Epistemologisk har det skjedd en forskyvning fra modernisme til postmodernisme. Skandinavia blitt et kulturelt komplekst samfunn der den lutherske ontologi ikke lenger er en selvfølgelighet. Etisk debatt foregår ikke innenfor en gitt ontologi, men på tvers av konfesjoner, religioner, kulturer og tilværelsesforståelser. Samtidig er den luthersk-evangeliske kristendom majoritetsreligion med stor definisjonsmakt. Når konteksten endres blir det nødvendig med en kritisk vurdering av hvordan tidligere tanker fungerer i den nye konteksten.

¹ Løgstrup 1997:21

² Løgstrup 1997:50

³ Matt 5:43-45; Luk 6:31-35

Oppgavens hovedproblemstilling er:

Er det radikale nestekjærlighetsbudet det naturligste av alle bud?

Oppgaven vil ikke drøfte hvorvidt det er rett eller galt å elske sin neste, men ta for seg Løgstrups begrunnelse for nestekjærlighetsbudets naturlighet og denne begrunnelsens følger. Sentrale underproblemstillinger er: Er påstanden om at dette er en mer naturlig etikk enn enhver annen etikk filosofisk holdbar? Hvilke følger får det om budet utlegges som ontologisk og naturlig gitt? Hvordan påvirkes etikken sosialt og politisk av en ontologisk begrunnelse? Hvordan kan og bør en kristen etikk begrunnes?

For Løgstrup kvalifiseres den systematiske teologi av dens filosofiske kvalitet. Analysen av de fenomener der den religiøse totaltydning melder seg kan heller ikke være betinget av at fenomenene oppleves religiøst. Analysen må stå og falle med dens rent filosofiske holdbarhet.⁴ Denne utfordringen tar jeg på alvor. Jeg konsentrerer meg i oppgaven derfor primært om Løgstrups arbeid med det universelle i kristendommen og vil underlegge dette en postmoderne filosofisk kritikk. Et utbredt argument for Løgstrups posisjon er at hans framholdelse av en universell etikk fundert på allmenngyldig argumentasjon og universelle erfaringer gjør ham særlig aktuell i pluralistiske samfunn.⁵ I en postmoderne lesning problematiseres det hvorvidt det finnes universelle erfaringer og hvordan den allmenngyldige argumentasjonen formes av makten. Dette har ikke bare betydning for den kulturelt komplekse situasjon, men for alle maktrelasjoner i samfunnet.

Oppgavens metodiske hovedgrep er å bruke Michel Foucaults poststrukturalistiske makt- og kunnskapsanalyser til å underlegge Løgstrups begrunnelse for etikken en postmodernistisk kritikk. Foucault arbeidet innen et mangfold av akademiske disipliner, og selv om han er vanskelig å plassere, kategoriseres han gjerne som en av de ledende tenkerne i gruppen av franske tenkere kalt poststrukturalister. Denne gruppen anses å ha bidratt med den teoretiske overbygningen til den akademiske postmodernismen. Foucault kan dermed regnes som en av postmodernismens grunnleggende teoretikere.⁶ Idéhistoriker Trond Berg Eriksen påpeker at Foucault med sine analyser av makt og kunnskap sosiologiserer og historiserer den transcendentalfilosofiske problemstillingen ved å avvise at det finnes et grunnlag for fornuften

⁴ Løgstrup 2003:216

⁵ Christoffersen 2008b:176; Jensen 2007b:158; Rabjerg 2008:60; Traaen 2005:123

⁶ Røssaak 1998:16-20, 131-132; Payne 1997:12; Eagleton 2009:10

utenfor samfunnet og historien.⁷ Dette gjør Foucault relevant for lesningen av Løgstrups argumentasjon for en naturlig, universell etikk som vi kjenner fra tilværelsen, en posisjon som konstrueres i opposisjon til Kants transcendentalefilosofiske idealisme.

I tillegg til Foucaults poststrukturalistiske analyser vil jeg bringe inn flere perspektiver for å underlegge Løgstrups sentrale begrep ”livsytringer” ytterligere diskusjon. Dette vil være perspektiver fra sosialvitenskapene, representert ved sosialfilosofen Harald Grimen, statsviteren Russel Hardin og sosiologene Diego Gambetta og Pierre Bourdieu. Disse perspektivene trekkes inn for å vise aspekter ved livsytringene som Løgstrups individorienterte fenomenologiske analyse muligens overser. Grunnen til at jeg har valgt å underlegge akkurat livsytringene en ekstra kritikk, er at jeg ser dem både som et viktig omslag og omdreiningspunkt i Løgstrups filosofi. Omslag fordi jeg mener innføringen av livsytringsbegrepet innebærer en forskyvning i Løgstrups argumentasjon i retning av å fylle nestekjærlighetsbudet med kulturelt innhold. Omdreiningspunkt fordi de begrunnes i skapelsestanken og som påstått førkulturelle fenomener både bidrar til å begrunne skapelsestanken og gi grunnlag for påstanden om etikkens universale gyldighet. Løgstrup bruker også livsytringene for å belegge sin antropologiske argumentasjon. Og endelig er begrepet Løgstrups et ledd i Løgstrups modernitetskritikk og hans opposisjon mot Kierkegaard og sin samtidige teologi.

1.2 Avgrensning og oppbygning

Oppgavens hovedavgrensning er at den retter seg mot *begrunnelsen* for etikken. Jeg vil derfor ikke drøfte om Løgstrups materialetikk er god eller dårlig, rett eller gal. Det er også utenfor oppgavens ramme hvorvidt Løgstrups etikk er i samsvar med Bibel, Tradisjon, Luther eller andre instanser. Luther er en viktig inspirasjonskilde for Løgstrup både i opposisjonen mot modernitetens tilværelsesforståelse og i den positive begrunnelsen for etikken. Jeg tar ikke opp hvorvidt Løgstrups lesning av Luther er korrekt, og heller ikke hvorvidt eller hvordan min kritikk av Løgstrup også rammer Luther.

To aspekter som helt klart ville vært interessant å ta med i en samlesning av Løgstrup og Foucault, er Løgstrups språkfilosofi og sanseteori. At det ikke er tatt med, skyldes plass- og kapasitetsbegrensninger.

⁷ Eriksen 2000:236

Foucault og diskurs er to ord som gjerne opptrer sammen. Jeg har ikke forholdt meg til Foucaults eksplisitte diskursteori, ettersom jeg finner Foucaults maktanalyse og kunnskapskritikk både mer utfyllende og mer hensiktsmessig i lesningen av Løgstrup.

Jeg har konsentrert meg om den midtre og senere delen av Løgstrups forfatterskap. Til den tidlige delen av Løgstrups forfatterskap har jeg av kapasitetshensyn støttet meg på sekundærlitteratur. Der har særlig Karstein M.Hansens *Skapelse og kritikk* vært til stor hjelp.

Oppgaven har fem hoveddeler. Innledningen (del 1) presenterer først oppgavens problemstilling, tematiske avgrensning og oppbygning. Etter dette vil jeg kort presentere Løgstrups avvisning av en kristen materialetikk og hans begrunnelse for sin ontologisk etiske posisjon, som innebærer at det er mulig å avlede en naturlig, universell etikk av tilværelsens grunnvilkår. Deretter vil jeg kort skissere opp hva jeg mener er vesentlige endringer i konteksten fra Løgstrups tid og til i dag .

I del 2 vil jeg presentere Løgstrups tenkning med særlig fokus på etikkens grunnlagsproblem. Løgstrup utviklet sin posisjon i stadig debatt med andre filosofiske og teologiske retninger og hadde et uttalt mål om endre hele den moderne ontologi. Derfor vil jeg bruke plass på å plassere ham i en hermeneutisk og historisk sammenheng. Som et bakteppe vil jeg skissere opp hans modernitetskritikk og den teologiske debatt hans etikk utviklet seg innenfor. Jeg vil også beskrive de filosofiske arbeidsmetoder Løgstrup benyttet seg av til å formulere sin positivt utlagte posisjon. Deretter vil jeg utlegge hans argumentasjon for at det radikale nestekjærlighetsbudet utgjør en naturlig og universell etikk. Jeg har sortert argumentasjonene i tre kategorier: ontologisk, fenomenologisk og antropologisk. Disse er overlappende og begrunner delvis hverandre, så jeg vil forsøke å samle trådene underveis. Også her vil jeg trekke inn den historisk-hermeneutiske sammenhengen tankene blir til i der jeg finner den hensiktsmessig. Særlig vil jeg gi Kierkegaards begrep om ”spissborgerligheten” og hans forståelse av forholdet mellom vesen og være noe plass, ettersom jeg mener det har betydning for forståelsen av Løgstrup begrep om ”livsytringene”.

Del 3 omhandler Foucaults filosofi med særlig henblikk på hans forståelse av makt og hvordan makten former kunnskapsproduksjon og subjekter og definerer hva det er mulig å tenke innen en gitt kontekst. Dessuten vil jeg beskrive Foucaults antropologi, og hans svar på det betimelige spørsmålet om hvorvidt hans maktteorier reduserer den enkeltes mulighet til å handle som et etisk subjekt. I denne delen er jeg mindre opptatt av å plassere Foucault i hans

historisk-hermeneutiske sammenhengen. Dette fordi det er Løgstrup som er hovedansvarlig for oppgaven, og Foucault er et verktøy jeg bruker for å lese Løgstrup.

Del 4 er oppgavens drøftingsdel. Her vil jeg i tråd med de metodiske grepene gjøre to ting: Jeg vil først samlelese Løgstrups posisjon med den kritikken Foucaults makt- og kunnskapsanalyser vil utgjøre. Dette gjør jeg ved først å se på deres respektive tilnærminger til henholdsvis makt, sannhet og etikk. Deretter underlegger jeg livsytringene sosialvitenskapelige perspektiver og drøfter disse i lys av Foucaults analyser av makt og kunnskapsproduksjon.

Del 5 er konklusjoner og mine oppsummerende betraktninger rundt Løgstrups påstand om at det radikale nestekjærlighetsbudet utgjør en naturlig, universell etikk. Jeg vil først drøfte hvorvidt Løgstrups ontologisk etiske posisjon er filosofisk holdbar. Deretter ser jeg på den ontologiske begrunnelsens etiske konsekvenser i lys av Foucaults maktanalyse. Her blir et vesentlig spørsmål hvorvidt livsytringene fyller den etiske fordringen med kulturelt innhold og om den ontologiske begrunnelsen innebærer at etikken til enhver tid vil legitimere rådende maktforhold. Som en siste konklusjon fremmer jeg en muligheten for en universell kristelig etikk – kombinert med en smule ydmykhet. Som avslutning på oppgaven har jeg valgt å inkludere noen avsluttende betraktninger knyttet til implikasjonene av en kristen etikk for dagens kirkedebatt.

1.3 En naturlig, universell etikk

Løgstrups påstand om at det radikale nestekjærlighetsbudet er det naturligste av alle bud innebærer at det ikke bare gis i Jesu forkynnelse. Det er en etisk fordring som gir seg naturlig og universelt av tilværelsen selv. Dette beskriver Løgstrup i *Den etiske fordring* (1956) som at fordringen er taus. Den er nedlagt i livet selv og presser seg fram i ethvert mellommenneskelig forhold.⁸ I samme bok lanserer Løgstrup sin programerklæring som et forsøk på ”rent humant at bestemme den holdning til det andet menneske, der er indeholdt i Jesus af Nazareths religiøse forkyndelse”.⁹ Løgstrup mener fordringen er nedlagt i tilværelsen forut for Jesu forkynnelsen, og forkynnelsen gir ingen anvisninger, forskrifter, moral eller kasuistikk. Den sier bare at den enkelte skal elske sin neste som seg selv, og det er opp til den enkelte å avgjøre i situasjonen hvordan fordringen kan etterkommes. Det eneste Jesus legger

⁸ Løgstrup 1966:31-32

⁹ Løgstrup 1966:9

til fordringen, er å si at den er Guds. Likevel har kristendommen, som kirke, teologi, politikk og moral, brukt forståelsen av at fordringen er Guds til å bryte dens taushet. Kirken har gjort Gud til et rettslig, moralsk eller politisk argument.¹⁰

Løgstrup avviser altså at det finnes en egen kristen etikk. Han ser to mulige utforminger av en kristen materialetikk. Enten å hevde at det kristne budskap finner veiledning for det rette etiske valg for den kristne, men at de forutsetter tro og derfor ikke gjelder for den ikke-kristne. Dette vil være en partiell etikk som kun omfatter avgjørelser der den enkelte handler på egne vegne, og ikke avgjørelser der hun handler på andres vegne, som i politiske spørsmål. Den andre muligheten mener Løgstrup er at den kristne etikk stiller kristne og ikke-kristne under samme krav, og at den beste etiske veiledning for dem begge finnes i det kristne budskap. Denne etikken vil være universell og også omfatte politiske problemer.¹¹ Løgstrup avviser både en partiell og en universell kristen materialetikk. Den partielle etikken overser at fordringen er lagt ned i tilværelsen forut for forkynnelsen og troen. En kristen materialetikk som deduserer sin oppfatning i politiske og etiske spørsmål fra det kristne budskap vil enten føre til at avgjørende vurderinger for situasjonen faller bort, eller at den enkelte som deduserer i virkeligheten gjør dette rent human.¹² Jeg mener det er vesentlig å forstå Løgstrups avvisning av en kristen etikk i lys av den kontekst og debatt den formuleres i. Denne redegjør jeg for i kapittel 2.3.

I *Etiske begreper og problemer* plasserer Løgstrup seg selv innen det han benevner som ”den ontologiske tradisjon”, som han setter opp som alternativ til både teleologisk og deontologisk etikk.¹³ Et vesentlig trekk ved denne ontologiske etikken er at den ser tilværelsen selv – og ikke normene – som etikkens grunnlag. Løgstrup mener normene enten kan funderes oppover i prinsippene, hvilket innebærer en stadig utvidelse av normens universalitet eller generalitet i søken etter en metanorm; eller normene kan funderes nedover, til fenomener i tilværelsen som ”frembringer den etik der alltid allerede er frembragt”. Løgstrup omtaler disse bevegelsene også som henholdsvis meta-etisk og pre-etisk begrunnelse.¹⁴

Løgstrups ontologiske etikk utvikles i opposisjon mot modernitetens tilværelsesforståelse, særlig den transcendentalfilosofiske idealisme og mot den Kierkegaard-inspirerte

¹⁰ Løgstrup 1966:125-128

¹¹ Løgstrup 1962b:256-258

¹² Løgstrup 1962b:260

¹³ Løgstrup 1997:20

¹⁴ Løgstrup 1983c:112-114

eksistensialistiske teologi. Løgstrup mener både Kant og Kierkegaard utvikler sine deontologiske etiske posisjoner ved en ontologisk restriksjon – ved å overse vesentlige elementer i tilværelsen. Når man ikke begrunner etikken ved å gå ned i livsytringene, mener Løgstrup det skyldes at man har gått ut fra at mennesket som etisk vesen ikke er en del av universet. Derfor må skapelsestanken gjenreises som forståelseshorisont for tilværelsen.

Et viktig aspekt ved den ontologiske forankring av etikken er for Løgstrup at dette gir den en instans den kan konfronteres med. I mangel på konfrontasjon med en *instans*, blir moralfilosofien til desisjonisme. Løgstrup mener at siden meta-etikken lar normens *bør* komme fra prinsipper vi selv har skapt, kan vi selv tilbakekalle eller endre prinsippene, og så er det ikke lenger et ”bør”. En konfronterende instans må, om den ikke kommer fra oss, komme fra universet, fra tilværelsen.¹⁵

1.4 Modernitet, postmodernitet og kompleksitet

Som nevnt vil denne masteroppgaven være en postmoderne kritikk av Løgstrups etiske grunnlagsproblemer. Det innebærer at jeg ser Løgstrups tenkning som en del av det moderne prosjektet. Idéhistoriker Espen Schaanning påpeker at verken ”modernitet” eller ”postmodernitet” er avgrensede eller uttømmende begreper. Han beskriver moderniteten som et nytt tenkesett som har utviklet seg i Vesten siden 1500-1600-tallet, der boktrykkerkunsten, den nye naturvitenskapen og en gryende kapitalisme er sentrale stikkord. Schanning oppsummerer det moderne prosjektet som troen på sannheten og metoden, troen på sisteinstanser, troen på framskrittet, troen på friheten og troen på avsløringsstrategien. Det er ved oppløsningen av disse vi beveger oss over i postmoderniteten. Men siden avsløringen er en del av det moderne prosjektet, mener Schaanning det er mulig å se postmoderniteten som raffinering av det moderne prosjektet.¹⁶

Litteraturteoretikeren Terry Eagleton beskriver overgangen fra modernitet til postmodernitet ved at modernismen innbilte seg at den var gammel nok til å huske en tid da menneskelivet hadde et fast fundament i Gud, Naturen eller Fornuften. I modernismen krysser mennesket en høy bro og blir plutselig grepet av panikk idet det skjønner at det er et fall på tre hundre meter under det. Postmodernismen er derimot for ung til å huske en tid da det fantes sannhet, identitet og virkelighet. Postmodernisten er vant til å gå i luften og kjenner ingen svimmelhet.

¹⁵ Løgstrup 1983c:114-115

¹⁶ Schanning 2000:9-15

For hun vet at selv om vi går på en bro med en avgrunn under oss, har vi likevel fast grunn under føttene.¹⁷

I tillegg til de ontologiske eller epistemologiske endringene som har skjedd siden Løgstrup begrunnet etikken, er en viktig kontekstuell endring at også de skandinaviske samfunn har blitt kulturelt komplekse samfunn. Sosialantropolog Thomas Hylland Eriksen skriver at i tradisjonelle samfunn var kulturen selvforklarende. Den eksisterer fordi den har eksistert tidligere. I de post-tradisjonelle samfunn innebærer tilslutning til en kulturell tradisjon at man er villig til å forsvare den, ettersom den ikke lenger kan tas for gitt. Kapitalismens stadige globalisering etter Andre verdenskrig har sammen med 1980- og 1990-tallets kulturteori utfordret den klassiske kulturellevistiske forståelsen av kulturer som selv bærende og logiske i seg selv. Det har vokst fram en forståelse av at kulturer verken er tydelig avgrensede, tett integrerte eller konstante.¹⁸ Denne forståelsen har vokst fram i takt med at økt folkeforflytning har gjort også våre vest-europeiske og skandinaviske samfunn multireligiøse og flerkulturelle. Vi har blitt kulturelt komplekse samfunn:

[Cultural complexity is] the coexistence of two or several cultural traditions, their permutations and their anti-traditions (...). Mixing, reinterpretation and resistance to mixing and reinterpretation are part and parcel of any culturally complex situation and contribute to making it volatile.¹⁹

Kulturelt komplekse samfunn har en utfordring i å balansere retten og muligheten til forskjellighet og egen identitet mot de grunnleggende definerte like rettigheter og plikter. Dessuten i balansen mellom å gi rom til både identitetskrav og dialog og fredelig konfrontasjon.²⁰ Med referanse til Rudolf Steiners retoriske spørsmål ”hva er sannheten om et fjell”, skriver Hylland Eriksen at blant Vestens viktigste bidrag til verdenskulturen er forståelsen om at et fjell kan ses fra flere sider og perspektiver, og at alle disse perspektivene kan være like forskjellige som sanne. Og at vi er nødt til å skape et samfunn der alle de forskjellige tilnærmingene har sin rettmessige plass. I utviklingen eller avviklingen av dette samfunnet mener han kristendommen har en viktig rolle å spille. Hvilken rolle den vil spille, gjenstår å se.²¹

¹⁷ Eagleton 2009:49

¹⁸ Eriksen 2009:9-10

¹⁹ Eriksen 2009:9-10

²⁰ Eriksen 2009:10-11

²¹ Eriksen 2009:23

II

En helt naturlig etikk

Løgstrup

2 Introduksjon og kontekst

2.1 Biografi og forfatterskap

Den danske teologen og filosofen Knud Ejler Christian Løgstrup ble født i København i 1905 og døde 76 år gammel i 1981. Han ble cand. theol ved Københavns Universitet i 1930. I de følgende årene var han stipendiat i systematisk teologi ved samme universitet.²² I 1933 fikk Løgstrup forkastet sitt første forsøk på avhandling til den teologiske doktorgrad. Ole Jensen mener dette skyldtes at han havnet mellom to stoler, ved å ville være både filosof og teolog.²³ Ti år og tre omarbeidelser senere får han endelig disputere med en avhandling med tittelen *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendenalfilosofiske idealisme og teologien*. I mellomtiden har han vært sogneprest på Fyn, der han var en del av et grundtvigiansk arbeidsfellesskap.²⁴ Men han var samtidig en del av det Kierkegaard-inspirerte miljøet rundt det opposisjonelle og sterkt polemiske teologiske tidsskriftet *Tidehverv*, som utkom fra 1926. Tidehvervene angrep begge de to største danske kirkelige retninger – Indre Mission og grundtvigianismen – for å guddommeliggjøre menneskelige verdier. Deres slagord var ”å være jorden tro”, ment som å opprettholde et tydelig skille mellom denne verden og gudsriket.²⁵ Tidehvervene hentet inspirasjon fra den dialektiske teologi, særlig fra Karl Barth og Rudolf Bultman. Dessuten fra Luthers og Kierkegaards kirkekritikk, og fra sistnevntes eksistensialteologi – en inspirasjon som ses i Løgstrups tidlige forfatterskap, og som han senere utviklet sine egne tanker i polemikk mot.²⁶

Under andre verdenskrig inntok Løgstrup og tidehvervene posisjon mot okkupasjonen og samarbeidspolitikken, på etisk snarere enn politisk grunnlag.²⁷ Etter krigen kritiserte tidehvervene rettsoppgjøret for det gamle system som selv hadde ført den umoralske samarbeidspolitikken fikk lede oppgjøret. Mistilliten til det gamle systemet ledet inn i et mer omfattende kulturoppgjør i 1950-årene, der både humanismen og den framvoksende velferdsstaten ble satt under debatt.²⁸ Dette ledet over i en lengre dispuTT mellom Løgstrup og

²² Hansen 1996:32; Kempf & Morsing 1995:14

²³ Jensen 2007a:27

²⁴ Jensen 2007a:36

²⁵ Bramming 1993:65

²⁶ Bramming 1993:19-22; Hansen 1996:44-45/177-178; Gregersen 2005:165

²⁷ Grosbøll 2007:72

²⁸ Bramming 1993:66-69

Kristoffer Olesen Larsen²⁹ om forståelsen av Kierkegaard. Det er under denne debatten Løgstrup i 1956 utgir sitt etiske hovedverk, *Den etiske fordring*. I 1968 utkommer Løgstrups polemiske bok *Opgjør med Kierkegaard*, en bok som like mye er et oppgjør med Tidehverv som med Kierkegaard.³⁰ Løgstrups og Olesen Larsens kristendomsoppfattelser ble 1950- og 1960-tallets to absolutte ”motteologier” i Danmark.³¹

Løgstrup var professor i etikk og religionsfilosofi ved universitetet i Århus fra 1943 og fram til han gikk av med pensjon i 1975. Han opplevde dermed studentopprøret på 1960- og 1970-tallet på nært hold, et opprør han ikke hadde videre sympati med. Ikke først og fremst på grunn av dets politiske eller ideologiske innhold, men av en motvilje mot det han oppfattet som en oppløsning av samfunnets normer og brudd på alle formkrav.³²

Svein Aage Christoffersen mener Løgstrup må regnes som en av de mest profilerte nordiske tenkere i det 20. århundre, med innflytelse både i den tyskspråklige og den engelskspråklige verden. Særlig er han betydningsfull som etiker, men også innenfor temaområder som estetikk, språkfilosofi og epistemologi. I Norden har hans tenkning innflytelse i teologi og filosofi, men også i sykepleievitenskap, helse- og sosialfag, pedagogikk, litteraturvitenskap, idéhistorie og estetikk.³³

Christoffersen omtaler Løgstrup som en tenker som stadig var i utvikling, tenkte nytt og reviderte tidligere posisjoner.³⁴ Jeg mener det likevel er en tydelig konsistens gjennom hele forfatterskapet. Ole Jensen har delt forfatterskapet inn i tre faser som peker på denne konsistensen: En skapelsesteologisk fase der doktorgradsavhandlingen er det viktigste verket. Sentralt i denne fasen er en skapelsesteologisk kritikk av transcendentalfilosofiens erkjennelsesteori og tilværelsesforståelse. Så følger en ”herrmannsk-bultmannsk” fase med *Den etiske fordring* (1956) som sentrum. Denne følger naturlig av forfatterskapets første fase, med spørsmålet om hva det spesifikt kristelige er til for, hvis verden er skapt og skjenket oss av Gud. Og endelig en fase fra omtrent 1960 som innebærer en tilbakevending til motivene i første fase, der skapelsestanken igjen får primat overfor det spesifikt kristelige. Her spiller

²⁹ Kristoffer Olesen Larsen: Dansk prest og forfatter (1899-1964). Redaksjonsmedlem i Tidehverv fra oppstarten i 1926 og fram til sin død.

³⁰ Christoffersen 2007:137-138

³¹ Bramming 1993:83-84

³² Hauge 1992:42-43; Kempf & Morsing 1995:14

³³ Christoffersen 2008a:135, 144

³⁴ Christoffersen 1999b:18

tanken om de livsytringene en viktig rolle.³⁵ Jensen har senere lagt til at utgivelsen av det firedelte verket *Metafysik* (1976-1983) styrker denne inndelingen, og at dette utgjør den siste utfoldelse av disputasens grunntema.³⁶ Karstein M. Hansen innvender at forfatterskapets første fase er mer preget av klassiske teologiske elementer enn Jensen antar. Det spesifikke kristelige har vært der helt fra starten av. Dessuten mener han at skapelsestanken er mer framtrædende i annen fase enn hva Jensen mener.³⁷ Denne nyanseringen bidrar imidlertid til å understreke Jensens argument for at det er en sammenhengende konsistens gjennom hele Løgstrups forfatterskap. De forskjellige fasene markerer ikke brudd, men videreutvikling av tankegodset, med de avsluttende metafysiske verkene som en fullbyrding av tematikken fra disputasen.

Christoffersen mener forfatterskapets gjennomgående tematiske trekk er kritikken av tanken om menneskets herredømme: Den moderne forestillingen om at livet er et produkt av vår egen innsats, tanke, vilje og fantasi, har plassert mennesket i Guds sted. Løgstrup vil gjenreise den jødisk-kristne skapelsestanken som et kritisk alternativ til modernitetens forestilling om mennesket som en fri og uavhengig skaper av sin egen tilværelse.³⁸ Men herredømmetanken er for Løgstrup ikke primært et teologisk, men et filosofisk, problem. Den gjennomsyrrer hele vår tankegang og dukker opp igjen i etikk, politikk, erkjennelsesteorier og språkfilosofi. Og hvis herredømmetanken er så dominerende, samtidig som den representerer en falsk forestilling om livet, betyr det at den står i veien for sannferdig erkjennelse av livet og tilværelsen.³⁹

Derfor utvikler Løgstrup sine tanker som en polemikk mot rådende moderne tankeretninger som den transcendentalfilosofiske idealisme, eksistensialismen og positivismen. Som et bakteppe for Løgstrups positivt utlagte tanker, vil jeg i det følgende skissere opp hans opposisjon mot den moderne ontologi og sin samtidige kristelighet.

³⁵ Jensen 1971:62-66

³⁶ Jensen 1984:21

³⁷ Hansen 1996:325

³⁸ Christoffersen 2008a:135

³⁹ Christoffersen 1999a:18-19

2.2 Opposisjonen mot den moderne ontologi

Da Immanuel Kant lanserte sitt kategoriske imperativ som moralens øverste prinsipp, var det med et bevisst ønske om å endre hele vår tilnærming til moralfilosofien for å finne en etikk med universell moralsk gyldighet.⁴⁰ Kant søkte å endre vår forståelse av verden ved å stake ut en ny kurs tvers igjennom den tyske opplysningstidens krise.⁴¹ Når Løgstrup med sin doktoravhandling går til frontalangrep på Kant, er det begynnelsen på et ganske likt – og like ambisiøst – prosjekt. Det er hele den moderne, irreligiøse ontologi Løgstrup vil til livs. For han mener at hvordan man tenker om etikk i bunn og grunn handler om hvordan man tenker om forholdet mellom mennesket og universet.⁴² Kritikken av den vestlige modernitetens ontologi forble et sentralt prosjekt for Løgstrup livet igjennom. Etter hans død forelå et utkast til forord til hans posthumt utgitte essaysamling *System og symbol*, der Løgstrup skriver:

Efter at vor vestlige kultur er begyndt at antage vanvidstræk, er den kommet til at omfatte hele kloden, så det er et temmeligt uheldigt tidspunkt, det er sket på. Hvad der er at gøre ved det, er det muligvis umulige, at lade vor holdning svinge 180° omkring dens egen akse og gøre os det klart, at universet ikke er vor omgivelse, men vort ophav.⁴³

Jensen mener det konsistente hovedanliggende gjennom hele Løgstrups forfatterskap er den ontologiske bestridelse av den kantianske forflatning (”nivellering”) av verdenstolkningen. Løgstrup mener kristendommens skapelsestanke forstår verden som noe ferdig, fremmed fra mennesket som erkjenner den, og at dette er i strid med den transcendentalfilosofiske idealismes påstand om at erkjennelsen ikke er en erkjennelse av definitive ting.⁴⁴ Helt fra doktorgradsdisputasen angriper Løgstrup forestillingen om at vi ikke kan si noe sikkert om verden utenfor oss selv, men kun som vi kjenner den gjennom vår bevissthet om den. Mot en tankegang som setter menneskets erkjennelse i sentrum, setter Løgstrup opp tanken om at verden har mening og verdi i seg selv – forut for vår erkjennelse av den og de verdier vi tillegger den.⁴⁵

Ifølge Kant er årsakenes og handlingenes absolutte spontanitet er den egentlige grunnen til at vi kan holdes ansvarlige for våre handlinger. Som endelige fornuftsvesener med fri vilje har vi evne til spontant å sette i gang årsakskjeder ved hjelp av handlinger som ikke er forårsaket

⁴⁰ Saugstad og Serck-Hansen 2006:127-128

⁴¹ Beiser 1999:22

⁴² Løgstrup 1983c:114

⁴³ Mortensen m.fl. 1983:9

⁴⁴ Jensen 1971:62-63

⁴⁵ Kempf & Morsing 1995:15-16

av noen forutgående hendelse.⁴⁶ Løgstrup mener Kant, ved å overse livsytringene, ikke forstår den ontologiske basis etikken beror på. For Kant er kun fornuftens rent formale bestemmelse av viljen forpliktende. Ellers er viljen tvunget av tilbøyelighetene, på naturlovkausalitetens vis. Løgstrup mener Kant overser den tredje muligheten: en bestemmelse av viljen som verken er ren formalt som fornuften, eller naturkausal som tilbøyelighetene – men som er både material og forpliktende fordi den springer ut av tilværelsens grunnvilkår.⁴⁷ I de spontane livsytringene opphører skillet mellom fremtredelse og *Ding an sich*.⁴⁸

I løpet av 1950-tallet utvidet Løgstrup sitt oppgjør med den transcendentalfilosofiske idealisme til også å omfatte den eksistensialistiske bevegelse han inntil da hadde vært en del av. Akkurat som mennesket ikke kan realisere seg selv løsrevet fra omgivelser og medmennesker, er mennesket heller ikke et vesen som eksisterer i løsrevne *situasjoner*.⁴⁹ Fram til dette tidspunktet hadde Løgstrup gjort felles front med eksistensialistene mot nykantianerne, særlig inspirert av Rudolf Bultmann og Wilhelm Herrmann og deres påstand om nykantianismens restriksjon i ignoreringen av menneskets søken etter det ubetingete. Men heretter går han lenger enn eksistensialistene og vender beskyldningen om restriksjon også mot dem.⁵⁰ Løgstrup mener Kierkegaards og eksistensialistenes kapitalfeil er at de ser livets definitivitet i den enkeltes valg, avgjørelse og frihet. Han mener de overser at livet allerede er noe gitt og definitivt i seg selv. Valg, avgjørelse og frihet er derfor ikke definitive i seg selv, men utgjør måter å forholde seg til det definitive på. De er muligheten til enten å oppfylle det definitive, som allerede og på forhånd er gitt ved livsytringer, eller å svikte det definitive.⁵¹ Løgstrups kritikk av Kierkegaard og eksistensialistene behandler jeg nærmere i kapittel 3.2.5.

Løgstrup ser et slektskap mellom Kierkegaard og Kant. Begge har et sekularisert syn på livet i det verdslige, og Kierkegaard viderefører Kants destruksjon av den rasjonelle teologi og avviser ethvert forsøk på gudsbevis. Løgstrup kommer Kierkegaards i møte ved at han historisk-hermeneutisk forstår den kontante avvisningen av gudsbevisene som et uttrykk for at den tradisjonelle metafysikk og rasjonelle teologi Kierkegaard angriper var konstruert for å tenke motsigelsesfritt om *guden i skapelsen*. Løgstrup berømmer Kierkegaard for å foregripe den moderne irreligiøsitet og forsøke å forkynne det kristne budskap på dens premisser. Men

⁴⁶ Saugstad og Serck-Hansen 2006:123-125

⁴⁷ Løgstrup 1997:60-63; Løgstrup 1976:23-24

⁴⁸ Løgstrup 1983c:104-107

⁴⁹ Gregersen 2005:165

⁵⁰ Jensen 1971:64-65

⁵¹ Løgstrup 2005:109-110

han mener likevel prosjektet om å forkynne det kristne budskap på det irreligiøse verdensbildets premisser er dødfødt. Han mener den irreligiøse ontologi gjør Gud uforståelig og kristentroen umulig for det moderne mennesket. Utfordringen er derfor å konstruere en ontologi og en metafysikk som gjør Gud forståelig og tilgjengelig – uten å konstruere et motsetningsfritt forholdet mellom gud og menneske.⁵²

Løgstrups tar motstanden mot nykantianismens erkjennelsesteori også inn i positivismestriden. Den vitenskapelige erkjennelse og verdensfortolkning er reduktiv. Den er nyttig til sitt formål, men blir restriksjon om den får bli stående alene. Jensen beskriver hvordan Løgstrup ser nykantianismen og positivismen som to sider av et ontologisk restriktivt vitenskapelig paradigme: "[Løgstrup mener] at nykantianismen de facto ved at nægte noget virkeligt, der kan være et svar på [søkenen etter det ubetingede] hos mennesket, er ontologisk restriktiv, er positivisme, kunne man måske sige."⁵³

Løgstrup skriver at fra og med Kant og oppkomsten av de positive vitenskaper ble det stilt langt strengere krav til etterprøving, også innen vitenskaper som teologi og filosofi. Tankesprang og visjonære ideer ble ikke lenger godtatt med mindre de var strengt metodisk begrunnede. Men kravene til etterprøving var stilt på de positive vitenskapers premisser.⁵⁴ Løgstrup lener seg på Karl Popper og Willam Warren Bartley IIIs positivismekritikk. Men han går også lenger enn disse i sin kritikk. For Popper og Bartley III er alternativet til positivismen den kritiske rasjonalisme, med falsifisering heller enn rettferdiggjørelse, og en bevegelse fra konklusjon til premiss i stedet for omvendt. Men Løgstrup mener også den kritiske rasjonalisme overser vesentlige trekk ved tilværelsen. Dette eksemplifiserer han med fenomenet "medfølelse". Løgstrup setter opp som en "psykologisk observasjon" at hvis den medfølende får en annen hensikt med sin medfølelse enn den som framkalte og konstituerer medfølelse, tar denne nye hensikten livet av medfølelsen, som umiddelbart byttes ut med et annet motiv. Fra denne empiriske observasjon følger den metafysiske innsikt at det hører til medfølelsens vesen å være ubetinget. Medfølelsen tåler ikke at vi går bak den for å finne begrunnelse for den. I det samme vi søker å begrunne og rettferdiggjøre den, gjør vi den betinget av det vi begrunner og rettferdiggjør den med, og vender den til sin egen motsetning. Den kritiske rasjonalismes etterprøving kan heller ikke anvendes på medfølelsen, ettersom enhver etterprøving vil gjøre den betinget og dermed ta livet av den. Så den kritiske

⁵² Løgstrup 2003:259-260

⁵³ Jensen 1971:62-64

⁵⁴ Løgstrup 2003:222-223

rasjonalisme kommer til kort overfor medfølelsen.⁵⁵ Der Popper og Bartley III trakk vitenskapens grense ved metafysikken, vil Løgstrup trekke grensen etter metafysikken, men før religionen. Han vil altså konstruere en metafysikk med metodisk gyldighet.⁵⁶ Løgstrups ”fenomenologiske metafysikk” omtaler jeg nærmere i kapittel 2.4.2.

2.3 Bruddet med Tidehverv

Miljøet rundt *Tidehverv* opponerte som nevnt både mot den pietistiske Indre Mission og den folkekirkelige og frilynte grundtvigianismen. Løgstrup tilhørte den Grundtvig-inspirerte opposisjonen internt i Tidehverv, så for ham var selvsagt opposisjonen mot pietismen det vesentlige. I en drøfting av den kristne etikk fra 1936 beskriver Løgstrup etikken som en ”tjeneste ganske uten Bagtanke (...) som står og faller med dens Umotiverthed”. Dette anføres som polemikk mot pietistisk sinnelagsetikk, og Løgstrup hevder at all interesse for sinnelaget medfører en selvsentrert fariseisme.⁵⁷ Motstanden mot pietismen forble viktig gjennom hele forfatterskapet. I *Skabelse og tilintetgørelse* (1976) utlegger Løgstrup hvordan pietismen frakjenner den skapte verden enhver verdi gjennom ”pilegrimsmyten”, som er tanken om det verdslige livet som en vandring gjennom lidelse på vei mot en hinsidig herlighet. Ved å sette opp frelsen som et hinsidig og fremtidig mål alt skal måles opp mot, gjøres dette livet enda mer fremmed enn det allerede er. Gudsriket er forskjøvet helt ut i hinsidigheten, med det resultat at dette livet er et liv i forstillelse (”skrømt”). Løgstrup mener Pilegrimsmyten mistolker Jesu forkynnelse ved å tro den misunner mennesket alle sanselige gleder og livsutfoldelse fordi den leder tanken vekk fra vår streben etter den evige salighet.⁵⁸

Løgstrup mener den moderne ontologi gjør den kristne nestekjærlighetstanken uforståelig for det moderne menneske. Det kristne budskap kan ikke få fotfeste i en verden som er gjennomgående preget av en nihilistisk tilværelsesforståelse.⁵⁹ Derfor er det et problem at protestantisk teologi har mistet skapelsestanken som forståelseshorison for evangeliet – stikk i strid med Luther og hans tanker om Guds allestedsnærværelse.⁶⁰ Og denne kritikken utvider Løgstrup til å ramme bredere enn de uttalte pietistene. Også den kierkegaardsinspirerte teologi som tidehververne stod for, rammes av kritikken. Olesen Larsen mente at kun det

⁵⁵ Løgstrup 2003:209-210

⁵⁶ Løgstrup 2003:206-209

⁵⁷ Hansen 1999:156-157

⁵⁸ Løgstrup 2003:255-256

⁵⁹ Armgard 1971:74

⁶⁰ Løgstrup 2003:194

menneske som har erfart livets relativitet og meningsløshet kan åpne seg for evangeliet. Løgstrup svarte med at kun den som har erfart livets godhet kan åpne seg for evangeliet.⁶¹ Løgstrup mener det er to ting som karakteriserer kristendommens forståelse av menneskets tilværelse: Den enkelte står i et forhold til hinsidigheten. Og menneskelivet og dets verden er skapt. Men med den overdrevne insisteringen på paradokset går dette siste premisset tapt. Med insisteringen på paradokset med guden i tiden, har tidehververne akseptert en teologi på nihilismens premisser.⁶²

Jeg mener det er helt vesentlig å forstå Løgstrups avvisning av en kristen etikk i lys av dette oppgjøret med Tidehverv. Den danske teologen Bjørn Rabjerg advarer mot en lesning av *Den etiske fordring* uten en forforståelse av den teologiske debatt boken er et innlegg i. Når Løgstrup i denne boken vil utlegge Jesu forkynnelse ”rent humant”, er det ifølge Rabjerg ikke uttrykk for en humanistisk-ateistisk lesning av Jesu lære. Hele Løgstrups tenkning bunner i en religiøs livsforståelse om verden som skapt. Den humane utlegningen av Jesu lære er en posisjonering i forhold til tidehververne og deres åpenbaringsteologi som han mener frakjenner det jordiske enhver verdi.⁶³

En viktig foranledning til *Den etiske fordring* og *Opgjør med Kierkegaard* er etterkrigstidens humanismedebatt i Tidehverv-miljøet, en debatt som etter hvert kretset om bruken av Kierkegaard. Christoffersen mener en bakgrunn for tidehververnes innbitte motstand mot humanismen var at de førte humanismedebatten som en videreføring av mellomkrigstidens idealismedebatt. De så humanismen som en idealistisk holdning der man forholder seg absolutt til det relative.⁶⁴ Derfor angrep de en humanisme de mente inntok en religiøs form i sin antroposentriske streben etter å gjøre verden og livet til objektive, upersonlige og likegyldige størrelser. De mente velferdsreformer, velstand og trygghet undergravde den enkeltes ansvar for nesten og ledet til en materialistisk åndsfattigdom. På den andre siden hevdet Løgstrup og andre tidehververe at kristen nestekjærlighet transcenderte humanismen, men at kristen nestekjærlighet likevel ikke kunne praktiseres uten å være bundet av humanisme, sosialt arbeid og ansvarsfellesskap.⁶⁵ Debatten begynte med en uenighet mellom Løgstrup og Johannes Sløk⁶⁶ over bruken av Kierkegaard og utviklet seg til en lang debatt

⁶¹ Bramming 1993:77-78

⁶² Løgstrup 2003:274-282

⁶³ Rabjerg 2008:48-54

⁶⁴ Christoffersen 2008a:133-134

⁶⁵ Grosbøll 2007:75-82; Jensen 2007a:65

⁶⁶ Johannes Sløk (1916-2001): Dansk teolog, idéhistoriker og filosof.

mellom Løgstrup og Olesen Larsen om neste-begrepet og det dobbelte kjærlighetsbud. Sløk satte et skille mellom ”nesten” og ”medmennesket”, og mente at i forhold til medmennesket sto vi bare under det etiske kravet til gjensidighet som den verdslige moral avkrever, mens vi i forholdet til nesten, som er det forhold Jesu forkynnelse omhandler, kreves at vi trer ut av det etiske forhold. Derfor blir det umulig å formulere en kristen etikk. Olesen Larsen mente den kristne nestekjærlighetstanken stilte den enkelte under et krav om å hjelpe den andre til å elske Gud. Utover det ga ikke kristentroen påbud om å ta ansvar for nestens verdslige ve og vel. Dette var en fortolkning Løgstrup ikke kunne akseptere. For ham sto vi under en radikal etisk fordring om å ivareta nestens liv, en fordring gitt av livet selv. Eksistensteologien fører til at troen tømmes for innhold.⁶⁷

Christoffersen har argumentert godt for at Løgstrups universalisering av fordringen nettopp er et forsøk på å si at troen må ha en betydning for det verdslige livet. Troen kan ikke forskyves til det indre og private, men må vise seg i handling. Som Christoffersen påpeker, retter Løgstrups avvisning seg mot en spesifikt *kristelig* etikk, og avviser ikke at det er en sammenheng mellom tro og etikk. Sløk og tideververne avviste derimot en kristen etikk fordi de plasserte Gudsriket helt hinsidig og derfor avviste at kristentroen skulle ha noen praktisk betydning for det verdslige livet. *Den etiske fordring* opponerte mot dette synet. Løgstrup vil der understreke det etiske budskap i Jesu forkynnelse, og at dette var en formulering av den universelle, naturlige etikk, og at budskapet derfor ikke er noe som er henvist til en egen kristelig sfære av tilværelsen. Det nye Jesus bidrar med, er å si at fordringen kommer fra Gud, fordi den verden som er gitt oss med fordringen, er skapt av Gud. Dette betyr at det er en sammenheng mellom tro og gjerninger, men at kravet til gjerninger kommer forut for troen, fra selve tilværelsen.⁶⁸

2.4 Løgstrups metoder

Hansen beskriver Løgstrup som utpreget metodepragmatisk. Metode er for ham alltid underordnet sak og problem. Hans arbeidsmetode er blitt karakterisert som *copia*, med iakttagelses- og tankerikdom framfor systematikk.⁶⁹ Hansen beskriver at forfatterskapet ikke er systemtenkning og systembygging i klassisk forstand, men ”problemtenkning med en stor indre sammenheng”. Når forfatterskapet framstår som en helhetsanskuelse, er det fordi

⁶⁷ Christoffersen 2008a:130

⁶⁸ Christoffersen 2008b:171-174

⁶⁹ Hansen 1996:314

innfalllets betydning gir det en tilsynelatende helhetsanskuelse som ikke er intendert: Inspirert av Hans Lipps skiller Løgstrup mellom historisk og filosofisk sannhet. Den første er sannheten om noe, den siste er sannheten i noe, en ”opp-lysning” som avdekker det som ellers er skjult, ved at den filosofiske sannhet kommer som et innfall i opp-lysningen. Innfallssannhetens metode er den maieutiske; begrepet blir brukt likt som i de sokratiske dialoger: Innfallet bringer det allerede foreliggende opp til bevisst erkjennelse.⁷⁰ Løgstrups klart viktigste metode var likevel fenomenologien. I tillegg ville han gjenreise en vitenskapelige metafysikk som opposisjon mot den ontologiske restriksjon i modernitetens irreligiøse tilværelsesforståelse. Jeg vil her kort redegjøre for Løgstrups metoder før jeg i neste kapittel går videre til hans argumentasjon for at det radikale nestekjærlighetsbudet er det naturligste av alle bud.

2.4.1 Fenomenologi

Dan Zahavi beskriver fenomenologien som en av 1900-tallets dominerende filosofiske retninger og mener den kan betraktes som hjørnesteinen i kontinentalfilosofien, siden så godt som alle førende tysk-franske filosofer i forrige århundre har forholdt seg til den – enten ved å ta den i bruk eller ved å kritisere den. Edmund Husserl berømmes gjerne som fenomenologiens grunnlegger. Hans program *Zurück zu den Sachen selbst* – ”tilbake til tingene selv” – var en kritikk av et vitenskapssyn som opererte med en rasjonalitet der verden utelukkende kunne ses fra et tredjepersonsperspektiv.⁷¹ Den fenomenologiske undersøkelse går nødvendigvis fra det faktuelle til det essensielle. Men det essensielle er ikke et mål, men et middel for å forstå, begrepsliggjøre og artikulere vår faktiske eksistens. Språket står ikke i veien for verden, men hviler på vår før-språklige, perseptuelle kontakt med verden. Fenomenologien overskrider dermed den tradisjonelle distinksjon mellom erkjennelsesteori og ontologi. Verden fremtrer, og dens fremtredelsesstruktur er betinget og muliggjort av subjektet, som på sin side kun kan forstås i sin relasjon til verden.⁷²

En del av fenomenologiens vitenskapskritikk er at forholdet mellom livsverden og vitenskap er dynamisk: Vitenskapen er fundert på *livsverdenen* og synker etter hvert ned i den grunn den står på, etter hvert som teoretiske antagelser blir opptatt i den daglige praksis og så blir en del av livsverdenen. Livsverdenen er i fenomenologien den verden vi lever i, og som vi i

⁷⁰ Hansen 1996:300-302

⁷¹ Zahavi 2006:121-122

⁷² Zahavi 2006:126-131

dagligtalen tar for gitt. Det er den førvitenskapelige erfaringsverden som vi er fortrolige med og ikke stiller spørsmålstegn ved. Det er nettopp dette området av upåaktet fortrolighet som fenomenologien vil undersøke. Filosofen må distansere seg fra sin *væren-i-verden* for å kunne beskrive den. Dette er den *fenomenologiske reduksjon*.⁷³ Dette er også sentralt i Løgstrups fenomenologi. Han påpeker at de mest elementære fenomener i vår eksistens er de vi sist blir oppmerksomme på, og hans undersøkelser tar gjerne utgangspunkt i helt dagligdagse fenomener.⁷⁴

Karstein H. Hansen beskriver Løgstrups fenomenologi som *hermeneutisk-semantisk* og *interpersonal* og mener den har grunnleggende språklig karakter. Den er sterkt inspirert av Hans Lipps som, i motsetning til Husserls bevissthetsfenomenologi, tar utgangspunkt i den legemlige, driftsmessige og motivmessige side hos mennesket. Fenomenet er implisitt i språket, og tydet i det. Fenomenologisk analyse bygger ifølge Løgstrup på to forutsetninger: at det eksisterer noe felles i forholdet mellom det singulære og det universale, og at fenomenologisk metode har et gjenstandsområde *sui generis* i forhold til det empiriske. Ved å ta utgangspunkt i den før-vitenskapelige og umiddelbare erfaring av fenomenenes egenbetydning, hevder Løgstrup at en gjennom den umiddelbare fenomenerfaring har adgang til universet i dets éngangskarakter, det vil si før det vitenskapelige univers. Det er denne førvitenskapelige virkelighet, universets egen orden, som utgjør det sentrale innholdet i Løgstrups begrep om *universet*. Til og med *Den etiske Fordring* søker Løgstrup en komplimentaritet mellom fenomenologisk og vitenskapelig virkelighetsbeskrivelse. I den senere, metafysiske, delen av av forfatterskapet skjer det en forskyvning der den fenomenologiske analyse gis primat i forhold til den vitenskapelige beskrivelse av fenomenene.⁷⁵

2.4.2 Fenomenologisk metafysikk

Spørsmålet om hvorvidt Løgstrup skal leses som filosof eller teolog står fortsatt til strid. Blant hans tilhengere finnes både dem som tilslutter seg Løgstrups livsfilosofiske prosjekt, men tar avstand fra hans metafysiske prosjekt, og dem som leser og forstår forfatterskapet i lys av Løgstrups kristologi.⁷⁶ Jeg mener man overser et vesentlig utgangspunkt for Løgstrups

⁷³ Zahavi 2006:134-137

⁷⁴ Løgstrup 1966:26

⁷⁵ Hansen 1996:304-312

⁷⁶ Gregersen 2005:162-163

empiriske analyser om man ikke tar de metafysiske aspektene med i bildet. Som Rabjerg påpeker, går Løgstrup selvsagt ikke forutsetningsløst til verks i sine fenomenologiske analyser. Han utfører dem hele tiden på bakgrunn av en forutsatt antagelse om at verden er skapt og skjenket den enkelte som gave. Løgstrup arbeider altså hermeneutisk ut fra en religiøs forforståelse.⁷⁷ Dette er noe Løgstrup kritiseres for, blant annet av den norske filosofen Harald Grimen, som mener Løgstrups tenkning er et forsøk på å identifisere fenomener som samsvarer med den kristne nestekjærlighetstanken, og at hans moralske vurderinger ikke kan godtas om man ikke er kristen av stamme tapping som Løgstrup.⁷⁸ Denne kritikken kommer jeg tilbake til i oppgavens fjerde del.

Som nevnt mener Løgstrup også den kritiske rasjonalisme overser vesentlige trekk ved tilværelsen, eksemplifisert ved fenomenet ”medfølelse”. Derfor vil Løgstrup benytte en fenomenologisk metafysikk for å kunne analysere fenomener som medfølelsen. Men kan man bedrive metafysikk på rent filosofisk grunnlag, uten å havne i religionen? Løgstrup mener man kan det. Akkurat som kravene til etterprøving og troen på de positive vitenskapers ubesudlethet har endret seg, har også metafysikken endret seg, sier Løgstrup. Tidligere metafysikk befant seg i *forlengelsen* av den vitenskapelige erkjennelse. Den fenomenologiske metafysikk Løgstrup begir seg inn på, mener han selv er av en annen art. Den presser seg fram innenfra, fra tilværelsens egne fenomener og problemer.⁷⁹ Løgstrup argumenterer derfor for å underlegge metafysikken en vitenskapelig metode, og sette grensen for vitenskap mellom metafysikk og religion – ikke mellom empiri og metafysikk. Slutningen fra empiri til metafysikk er en analytisk dom i form av en *konsentrasjon*, der ett enkelt trekk – i tilfellet med livsytringene deres ubetingethet – trer inn i sentrum for oppmerksomheten. Den analytiske dom prøves ikke på om den motsies av en annen dom, men den prøves på om den kan unngå selvmotsigelse.⁸⁰ Overgangen fra filosofisk til religiøs metafysikk skjer ifølge Løgstrup først ved en overgang fra konstateringen av at universet angår oss, til spørsmålet om hvorvidt vi angår universet. Denne overgangen er en annen enn den fra empiri til metafysikk. Slutningen fra metafysikk til religion er en tydning i form av en syntese der fantasien er

⁷⁷ Rabjerg 2008:54

⁷⁸ Grimen 2009:22-23

⁷⁹ Løgstrup 2003:222-224

⁸⁰ Løgstrup 2003:205-211

virksom i symboldannelsen. I den religiøse tydning er framgangsmåten ikke analytisk, men syntetisk.⁸¹

Når Løgstrup vil gjenreise metafysikken, vil han utfordre en tilværelsesforståelse som tillegger *historien* den betydning for vår gjøren og laden som burde tillegges *universet*. Dette gjør vi fordi den skikkelse universets vilkår har for oss, har den fått fra vår historiske kultur. Derfor tror vi at universet er til for historiens skyld, mens det i virkeligheten forholder seg motsatt.⁸² Dette kommer jeg nærmere inn på i kapittel 3.1.2.

⁸¹ Løgstrup 2003:211-216

⁸² Løgstrup 2003:177-178

3 Det naturligste av alle bud

Jeg har til nå redegjort for at Løgstrup mente etikkens jordsmonn måtte være tilværelsen selv, ikke metanormer vi selv konstruerer. Jeg har også tegnet opp Løgstrups modernitetskritikk og redegjort for de metoder han selv benyttet seg av for å konstruere sitt alternativ. Jeg vil nå bevege meg videre til de positivt utlagte alternativer Løgstrup stadig utviklet.

En grunntanke i den ontologiske etikk er at tilværelsen selv gir en fordring for hvordan vi skal leve og handle. Løgstrup mener den etiske fordringen som er nedlagt i tilværelsen samsvarer med kristendommens radikale nestekjærlighetsbud, som dermed er det naturligste av alle bud.⁸³ Jeg har valgt å sortere Løgstrups argumentasjon for nestekjærlighetsbudets naturlige primat i tre kategorier: To ontologiske begrunnelser som tar utgangspunkt i tilværelsens karakter av å være resultatet av en *skapelse*, og i *interdependesen* som den skapte tilværelsens grunnvilkår. En fenomenologisk begrunnelse som tar utgangspunkt i de fenomener i tilværelsen som Løgstrup etter hvert kalte *livsytringer*. Og en antropologisk begrunnelse som innebærer at Løgstrup hevder menneskets har en grunnleggende egoistisk natur – og at nettopp dette gjør nestekjærlighetsbudet til det naturligste bud.

Min sortering av argumentasjonene innebærer en regionalisering som gir en viss risiko for at helheten i Løgstrups resonnement blir uklart, ettersom alle argumentasjonene henger sammen og delvis både overlapper og forklarer hverandre. Skapelsestanken gir et bestemt innhold til den fordringen som følger av interdependensen. Livsytringene er et direkte produkt av skapelsen – samtidig som de også peker tilbake på og belegger skapelsestanken. Det antropologiske argumentet lener seg også på livsytringene, samtidig som livsytringene og deres motsats, de kretsende tankefølelsene, tas inn i Løgstrups antropologi. Denne helhetsanskuelsen kan det være nyttig å ha i bakhodet i gjennomgangen av argumentasjonene, og jeg vil påpeke sammenhengene underveis.

3.1 Ontologisk begrunnelse: Skapelse og interdependens

Skapelsesteologien er et underliggende element i hele Løgstrups forfatterskap. Niels Henrik Gregersen har omtalt Løgstrups arbeider som en "luthersk-grundvigsk skapelsesteologi, lutret gjennom det 20. århundredes sekulariseringsbevidsthed." Han gir Løgstrup æren for å ha gitt liv til strømmingen som kalles "skandinavisk skapelsesteologi", og som fra 1960-tallet ble særlig

⁸³ Løgstrup 1976:19; Løgstrup 1997:21

utviklet av Løgstrup og Gustaf Wingren.⁸⁴ Jan-Olav Henriksen beskriver den skandinaviske skapelsesteologien som sterkt luthersk-inspirert og særlig kjennetegnet ved utgangspunktet om at alle mennesker – troende eller ikketroende – er skapt i Guds bilde. Gjennom skapelsen finnes det et ubrytelig bånd mellom Gud og mennesker som ikke oppløses ved ikke-tro. Det innebærer at mennesker utfører Guds vilje i verden når de handler i kjærlighet og solidaritet med hverandre, og når de utøver sitt kall i sitt verdslige og samfunnsnyttige arbeid, uten at handlingene eller arbeidet er religiøst begrunnet.⁸⁵

Niels Thomassen påpeker at tanken om at livet er en gave mennesket mottar er en grunnleggende forutsetning i Løgstrups etikk og tolkning av menneskelig samvær i hele forfatterskapet: Den etiske fordringen er gitt med livet selv, men livet har den enkelte ikke gitt seg selv. Men denne grunnleggende forutsetningen blir først utlagt tydelig i Løgstrups religionsfilosofiske verk *Skabelse og tilintetgørelse* fra 1978.⁸⁶

Skapelsestanken innebærer også at tilværelsen er skapt og ordnet på en måte som innebærer at vi alltid utøver makt overfor hverandre. Dette omtaler Løgstrup som interdependensen. Dette tar jeg opp i kapittel 3.1.4, etter å ha gjennomgått skapelsestankens rolle som ontologisk begrunnelse for den naturlige etikk.

3.1.1 Skapelse som filosofisk mulighet

Løgstrup betegner den modernitetens rådende ontologi som anti-metafysisk og irreligiøs. Den som forfekter metafysiske overbevisninger har derfor ”selvfølgeligheten imod sig”.⁸⁷ Løgstrup forsøker i *Skabelse og tilintetgørelse* å rikke ved selvfølgeligheten gjennom å underlegge spørsmålet om verden er skapt eller tilfeldig en filosofisk behandling der spørsmålet settes opp som en antinomi som skal vise at den irreligiøse ontologi ikke er en mer logisk posisjon enn den religiøse.

Løgstrup går i rette med Nietzsches ”negative gudsbevis”, som er en variant av teodicéproblemet: En god Gud som kjenner sannheten ville ikke holdt denne skjult for menneskene som var avhengige av den for å vinne frelsen. Så når Guds eksistens ikke er innlysende for menneskene, er dette Guds skyld. Løgstrup begynner med å gi Nietzsche rett i

⁸⁴ Gregersen 2005:162

⁸⁵ Henriksen 2007:178-179

⁸⁶ Thomassen 1997:7

⁸⁷ Løgstrup 2003:222

at den religiøse ontologi inneholder motsigelser: For det første en motsigelse i synet på forholdet mellom væren og makt, ettersom den sier at makten samtidig er allestedsnærværende i alt som er til og forskjellig fra alt som er til. Også en annen motsigelse kommer til: Makten er sterkere enn tilintetgjørelsen, i og med at den holder tilintetgjørelsen fra det værende. Men har den evige makt makt til å holde tilintetgjørelsen på avstand, har den makt til å gjøre det evig. Når den ikke gjør dét, betyr det at den er inneforstått med tilintetgjørelsen. Så skapelsestanken lar seg ikke forklare logisk. Men det gjelder ifølge Løgstrup også den irreligiøse ontologi. For heller ikke den går fri av motsigelsene: Den forstår universet som stumt, blindt, døvt, bevisstløst og ufølsomt, med en væren som adskiller seg fullstendig fra vår. Innen dens ontologi er tanken om at vi vedkommer universet meningsløs. Vår forståelse, fortolkning og fantasi hører til en virkelighet som ikke har noe med universets virkelighet å gjøre. Men hvis vi ikke angår universet, fordi universets væren er *toto genere* forskjellig fra vår og mangler forståelse, erkjennelse, ansvarlighet og lidelse – da har universet skapt vesener som ikke har noenting felles med universets væren.⁸⁸

Etter å ha slått fast at verken den religiøse eller den irreligiøse ontologi lar seg forklare logisk, setter Løgstrup opp den motsatte tese til Nietzsches negative gudsbevis: ”Af alt hvad der er klart og indlysende, er der intet, der er så klart og indlysende som Guds eksistens og hensigt. Var Gud ikke til, ville intet være til”.⁸⁹ Mot teodicéproblemet setter Løgstrup opp en *nihilodicé*: Den som forklarer universet som skapt, blir avkrevd svar på hvor lidelsen og ulykken stammer fra. Men da må også den som forklarer universet som tomt og meningsløst avkreves svar på hvor gleden og opplevelsen kommer fra.⁹⁰ Verken den religiøse eller den irreligiøse ontologi forklarer altså tilværelsen tilfredsstillende. Selv om vi av vane forholder oss selvfølgelig irreligiøst til tilværelsen, er dette et like paradoksalt standpunkt som skapelsestanken. Dermed har Løgstrup åpnet for skapelsestanken som filosofisk mulighet.

Når Løgstrup positivt utlegger den filosofiske skapelsestanken, er det ikke primært en tanke om *creatio ex nihilo*, men en tanke om kontinuerlig skapelse, en *creatio continua*. Skapelsen innebærer at tilværelsen – i hvert eneste øyeblikk – holdes oppe av en makt som er annerledes enn væren som vi kjenner den. Dette begrunner Løgstrup i et resonnement som begynner med tanken om intetheten og forgjengeligheten. Liv er utsatt død. Væren er utsatt tilintetgjørelse. Alt som er til, forgår. Det gjelder menneskelivet, det gjelder tingene, og det gjelder det

⁸⁸ Løgstrup 2003:217-220

⁸⁹ Løgstrup 2003:79

⁹⁰ Løgstrup 2003:225

univers vi lever i.⁹¹ Tar vi innover oss universets vilkår for vår tilværelse, finner vi umiddelbart at tilintetgjørelsen og intetheten er et av vilkårene. Tilintetgjørelsen og døden er til stede i alt værende, og ingenting har noen gang blitt til uten å være underlagt tilintetgjørelsen. Tanken om intetheten er først fullført med tanken om at alt som er til skapes så lenge det er til. Så hva er det som utsetter tilintetgjørelsen og døden? Det gjør ifølge Løgstrup en makt som samtidig er til stede i og forskjellig fra det levende og værende. For erfaringen om at det gitte er til for en begrenset tid må innebære at makten som holder det gitte i væren er forskjellig fra det værende. Videre derfra blir spørsmålet hva denne forskjelligheten innebærer, og hva den ikke innebærer. Det ligger i forskjelligheten at makten ikke er avhengig av noe værende. Den er til *av seg selv*, og er derfor evig.⁹² Dette er *den metafysiske trefoldighet*: tilintetgjørelse, væren og makt. Det kristne navnet på denne skapermakten, er Gud. Så lenge noe er til, er det til fordi Gud holder det unna intetheten, inntil Gud overgir det til intetheten.⁹³

Løgstrup avviser han argumentasjon for skapelsestankens filosofiske mulighet er et forsøk på gudsbevis og sier at gudsbevis er en selvmotsigelse, da bevisførselen i seg selv krever at opphavet til ytringen ikke er Gud, men mennesket.⁹⁴ Jeg mener likevel resonnementet bak skapelsestanken ligner påfallende på Descartes' variant av det ontologiske gudsbevis, og at dette har betydning for hvilket gudsbegrep som er innbefattet i Løgstrups skapelsestanke. Hans Hauge har utlagt Løgstrups gudsbegrep som kartesisk, forstått som at Gud er dét vi ikke har diktet opp.⁹⁵ Dette er en lesning jeg slutter meg til. I kapittelet om livsytringene (3.2), vil jeg komme inn på hvordan denne måten å tenke om skaperguden forplanter seg til tanken om livet-i-seg-selv, som medfører at livsytringsbegrepet lanseres for å identifisere faktiske fenomener i tilværelsen som er upåvirket av den menneskelige bearbeidelse i erkjennelsen.

Løgstrups utlegning av skapelsen som filosofisk mulighet gjør det rimelig å plassere ham kirkehistorisk også innen tradisjonen som omtales som *credo ut intelligam* – ”jeg tror for jeg kan forstå”. Dette er en rasjonell tilnærming til, og begrunnelse for, troen som ikke minst var tydelig i middelalderens skolastikk. Motsatsen er *credo quia absurdum* – ”jeg tror for det er absurd” – som vektlegger det paradoksale forhold mellom Gud og menneske.⁹⁶ Disse to

⁹¹ Løgstrup 2003:37

⁹² Løgstrup 2003:176-178

⁹³ Løgstrup 2003:58-59;176-178

⁹⁴ Løgstrup 2003:216

⁹⁵ Hauge 1992:378-382

⁹⁶ Waaler & Tolstrup 2004:50

tradisjonene gir en god forståelseshorisont for Løgstrups polemikk mot Kierkegaard som jeg tar opp i kapittel 3.2. Jeg kommer også tilbake til disse perspektivene i kapittel 8.3.2, der jeg tar opp Foucaults utlegning av vestens to former for etikk.

3.1.2 Menneskets plass i skapelsen

Løgstrup mener altså at mennesket lever i evig mottagelse, og vi står derfor i skyld til tilværelsen. Dette gjør skapelsestanken til et argument for nestekjærlighetsbudets naturlighet. Men den moderne, irreligiøse ontologi hindrer oss ifølge Løgstrup å se dette aspektet ved tilværelsen. Han mener den moderne ontologi inneholder en *totalillusjon*: Vi vet at vi skal dø og at vi lever på tilintetgjørelsens vilkår, men likevel tenker og handler vi som om tilværelsen var evig. Derfor overser vi at alt består takket være en makt som holder tilintetgjørelsen på avstand. Det som får oss til å glemme tilintetgjørelsen, får oss til å glemme makten. Vi tenker, føler og handler også som om vi selv var makten til å være til i vår egen tilværelse – som om vi skyldte oss selv vår tilværelse.⁹⁷

Bakgrunnen for totalillusjonene mener Løgstrup ligger i at vi bare ser universet som vår omgivelse, og glemmer at det også er vårt *opphav*. Det er derfor vi tillegger historien betydning som egentlig bør tilskrives universet, som jeg har nevnt blant årsakene til Løgstrups ønske om å gjenreise metafysikken. Universet er ikke vårt opphav bare i historisk, men også i present forstand. Ved åndedrett og stoffskifte er vi en del av naturens kretsløp, og med våre sanser er vi innkapslet i universet. Men i moderniteten dissosieres verden ifølge Løgstrup fra sin opprinnelse. Gud rykkes bort i en ”stadig mere hinsides hinsidighet”. Tankens tilbakeføring til Gud erstattes med en tilbakeføring til bevisstheten, som i seg selv blir en grunnleggende instans. Det innebærer at universet betraktes ensidig fra menneskets tilværelse, og vi overser den rolle innkapslingen i naturen og universet spiller for vår tilværelse.⁹⁸

En praktisk konsekvens av dette er for Løgstrup at vi overser naturens egenverdi. Han mener vi er nødt til, og har rett til, å utnytte naturen for å overleve. Men dette medfører risiko for at vi ødelegger naturen og trækker over grensene for dens bæreevne. Dette gjør vi i dumhet – men også i *skamløshet*. Skamløsheten trer inn når det ikke lenger er samsvar mellom mål og middel i omgangen med naturen, når vil tilintetgjør den som om det var utbetydelig om den

⁹⁷ Løgstrup 2003:73-78

⁹⁸ Løgstrup 1984:11-15

eksisterte eller ikke. Skamløsheten viser seg også når argumentet for å holde igjen på naturutnyttelsen bare er å hindre en uthuling av menneskets livsgrunnlag.⁹⁹

3.1.3 Skaperverket og Gudsriket

Løgstrup mener man kan forstå makten til å være til i alt som er til som guddommelig uten at det nødvendigvis innebærer at den er omnipotent. Ved at den ikke er underlagt tilintetgjørelsen er den evig. Men evig betyr ikke nødvendigvis uforanderlig. Tanken om en personlig Gud gir seg nettopp av en tanke der guddommeligheten holdes fri fra tanken om omnipotens, og evigheten holdes fri fra tanken om uforanderlighet.¹⁰⁰ I *Skabelse og tilintetgjørelse* søker Løgstrup å sammenholde sin skapelsesteologi med teodicé-problemet: Tilværelsen inneholder ondskap og tilintetgjørelse som ikke stammer fra mennesket. Hvordan henger dette sammen med tanken om Gud som Skaper og Jesu forkynnelse av kjærligheten? Løgstrup kommer til at Gud er en annen i sitt skaperverk enn i sin frelsesgjerning. Dette bryter med postulatet om Guds uforanderlighet. Men Løgstrup mener det gir mening i lys av den metafysiske trefoldighet, som sier at Gud er historiens gud, og derfor tilstede i foranderligheten som en tilintetgjørende makt.¹⁰¹ Skaperen har koblet utfoldelse og nedbrytning sammen i sitt skaperverk.¹⁰² Dermed er det en avgrunn mellom Gudsriket og skaperverket, selv om de begge er skapt av den samme makt. I skaperverket råder grusomheten og tilintetgjørelsen. I Gudsriket råder godheten og evigheten. Denne avgrunnen er så stor at vi ikke kan forstå Gudsriket ved å studere skaperverket. Det kan bare tros, gjennom forkynnelsen. Og den kristne tro er troen på at skaperverket ikke er Guds siste ord og gjerning.¹⁰³ Men skaperverket og Gudsrikets felles opphav gir dem likevel så store likheter at vi kan kjenne både godheten og evigheten fra skaperverket. Vi kjenner godheten fra livsytringene. Vi kjenner evigheten fra det forhold at vi kun kjenner tiden i en oppstand mot den. Gjennom motstanden mot intetheten kjenner vi forestillingen om evigheten.¹⁰⁴

Her underbygger Løgstrup sin opposisjon mot pietismen og tidehververnes irreligiøst ontologiske teologi. Jeg vil også påpeke at Løgstrup her viser en antroposentrisk tendens i sin etikk. Til tross for motstanden mot en ontologi som plasserer mennesket i Guds sted, er

⁹⁹ Løgstrup 1984:53-55

¹⁰⁰ Løgstrup 2003:216-219

¹⁰¹ Løgstrup 2003:257-258

¹⁰² Løgstrup 2003:229

¹⁰³ Løgstrup 2003:229

¹⁰⁴ Løgstrup 2003:234

Løgstrups etikk antroposentrisk ved at hans etikk dreier seg om hva som påligger eller er godt for mennesket. Dette kan tydeliggjøres ved å sammenligne Løgstrup med den reformerte teologen James M. Gustafsons *Ethics from a Theocentric Perspective*. Gustafsons utgangspunkt er på mange måter analogt med Løgstrups: Han søker en etikk som gir seg fra menneskets gitte tilværelse og troen på at denne tilværelsen skyldes en skapende Gud. Men han diskuterer forestillingen om mennesket som alle tings målestokk i lys av astrofysiske innsikter om universets opprinnelse og varighet, og de kjemiske og biologiske forutsetningene for liv. Disse innsiktene viser at planeten og universet eksisterte lenge før mennesket trådte fram fra dets utvikling og vil fortsette å eksistere lenge etter at mennesket er forsvunnet. Armageddon vil ikke være verdens ende. Vårt nærsynte fokus på mennesket skaper en forvrengning av vår posisjon og rolle i tilværelsen, ved at vi gjør mennesket til subjekt og objekt for det gode. Gustafsons alternativ er en teosentrisk etikk som ”lar Gud være Gud”.¹⁰⁵ Det faste holdepunkt i utviklingen av etikken er ifølge Gustafson i det rette forhold til Gud og omgivelsene: “God in relation to man and the world is an appropriate center of gravity; orientation to God will govern the heart in a way nearer to what human life is meant to be”.¹⁰⁶ Gjennom denne tilnærmingen konkluderer Gustafson med at ”God does not exist simply for the service of man; man exists for the service of God”.¹⁰⁷ Løgstrups postulerer Guds foranderlighet ved å holde *hva som er godt for mennesket* som det faste punkt som Gud beveger seg rundt. Jeg mener ikke dette nødvendigvis er galt, men det viser en antroposentrisme som et selvfølgelig premiss i Løgstrups tenkning. Når vi kommer til Foucault, vil vi se at han mener dette er naturlig, ettersom Løgstrup, i tråd med modernitetens kunnskapsregime, ser mennesket som en *empirisk-transcendental dublett* (8.2).

3.1.4 Skapelsestankens konsekvenser

Det vesentlige ved skapelsestanken hos Løgstrup er ikke skapermakten per se, men hva det innebærer for oss at vi er skapt. Skapelsestanken innebærer at tilværelsen er definitiv i seg selv. Den har form og skikkelse og grenser som må respekteres. Vi er ofte i stand til å overskride de grenser tilværelsen selv har satt – men ikke uten å ødelegge tingene og livet om oss og i oss.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Gustafson 1983:82-84

¹⁰⁶ Gustafson 1983:314

¹⁰⁷ Gustafson 1983:342

¹⁰⁸ Løgstrup 2003:141

Hansen skriver at når Løgstrup i disputasen beveger seg fra erkjennelsesteoretiske problemstillinger til etikken, er det fordi transcendentalfilosofiens forutsetning om at livet mangler skikkelse har etiske implikasjoner. Løgstrup overtar transcendentalfilosofiens forståelse av erkjennelse som skikkelsesdannelse, men uten å akseptere dens livsforståelse: Livet ytrer seg ikke formløst, men i forskjellige livsytringers skikkelse. Transcendentalfilosofiens radikale og absolutte skille mellom natur og kultur relativiseres ved at Løgstrup innfører en tredje kategori ”Livet i sig selv”. Dette er livet slik det er forut for, og bortsett fra, den destruksjon av livet som finnes på det sosiale og kulturelle plan.¹⁰⁹

Den skapelsesteologiske kategorien ”Livet i sig selv” brukes ikke eksplisitt i den midtre og senere forfatterskapet. Men implisitt er det med, som beskrivelse av den sfære av tilværelsen som befinner seg forut for vår kulturelle og menneskelige bearbeidelse av dem, i tilværelsen som den er som skapt. ”Godheten” tilhører denne sfæren, ettersom godheten ikke kommer fra oss, men er det som opprettholder tilværelsen til tross for vår destruksjon av den.¹¹⁰ I den midtre delen av forfatterskapet gjenfinnes ikke denne sfæren i konkrete fenomener. I *Den etiske fordring* skriver Løgstrup at mistilliten ikke er jevnbyrdig med tilliten, men at den er *fravær* av tillit, den er tillitens *deficiente modus*.¹¹¹ I det senere forfatterskapet finnes denne sfæren som konkrete fenomener – i livsytringene, som ”udspringer af den magt til at være til, som vi ikke selv er, men som er os nærmere end vi er os selv”¹¹². Gjennom hele forfatterskapet finnes en forutsetning om at en religiøs forståelse av Jesu liv innebærer at det er det eneste liv som er levd i tråd med livet som det er i seg selv, som skapt.¹¹³ Som en samlebetegnelse for den sfæren av tilværelsen som omfatter livet som det er som skapt og i seg selv, forut for den menneskelige og kulturelle bearbeidelse, vil jeg i det videre bruke begrepet *livet-i-seg-selv*.

Med tanken om livet-i-seg-selv åpner Løgstrup for å begrunne etikken ontologisk ved å si at det gode har ontologisk primat i forhold til det onde: Tilværelsen selv lærer oss forskjellen på godt og ondt. Det gode fremmer tilværelse, mens det onde ødelegger tilværelse. Men godheten er ikke menneskets egen bedrift. Den skyldes skapermakten, ”makten til å være til”.¹¹⁴ Dette åpner også for en påstand om at beveggrunnen for våre onde handlinger

¹⁰⁹ Hansen 1996:175-177

¹¹⁰ Løgstrup 2005:25

¹¹¹ Løgstrup 1966:28

¹¹² Løgstrup 2003:90

¹¹³ Hansen 1996:122; Løgstrup 1966:237; Løgstrup 2005:24; Løgstrup 2003:232

¹¹⁴ Løgstrup 2005:25

stammer fra vår natur, mens beveggrunnene for de gode handlinger er uttrykk for livet-i-seg-selv. Dette kommer jeg tilbake til i behandlingen av Løgstrups fenomenologiske og antropologiske begrunnelser for hvorfor nestekjærlighetsbudet er det naturligste av alle bud. Før det skal jeg behandle Løgstrups andre ontologiske begrunnelse, nemlig at vårt liv er skapt på en måte som gjør oss gjensidig avhengige av hverandre. Vi lever i *interdependens*.

3.1.5 Interdependens

Ifølge Løgstrup er vi skapt til gjensidighet. Vi lever ”med og mod hinanden”.¹¹⁵ Den enkelte har aldri noe med et annet menneske å gjøre uten at hun holder noen av den annens liv i sin hånd. Det kan være nesten forsvinnende lite, som at man bidrar til å styrke eller svekke en sinnsstemning hos den andre. Men det kan også være så avgjørende at det er opp til den enkelte om den annens liv lykkes eller ikke.¹¹⁶ Denne gjensidige avhengigheten kaller Løgstrup i sitt senere forfatterskap *interdependensen*. Vår tilværelse er ifølge Løgstrup aldri i ett eneste øyeblikk uavhengig av andre mennesker. De er med oss i handlinger eller i fantasier. Et menneske kan bryte med familie og venner, men menneskets hukommelse holder det likevel fast i avhengigheten, som nå kan arte seg som bitterhet, hat eller nag. Et menneske kan bryte sosialt – og til og med psykisk – med et miljø, men da kommer det nye miljøer, nye mennesker til. En så elementær ting som vårt utgangspunkt som språklige vesener gjør oss evig avhengige av andre.¹¹⁷

Løgstrup sier altså mennesket lever i evig mottagelse og vi derfor står i skyld til tilværelsen. Og siden vår tilværelse er skapt på en måte som gjør oss gjensidig avhengige av hverandre, blir forholdet til nesten stedet der skylden kan utøves. Derfor er vi underlagt en evig fordring om å elske nesten som oss selv – uten at vi har rett til å stille motkrav om å få kjærlighet tilbake. Derfor blir fordringen tilværelsen gir oss ensidig og radikal.¹¹⁸ Fordringen lyder: ”Den magt, som interdependensen girer dig over et andet menneske, skal du bruge til dets bedste”¹¹⁹. Fordringen i tilværelsen er ifølge Løgstrup ikke en regel om å gjøre gjengjeld. Tvert imot forlanger den at vi empatisk fantasierer oss til hvordan vi skulle ønske det ble

¹¹⁵ Løgstrup 2003:87

¹¹⁶ Løgstrup 1966:25

¹¹⁷ Løgstrup 1976:116-117

¹¹⁸ Løgstrup 1966:134-135

¹¹⁹ Løgstrup 1997:23

handlet mot oss om vi var i nestens sted – for så å handle deretter. Fordringen er altså så radikal som den kan få blitt.¹²⁰

Et kjerneproblem med den irreligiøse ontologi er for Løgstrup at den ser verden som en tilfeldighet, og dermed undergraver tilværelsens karakter av gave. Dermed undergraver den også det radikale ansvaret overfor nesten som interdependensen stiller oss under. Uten skapelsestanken kan fordringen ikke forsvares som ensidig og radikal. Med den irreligiøse ontologi vil fordringen som gir seg av interdependensen være gjensidighet. Ensidigheten forutsetter en makt som har skjenket den enkelte hennes tilværelse og verden, og som samtidig melder seg som fordringenes instans.¹²¹

Samtidig som skapelsestanken forsvinner fra ontologien, forsvinner interdependensen fra det moderne mennesket synsfelt. Her trekker Løgstrup igjen en linje tilbake til Kant og hans innflytelse over det 19.århundres idealistiske etikk, der grunnlaget var respekten for det annet menneskes selvstendighet. Den nykantianske, idealistiske etikks dyrking av den andres uavhengighet ble brukt til å legitimere egen selv-dannelse og endte i personlighetsdyrkelse. Forestillingen var at hvert menneske var en egen verden, som de andre befant seg på utsiden av.¹²² Dermed mener Løgstrup menneskets autonomi, ikke interdependensen, blir det grunnleggende trekk i antropologien. Og det fører til en blindhet overfor at interdependensen som ontologisk grunnvilkår gir innhold til den etiske fordring vi er underlagt. At livet, som det er skapt og gitt oss, setter oss overfor kun to alternativer: Enten å ta vare på den annens liv, eller å ødelegge det.¹²³

Til og med *Den etiske fordring* sier Løgstrup at den ontologiske fordringen om å ivareta nestens liv sier verken mer eller mindre enn akkurat dét. Det er opp til den enkelte i hver enkelt situasjon å avgjøre hvordan dette best gjøres. I møtet med de empiriske situasjoner brytes fordringen ”som gjennom prismer” mot alle relasjoner vi møter hverandre i – om det er som ektefeller, som foreldre og barn, som lærer og elev, som arbeidskjøper og arbeidsselger eller hva det måtte være – siden alle relasjoner er former av den interdependens fordringen henter sitt innhold fra.¹²⁴ Relasjonene hjelper fordringen siden de er situasjoner der hver enkelt, uforskyldt, bærer noe av den annens liv i sine hender. Fordringen brytes også gjennom

¹²⁰ Løgstrup 1976:19

¹²¹ Løgstrup 1966:192-195

¹²² Løgstrup 1966:33

¹²³ Løgstrup 1966:25-28

¹²⁴ Løgstrup 1966:124; Løgstrup 1997:20

den enkeltes situasjon og den enkeltes natur. Men vår natur står imot fordringen. At vi har den annens liv i våre hender, bruker vi til å utnytte den annen. Kort sagt: Fordringen hjelpes på vei av relasjonene, og hindres av vår natur. Løgstrup omtaler dette som Luthers kalletikk i en moderne språkdrakt.¹²⁵

Fram til og med *Den etiske fordring* (1956) mener Løgstrup at fordringen er uoppfyllelig. Han mener den naturlige kjærligheten og tilliten som han beskriver er hypostaseringer, som han mener er en nødvendighet i etikken.¹²⁶ I *Opgjør med Kierkegaard* (1968) går Løgstrup tilbake på dette. Nå mener han fordringen er uoppfyllelig med *viljen*, men at den lar seg oppfylle *spontant* ved hjelp av livsytringene, som han nå mener er virkelige fenomener, og ikke hypostaseringer.¹²⁷ Dette er tema i kapittel 3.2. Jeg vil argumentere for at dette også innebærer at fordringen gis et konkret innhold utover ideen om å ivareta nestens liv. Da blir det et spørsmål om hvorvidt disse livsytringene – som fordringen – er førkulturelle fenomener, eller om det konkrete innholdet som legges inn i fordringen innebærer at Løgstrup kultiverer fordringen.

3.2 Fenomenologisk begrunnelse: Livsytringene

Livsytringene står sentralt i Løgstrups filosofi. Dette er grunnleggende fenomener i tilværelsen som Løgstrup mener å identifisere ved fenomenologisk analyse. De samsvarer både med fordringen og skapelsestanken og utgjør et kjernepunkt i den ontologiske begrunnelsen for etikken. De innebærer også en fortsettelse av kritikken av transcendentalfilosofien, eksistensialismen og modernitetens irreligiøse ontologi. Livsytringene Løgstrup identifiserer er impulser, affekter, følelser og tanker som ”kommer oss i forkjøpet”, som vi gripes av og som beveger oss til å handle. De stammer ikke fra oss, og de opptrer i harmoni med menneskelivets gitte vilkår og betingelser. Livsytringene er før-kulturelle fenomener og uttrykk for livet-i-seg-selv. Løgstrup eksemplifiserer livsytringene med blant annet tillit, oppriktighet og barmhjertighet, medfølelse og ”talens åpenhet”.¹²⁸

Livsytringene bærer vår tilværelse og gir innhold til våre innbyrdes forhold. Dette innebærer at livsytringene også kan forstås religiøst: Universet, fremmed for mennesket, bærer den menneskelige tilværelse og gir den mening gjennom førkulturelle fenomener vi ikke selv er

¹²⁵ Løgstrup 1966:124-125

¹²⁶ Løgstrup 1966:158

¹²⁷ Løgstrup 2005:122

¹²⁸ Løgstrup 1976:17; Løgstrup 1997:24; Løgstrup 2003:87-89

opphav til. Religiøst forstått springer livsytringene ut fra den evige og guddommelige makt som skaper oss.¹²⁹

3.2.1 Forløperne: Livslovene, øyeblikket og ubekymretheten

Begrepet livsytringer lanseres i *Opgjør med Kierkegaard* fra 1968. Men Hansen viser at kimen til begrepet er til stede gjennom hele forfatterskapet. I det tidlige forfatterskapet overlappes det av de skapelsesteologiske kategoriene ”livslovene”, ”øyeblikket” og ”ubekymretheten”, og i denne fasen er Jesus modell for begrepene. Grunnmønsteret for Løgstrups skildring av livsytringene finnes i disputasens beskrivelse av Jesu gjerninger som *autoteliske*. Jesu gjerninger er ikke midler for et mål utenfor seg selv og fullendes i øyeblikket uten motstand. Forskjellen fra disputasen til Løgstrups senere religionsfilosofi ligger i at fullbyrdelsesområdet utvides fra Jesu liv til det menneskelige liv.¹³⁰

”Livslovene” er uttrykk for den lutherske tanke om gudегitte ordninger for menneskelivet, for livet i kall og stand. Etter hvert oppgir Løgstrup dette begrepet fordi det ikke tilstrekkelig tar innover seg den kulturelle omskifteligheten i de sosiale normene. Men han fastholder at det må finnes noen konstanter i tilværelsen som er upåvirket av sosiale og kulturelle omstendigheter.¹³¹

Hansen skriver at ”Øyeblikket” utvikles som en skapelsesteologisk kategori i polemikk mot det Løgstrup omtaler som barthianismens ”teofani-kristologi”, og dens ”immanente Fornægtelse af Livet som skabt” som han også mener svekker forståelsen av Jesus som helt menneske. Som motsetning til den barthianske åpenbaringsteologi fastholder Løgstrup en skapelsesteologisk kristologi ut fra et erkjennelsesmessig motiv om at vi kun har erkjennende tilgang til begivenheter som utspiller seg innenfor det skapte menneskeliv. Øyeblikket kontrasteres mot tiden, der tiden er uttrykk for det menneskeskapte, mens øyeblikket er gitt ved Guds skapelse. ”Livets Øjeblikk” blir det punkt der livet skapes og gis, igjen og igjen. Men mennesket makter ikke å leve i mottagelse av skapelsen, så vi forvrenger livet som det er i seg selv og former det i vårt bilde. Det er kun Jesus som har levd i mottagelse, i tråd med livet slik det er som skapt. Jesu liv er utfoldelsen av det skapte liv. Og det er slik fordi Jesus levde i *ubekymretheten*. Alle vi vanlig dødelige glemmer øyeblikket og lever i

¹²⁹ Løgstrup 2003:87-89

¹³⁰ Hansen 1996:155-156

¹³¹ Hansen 1996:163-168; Jensen 2007a:84-88; Christoffersen 2008a:138

bekymringen, som forvandler livets øyeblikk til den kjedsommelige tid og hindrer oss i å oppleve det utrolige i ”Livets egen Nyhed i Øjeblikket”. Jesu liv i ubekymrheten omtales også som ”hans Livs selvfølgelige Ytringer”, og ”det *spontane* liv”. Spontaniteten er iboende i livet selv, og ikke et resultat av menneskets virksomhet. I de spontane gjerningene er mål og middel det samme. Om Jesu gjerninger sier Løgstrup at han utøver barmhjertighet mot den enkelte menneske, sammen med det i øyeblikket.¹³²

Jeg mener inspirasjonen fra Kierkegaard er tydelig i Løgstrups utvikling av øyeblikkscategorien som et møte mellom det tidlige og det evige, det menneskelige og det guddommelige. Særlig tydelig blir Kierkegaard-inspirasjonen ved at han setter opp den dialektiske motsetningen mellom ”Livets Øjeblik” og ”den kedsommelige Tid”.¹³³ Kierkegaard opererte med vane og kjedsommelighet som kjærlighetens og evighetens motstandere.¹³⁴ Men Hansen skriver at Løgstrup også er kritisk til Kierkegaards utlegninger av øyeblikket. Han mener Kierkegaards forestilling av øyeblikket som inkommensurabiliteten mellom tid og evighet ikke gir rom for en material innholdsbestemmelse av øyeblikket, og det kan derfor ikke romme menneskets frihet og den etiske fordring.¹³⁵ I *Opgør med Kierkegaard* har Løgstrup beveget seg til en direkte polemikk mot Kierkegaard, idet han omtaler Jesu liv som det eneste ikke-paradoksale liv.¹³⁶ Og til tross for den tidlige kierkegaardske inspirasjonen, er det altså i polemikk mot Kierkegaard begrepet ”livsytringer” lanseres. Jeg vil i kapittel 3.2.5 komme nærmere inn på denne bakgrunnen for livsytringsbegrepet og de konsekvenser jeg mener det får. Først vil jeg utlegge Løgstrups forståelse og bruk av begrepet.

3.2.2 Eksempler på livsytringer: Tillit og talens åpenhet

Tilliten er blant livsytringene Løgstrup oftest vender tilbake til. Han mener det hører med til menneskelivet at vi naturlig møter nesten med tillit. Det gjelder både når vi møter et menneske vi kjenner godt og når vi møter en fremmed. Som eksempel bruker Løgstrup i *Den etiske fordring* (før begrepet ”livsytringer” er lansert) en situasjon der vi kommer i snakk med en fremmed vi deler kupé med på toget, en vi aldri har møtt og ikke vet noen ting om. I løpet av samtalen der vi introduseres for hverandre, vil vi som utgangspunkt forvente at det den

¹³² Hansen 1996:120-125

¹³³ Hansen 1996:123

¹³⁴ Tjønneland 1996:75-78

¹³⁵ Hansen 1996:122-123

¹³⁶ Løgstrup 2005:23-24

fremmede forteller om seg selv er sant. Vi vil først fatte mistanke om at den andre lyver om hun eventuelt tyr til groteske overdrivelser eller ting vi logisk forstår ikke kan stemme.¹³⁷ Var det ikke sann, ville våre liv ifølge Løgstrup bli forkrøplete og ulevelige. Interdependensen vårt liv er skapt med gjør at livet ikke kan leves på annen måte enn at vi overgir oss til hverandre i utvist eller begjært tillit.¹³⁸ Løgstrup underbygger sin fenomenologiske analyse med barnepsykologi, som viser hvordan barnets liv for alltid kan bestemmes av voksnes adferd overfor det. Denne sårbarheten skyldes at barnet ennå ikke har lært å reservere seg, og at det derfor ikke er i stand til å nøyes med den forbeholdne tillit som voksne møter hverandre med, og som er en del av sosialiseringprosessen som kommer til på et senere tidspunkt.¹³⁹

Løgstrup avviser at tilliten er et uttrykk for en slutning, at vi går ut fra at nesten snakker sant fordi vårt erfaringsgrunnlag tilsier at det er overveiende sannsynlig. Han mener grunnlaget for en slik slutning ville være altfor uklart til å trekke en konklusjon. Løgstrup skiller derfor mellom de erfaringer vi gjør oss av de slutninger vi trekker, og det Husserl kalte *umiddelbare erfaringer*, som er noe annet enn både objektiv viten og sanselig iakttagelse. Tilliten til den andre sier, er en slik umiddelbar erfaring fordi den kommer forut for det som blir sagt.¹⁴⁰ Som umiddelbar erfaring er tilliten til den andres tale ikke egentlig en tillit til hva den andre sier, men til talen som fenomen. Det er en tillit til en annen livsytring, som er analog med tilliten, nemlig *talens åpenhet*. Talen får sin åpenhet av dens spontanitet. I sin umiddelbare form er talen rettet mot å tale sant, og det er i tillit til denne åpenheten vi umiddelbart tar den andres fortelling for å være sann.¹⁴¹

Løgstrup eksemplifiserer talens åpenhet med en kvinne som under krigen blir vekket av statspolitiet som leter etter hennes mann, som er aktiv i motstandsbevegelsen. Kvinnen vet selvsagt at hun ikke må røpe noe om hvor mannen befinner seg, eller at hun selv vet noe om hvor det er. Hun vet at deres oppdrag er å få henne til å snakke for å finne mannen og fengsle, torturere eller drepe ham. Likevel har hun hele tiden en tilbøyelighet til å komme på talefot med den vennligste av de to politimennene. Hun må uavbrutt jobbe med seg selv for å unngå å snakke sant. Men dette er ikke kvinnens skyld, mener Løgstrup. Det er en egenskap ved talen selv som gjør det vanskelig å lyve:

¹³⁷ Løgstrup 1966:17

¹³⁸ Løgstrup 1966:27-28

¹³⁹ Løgstrup 1966:24-25

¹⁴⁰ Løgstrup 2003:69-71

¹⁴¹ Løgstrup 1983c:106; Løgstrup 2003:71

Det er den elementære og definitive ejendommelighed, der er ved al tale som spontan livsytring, dens åbenhed. At tale er at tale ud. Det er ikke noget, som den enkelte gør talen til, det er den i forvejen, så at sige som anonym livsytring. Det er dens suverenitet, som vi giver os ind under i samme øjeblik vi giver os til at tale. (...) Den suveræne livsytring kommer os i forkøbet, vi gribes af den. Deri består spontaneiteten.¹⁴²

Talen får ikke sin åbenhed fra det talende individ, og ikke fra samfunnet, men fra talens eget vesen. Talens før-individuelle preg viser seg ytterligere ved at vi bare kan være løgnaktige ved hjelp av talens åbenhed. Å lyve er å fingere åpenhet, og løggen blir trodd fordi den andre har tillit til talens vesen som åpenhet.¹⁴³ Dette er et uttrykk for at livsytringene som er uttrykk for livet-i-seg-selv og er ontologisk gode, får en selvisk skikkelse i møte med vår natur. Vår natur suspenderer livsytringene. Løgstrup illustrerer dette i et nietzscheiansk inspirert resonnement om at mennesket er besatt av *vilje til erobring*. Denne viljen til erobring tar tilliten i sin tjeneste. Vi tar tilliten i bruk og anvender den som tillit til det vi ønsker å erobre. Og med det gjør vi det vi vil erobre til vår avgud, takket være spontaniteten i tilliten. Dette gjør vår vilje hensynsløs og ond. Men dette betyr ikke at ondskaper ligger i spontaniteten. For det er ikke tilliten i seg selv som er ond. Det blir den først av den forskyvning som erobrerviljen iverksetter. Det er vår vilje som er ond, og ondskaper ligger i at den lever på og utnytter godheten. Som del av den menneskelige tilværelse er tilliten mulighet – men den er en alltid realisert mulighet. Den er alltid realisert på én av to måter: Åpen eller forskjøvet ("forskudt"). Fra den åpne tilliten vet mennesket at ingen menneskelig tilværelse er mulig uten de andre. I den forskjøvede tilliten til erobringen blir de andre konkurrenter og fiender.¹⁴⁴

3.2.3 Livsytringens karakter: Spontanitet, suverenitet og radikalitet

Livsytringen er *spontan*. Løgstrup advarer mot at dette kan gi assosiasjoner til "et brusende, strømmende opvæld af liv". Men her er det ikke ment som en særskilt ekstatiske opplevelse. Spontan betyr her at det er noe mennesket gjør ifølge *fenomenets* egen natur og drift. Det mennesket gjør spontan, gjør det utvunget og uten baktanker. Barmhjertigheten er spontan fordi barmhjertigheten fremkalles av den tilstand nesten er i, uten at den barmhjertige søker å få gevinst av gjerningen.¹⁴⁵ Hansen skriver at Løgstrup allerede i 1939 utviklet innholdet i spontanitetsbegrepet ut fra *gavens vesen*: Det hører til handlingen "å gi" at den gjøres uten

¹⁴² Løgstrup 1976:17

¹⁴³ Løgstrup 1983c:115

¹⁴⁴ Løgstrup 1997:32-35

¹⁴⁵ Løgstrup 1976:18-19

baktanker, og dette konstituerer handlingen som spontan. Det spontane er sin egen årsak. Forståelsen av det spontane som *causa sui* begrunnes utfra skapelsestanken. Det spontane ved gaven er et grunnmønster for selve livet som skapt.¹⁴⁶ Til dette vil jeg også legge til at spontaniteten er en tydelig fortsettelse av tanken om ubekymretheten: Løgstrup sier livsytringen leder oppmerksomheten vekk fra seg selv og den enkelte som bærer dem, og over til nesten som livsytringen rettes mot. I livsytringen glemmer vi både den og oss selv og konsentrerer oss om å gjøre det livsytringen krever av oss. I det øyeblikk vi blir oppmerksomme på livsytringen, innbiller vi oss at den er vår egen, og da ødelegger vi den øyeblikkelig med vår egoisme. Dette viser at livsytringen ikke er vår. Religiøst forstått kommer den fra den makt til å være til i det som er til, som vi selv ikke er.¹⁴⁷

Livsytringen er *suveren*, i betydningen ubetinget eller absolutt. At den er suveren betyr ikke at den vinner fram – det gjør den slett ikke alltid. Suvereniteten ligger i at den ikke må begrunnes, unnskyldes eller forklares. Tillitens og barmhjertighetens berettigelse hviler i seg selv, i motsetning til mistilliten og ubarmhjertigheten.¹⁴⁸ Livsytringen er også suveren i den forstand at den ikke kan kompromises med. Livsytringen kan ikke anvendes, bare fullbyrdes i det den enkelte realiserer seg selv i den. I det øyeblikk den enkelte forsøker å anvende dem, utover å la seg gripe av dem i øyeblikket, ødelegges de. En tilgivelse på visse vilkår er ingen tilgivelse, men nye krav til den ”tilgitte”. En kalkulert tillit er egentlig en mistillit med visse forbehold.¹⁴⁹

Løgstrup kaller også livsytringen *radikal*, med tanke på at enhver baktanke er utelukket i livsytringen. Akkurat som fordringen i tilværelsen er radikal. Den etiske fordring kan bare lydes med de suverene livsytringene som overflødiggjør den.¹⁵⁰ I dette ligger det også en viktig forskyvning i forhold til det tidligere forfatterskapet, ettersom fordringen nå ikke lenger ses som uoppfyllelig, men noe som kan oppfylles så sant vi handler spontant i tråd med livet-i-seg-selv.

¹⁴⁶ Hansen 1996:154

¹⁴⁷ Løgstrup 2003:88-90

¹⁴⁸ Løgstrup 1997:24-25

¹⁴⁹ Løgstrup 2003:209-210

¹⁵⁰ Løgstrup 1997:24-25

3.2.4 Livsytring og norm

Selv om de spontane livsytringene spiller en viktig rolle i Løgstrups senere tenkning, mener Christoffersen at de ikke må overskygge et annet poeng som står sentralt både i *Den etiske fordring* og i forfatterskapet som helhet, nemlig at menneskelig samvær må iføres form og skikkelse. Det er hos Løgstrup ingen uforenelig motsetning mellom den tillitsfulle utlevering og tillitens konvensjonelle form, som beskytter oss mot egen og andres utlevering. Det dreier seg heller om motsetninger som balanserer hverandre.¹⁵¹

Løgstrup mener altså normene kan begrunnes enten i prinsippene eller fenomenene (1.3). Selv vil han begrunne normen i fenomenene. Han hevder livsytringen er det opprinnelige som normen er en formulering av. I de etisk avgjørende situasjoner er det ikke moralreglene vi retter oss etter. Når man fengsles av oppgaven, fortapes i arbeidet eller gir seg hen til samværet er det ikke tid og rom til å betenke moralen. Det er med etikken som med logikken: Mennesket tenker og resonnerer logisk – uten at det behøver å betenke logikkens regler for å gjøre det.¹⁵² Behovet for å formulere livsytringen i en norm oppstår når livsytringen i sin definitivitet utsettes for en krise fordi livsytringene er ubetingete, men handlingene er betingete.¹⁵³ Det er altså ikke sånn at prinsippene alltid allerede er der. De moralske prinsipper foranlediges av tvil og uenighet. Det betyr at det finnes moralsk erfaring og forståelse som ikke er til som prinsipper, men som vi på grunn av uenigheten er nødt til å få forankret i prinsipper.¹⁵⁴

I *Den etiske fordring* beskriver Løgstrup at vi alltid reserverer oss og gjør tilliten forbeholden. Dette tilsvarer at i det borgerlige liv stilles det ikke krav om ivaretagelse av nesten, men bare en hensynstagen som strekker seg så langt som skikk og bruk til enhver tid avkrever. Konvensjonen bidrar til en nedskrivning av tilliten og fordringen. Men de konvensjonelle former har også en nødvendig funksjon. I sin rene form ville livet bestått av omsorg for eller ødeleggelse av hverandre. Dette er et ansvar vi ikke kan bære. Derfor benytter vi oss av konvensjonen som en omgangsform som gjør våre liv levelige.¹⁵⁵ Fordringen gir ikke den svake part i maktforholdet noen beskyttelse, ettersom vi normalt ikke etterkommer fordringen. Når den enkelte likevel ikke er grenseløst prisgitt den andres utnyttelse, skyldes

¹⁵¹ Christoffersen 1999b:18

¹⁵² Løgstrup 1976:24-26

¹⁵³ Løgstrup 1983c:108-111

¹⁵⁴ Løgstrup 1976:39

¹⁵⁵ Løgstrup 1966:28-30

dette ifølge Løgstrup de rettslige, moralske og konvensjonelle normer. De beskytter oss og setter grenser for vår utnyttelse av hverandre fordi overtredelse av normene medfører sanksjoner.¹⁵⁶ Fordringen kan ikke lydes med normene, men normene gir veiledning til hvordan fordringen kan lydes, siden det er ”den intimeste forbindelse imellem dem”.¹⁵⁷ I essayet *Formløshedens tyranni* fra 1962 (altså mellom *Den etiske fordring* og *Opgør med Kierkegaard*) går Løgstrup til angrep på forestillingen om at form og konvensjon bare er begrensning og ufrihet. Formløsheten gir rom for utfoldelse av en tøylesløs frihet, men den er samtidig en forherdet intoleranse, som tvinger alle tilstedeværende inn i den samme formløsheten, og fører til at den enkelte kan realisere seg selv på den andres bekostning. Løgstrup hevder form og krav er en betingelse for spontanitet. Hvis spontanitet utelukket form, ville det ikke være noen forskjell på spontanitet og hemningsløshet: ”Forskellen mellom de ord og gerninger, der er spontane, og dem, der er blevet til i en stemningsrud eller i en patetisk eksplosion, er, at de spontane ord og gerninger har honorert en række formkrav”.¹⁵⁸

Løgstrup mener at bakenfor de verdslige normene, ligger alltid forskjellen mellom godt ondt. For moralen har ifølge Løgstrup to slags innhold, som korresponderer med Luthers skille mellom ”den naturlige lov” og ”den positive lov”. Moralens første innhold er det absolutte, som er gitt med forskjellen mellom godt og ondt. Den andre innhold innhold er det som gir det absolutte skikkelse avhengig av økonomi, kultur og sosial organisering. Mellom disse eksisterer selvsagt alltid en nær forbindelse, sier Løgstrup. Han mener det er umulig å se for seg et skille mellom godt og ondt som ikke består i at å tilgodese den annens beste er det gode, og å leve på den andres bekostning er det onde. Denne forståelsen av godt og ondt har riktignok blitt uttalt først gang på et gitt tidspunkt i menneskets historie – men først uttalt kan vi ikke se for oss at det kunne vært på annen måte. Og denne forståelse gir seg også av livsytringene, som normene springer ut av.¹⁵⁹ Jeg mener Løgstrup går for langt i å si at lover og normer alltid er konstruert for å ivareta den svakeste part i et forhold. Han nevner riktignok at de sosiale normers veiledning kan slå feil, og at deres beskyttelse kan forvandles til vold. Men dette mener han skjer når de menneskelige forhold og institusjoner endrer seg i utakt med normene.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Løgstrup 1966:65-68

¹⁵⁷ Løgstrup 1966:70

¹⁵⁸ Løgstrup 1962a:112-115

¹⁵⁹ Løgstrup 1997:42-46

¹⁶⁰ Løgstrup 1966:76

3.2.5 Spissborgerlighet , konformitet eller livsytring?

Begrepet ”livsytringer” introduseres som et ledd i en kritikk av Kierkegaard og eksistensialfilosofiens forestilling om det spissborgerlige og konvensjonelle. Ifølge Løgstrup mener Kierkegaard at om mennesket ikke er seg bevisst forholdet til evigheten, setter det seg selv i evighetens sted og gjør seg selv til sin egen værens grunn. Men da er ikke individet bundet til noe, og det reduseres til en eksperimentering med seg selv, uten å bli et Selv. Men Løgstrup aksepterer ikke muligheten av et ubundet individ.¹⁶¹ Det er her han forlenger sin kritikk av den transcendentalfilosofiske idealismes ontologiske restriksjon til å omfatte eksistensialistene. Også eksistensialistene overser ifølge et vesentlig og reelt trekk ved tilværelsen, nemlig livsytringene:

Jamen hvor er de suveræne livsytringer blevet af? Findes de ikke hos Kierkegaard, så må der findes noget i deres sted! Deres plads må være optaget af noget andet! Det er den også, nemlig af *spidsborgerligheden*. De suveræne livsytringer er opslugte af konformiteten, druknede i den tilværelse hvor den efteraber den anden.¹⁶²

Jeg mener Løgstrup i sin polemiske utvikling av livsytringsbegrepet overser noen vesentlige skiller mellom Kierkegaard spissborger-begrep og eksistensialistenes konformitetsbegrep. Derfor vil jeg nå utlegge Kierkegaards forståelse av spissborgerligheten, før jeg vil vende tilbake til hva jeg mener Løgstrup overser og hvilke følger det får.

Den amerikanske filosofen Merold Westphal betegner eksistensens tre stadier – det estetiske, det etiske og det religiøse – som kjernen i Kierkegaards tenkning.¹⁶³ De to første stadiene, det estetiske og det etiske, er særlig utlagt i *Enten-Eller*. Der beskrives forholdet mellom stadiene ved at Kierkegaard¹⁶⁴ lar estetikerne ane at det finnes andre eksistensialformer enn den han befinner seg i – uten at han kan forstå denne som virkelighet:

Bag den verden, i hvilken vi leve, fjernt i Baggrunden ligger en anden Verden, der staaer omtrent i samme Forhold til hiin som den Scene, man stundom i Theatret seer bag den virkelige Scene, staaer til denne. Man seer gennem et tyndt Flor ligesom en Verden af Flor, lettere, mer ætherisk, af en anden Bonitet end den virkelige.¹⁶⁵

¹⁶¹ Løgstrup 2005:99-100

¹⁶² Løgstrup 2005:104, min kursivering

¹⁶³ Westphal 1999:129

¹⁶⁴ Jeg forholder meg her ikke til pseudonymitetsspørsmålet.

¹⁶⁵ Kierkegaard 1962a:283-284

Det estetiske er ikke ondskap, men likegyldighet ("Indifferenten"). Valget man foretar når man entrer den etiske eksistensen er ikke et valg mellom godt og ondt, men et valg om å måtte velge mellom godt og ondt.¹⁶⁶ De enkelte stadiene kan skjelles fra hverandre med spørsmålet om hva som konstituerer "det gode" eller "det gode liv" i hvert enkelt stadium. Alle estetiske fenomener har til felles at de er før-etiske. Vi fødes som estetiske vesener, der eksistensen kretser omkring å få oppfylt våre umiddelbare behov. Dette er menneskets "naturlige" stadium.¹⁶⁷ Mennesket vokser ifølge Kierkegaard slett ikke naturlig inn i de nye stadiene. Det er heller ikke mulig å resonnerer seg til et nytt stadium. Overgangen kan utelukkende foretas gjennom et *sprang*, et valg foretatt i øyeblikket, der man bestemmer seg for å oppgi krav til bevis og logiske avveininger.¹⁶⁸

I *Sydommen til Døden* bruker Kierkegaard *spissborgerligheten* som beskrivelse av det aller grunneste nivå av den estetiske tilværelsen. Spissborgeren er ikke en representant for en samfunnsklasse og kan like gjerne være øltapper som statsminister. Det som kjennetegner ham er at han mangler enhver Åndens bestemmelse og er uten mulighet til å bli oppmerksom på Gud, ettersom han ikke evner å se utover det sannsynlige. Spissborgeren har ikke fantasi til skue utover situasjonen som den umiddelbart framstår. Han er bare til stede, uten å problematisere tilværelsen, og besitter bare "den trivielle Erfarings Papegøie-Viisdom". Spissborgeren lever "i et vist trivielt Indbegrep af Erfaringer, om hvordan det gaaer til, hvad der er muligt, hvad der pleier at skee (...). Saaledes har Spidsborgeren tabt sig selv og Gud".¹⁶⁹ Spissborgeren overser fortvilelsen i tilværelsen – endeligheten og forgjengeligheten – og lever et falskt liv hengitt til umiddelbar nytelse og alt som kan holde tilværelsen på avstand. Ved å velge det etiske, velger man bort ens umiddelbare behov, og hengir seg til noe større enn seg selv – til det absolutte og alt det absolutte krever av en. Da setter den enkelte seg selv inn i sin egentlige sammenheng, og blir et helt Selv. Derav slagordet om å "velge fortvilelsen".¹⁷⁰

Overgangen fra det etiske til det religiøse er særlig utlagt i *Frygt og bæven* hvor Kierkegaard vurderer Abrahams valg om å ofre Isak i lys av de tre stadiene. Mennesket på det etiske stadium sammenlignes her med den tragiske helt som ofrer seg selv og alt sitt for det allmenne. Men selv bak det etiske stadium kan det finnes et stadium: "Nu står vi da ved

¹⁶⁶ Kierkegaard 1962b:158-159

¹⁶⁷ Westphal 1999:129

¹⁶⁸ Kierkegaard 2004:111-112

¹⁶⁹ Kierkegaard 1963:97-98

¹⁷⁰ Kierkegaard 1962b:194-200

paradokset. Enten kan den enkelte som den enkelte stå i et absolut forhold til det absolutte, og så er det etiske ikke det høyeste, eller Abraham er tapt, han er verken en tragisk helt eller en æstetisk helt.¹⁷¹ Overgangen betegnes ved to spørsmål – der Luthers utlegning av det første bud¹⁷² klinger i bakgrunnen: Det første spørsmålet er om ”det absolutte som velger meg” er samfunnet eller Gud. Det andre spørsmålet er om den stemmen jeg velger med er samfunnets eller selvets stemme.¹⁷³ Den menneskelige rasjonalitet kan ikke forklare dette valget. Den troende tror ved paradokset. Som i resonnementet i *Frygt og bæven* – der Abraham lar lydigheten mot Gud overstyre den humane etikken og overlater sin skjebne til Gud, i troen på at for Gud er alt mulig.¹⁷⁴

I *Frygt og bæven* defineres det etiske som det *universelle*. Westphal redegjør for at dette ikke må forstås i kantianske, men i hegelianske, termer. Den universelle etikk er her ikke en abstrakt regel, men den konkrete universelle etikk, som den uttrykkes i et folks lover og skikker. Så når den religiøse sannhet står over den etiske sannhet, er dette et uttrykk for at den troende aldri har lov til å sette lojaliteten til samfunnet, lovene og skikkene over lojaliteten til Gud, Sannheten og det Absolutte. Westphal utlegger her Kierkegaard som en foregangsfigur for kritisk sosial teori. Kierkegaard angriper den offisielle kirken for å bruke sin religiøse identitet til selvforherligelse, og for å behandle de verdslige lover, skikker og institusjoner som den høyeste norm for menneskelig liv. Westphal sammenligner Kierkegaards og Marx’ modernitetskritikk og mener kirken spiller den samme rollen hos Kierkegaard som borgerskapet gjør hos Marx. For Marx er kapitalismen den grunnleggende sykdommen i det moderne samfunnet. For Kierkegaard er den grunnleggende sykdommen tendensen til å forveksle det endelige med det evige, Selvet med Gud. Der Marx’ historiske materialisme avslører en materialistisk vilje til makt, avslører Kierkegaards ”historiske spiritualisme” en moralsk vilje til makt – begjæret etter å gjøre seg selv til den ultimate standarden for det gode og det rette.¹⁷⁵

Westphal oppsummerer Kierkegaard-resepsjonen i fire hovedlesninger: anti-hegelianisme, eksistensialisme, kritisk sosial teori og postmodernisme.¹⁷⁶ Jeg mener altså Løgstrup foretar en eksistensialistisk lesning. I denne lesningen overser han at eksistensialistene bruker skillet

¹⁷¹ Kierkegaard 2009:114-115

¹⁷² Luther 1982:245-251

¹⁷³ Westphal 1999:131

¹⁷⁴ Kierkegaard 1963:96

¹⁷⁵ Westphal 1999:132-133

¹⁷⁶ Westphal 1999:128

mellom vesen og væren på en annen måte enn Kierkegaard, og at det derfor er en forskjell på Kierkegaards spissborgerlighetsbegrep og eksistensialistenes konformitetsbegrep.

Eksistensialistenes hentet riktignok inspirasjon til tanken om at den enkeltes valg gir livet definitivitet fra Kierkegaard, særlig fra hans skille mellom vesen og væren. Men som Arild Waaler og Christian Fink Tolstrup påpeker, snudde eksistensialistene skillet mellom vesen og væren på hodet, ved å si at eksistensen går forut for essensen. Der det tidligere var vanlig å tenke at mennesket har en essens som dikterer hvem vi er, mente eksistensialistene at mennesket var i stand til å bli omtrent hva det ville. Vår ”natur” er resultatet av hva vi gjør, summen av valgene vi tar.¹⁷⁷ Sartre kontrasterer i *Eksistensialisme er humanisme* mennesket mot ”et skum, en gjæringsprosess eller en blomkål”, som bare *er* sin natur, sitt vesen. Mennesket har derimot ingen fast natur, men er hva det gjør seg til. Mennesket er sin subjektivitet, og dette er det ene trekk mennesket aldri kan unnslippe. Sartre avviser derfor tanken om en skapende Gud, da dette ville redusere mennesket til en gjenstand skapt av en håndverker etter en ferdig idé. Mennesket er sin subjektivitet, og dette er det ene trekk mennesket aldri kan unnslippe. Fordi mennesket er fullkomment fritt til å velge seg selv, er mennesket fullkomment ansvarlig for sitt selv.¹⁷⁸

Sartre benytter Kierkegaards skille mellom vesen og væren som begrunnelse for at livet først får definitivitet i den enkeltes valg. Men Kierkegaard benytter begrepsparet til å skjelve mellom det som har faktisk væren og det som kun eksisterer i vår begrepsverden. For Kierkegaard har spissborgeren avgjort faktisk væren, og hun er langt fra et ubundet individ. Som Waaler og Fink Tolstrup påpeker, er ikke Kierkegaard egentlig en antiessensialist. Den antiessensialistiske bruken av væren/vesen-problematikken er nytt ved eksistensialistene.¹⁷⁹

Kierkegaard beskriver *væren* som en tilfeldig egenskap ved en ting, mens *vesen* er dens nødvendige egenskaper. Det nødvendige er en tings vesen, det eneste som ikke kan bli til, fordi det allerede er. Kierkegaard skiller altså *hva* en ting er fra *at* den er på en sånn måte at tingens vesen eksisterer uavhengig av om tingen faktisk eksisterer. Men hvis vesen eksisterer som vesen uavhengig av faktisk væren, har det jo likevel en form for væren. Men hva slags væren er dette? Kierkegaard sier at et vesen har to forskjellige måter det kan opptre som: som mulighet eller som virkelighet. Å ha virkelighet betyr å ha *faktisk væren*. Væren er altså ikke

¹⁷⁷ Waaler & Tolstrup 2004:60

¹⁷⁸ Sartre 1964:8-11

¹⁷⁹ Waaler & Tolstrup 2004:60-61

en hvilken som helst tilfeldig egenskap ved et vesen, men er én av to mulige *modi* som vesen kan opptre i.¹⁸⁰ Resonnementet utledes i opposisjon til Spinozas variant av det ontologiske gudsbevis, med påstanden om at "[guds] vesen innbefatter eksistens". Kierkegaard protesterer mot å forklare fullkommenhet ved virkelighet, ved væren, og avfeier dette som et tautologisk resonnement. Feilen ligger ifølge Kierkegaard i at resonnementet savner en distinksjon mellom *faktisk væren* og *ideell væren*. For i forhold til faktisk væren er alt snakk om gradering meningsløst. Her gjelder "den hamletske dialektikk": å være eller ikke være. Den faktiske væren er indifferent mot vesensbestemmelsenes forskjellighet, og alt som er til tar like mye del i væren. Graderinger av væren er ideell tale: "*Så snart jeg snakker ideelt om væren, snakker jeg ikke mer om væren, men om vesenet*".¹⁸¹ Denne kierkegaardske kritikken av ontologiske gudsbevis kommer jeg noe tilbake til når jeg underlegger livsytringene flere perspektiver i oppgavens fjerde del.

For å vende tilbake til Eagletons bilde om mennesket på broen (1.4), er spissborgeren mennesket som ikke har våget å se ned i avgrunnen, men lever og virker med blikket stivt festet på plankene under føttene sine og dermed mister både avgrunnen og himmelen av syne. Løgstrup berømmer Kierkegaard for å foregripe moderniteten ved å forkynne det kristne budskap på den moderne irreligiøsitetens premisser. En postmoderne lesning av Kierkegaard vil kanskje si at han heller foregriper postmoderniteten ved å insistere på sammenfallet mellom sannhet og subjektivitet – et forholdet som jeg tematisert nærmere i utlegningen av Foucaults etikk (9.4). For modernisten Løgstrup er dette problematisk fordi avgrunnen under broen fjerner menneskelivets faste fundament i tilværelsens definitivitet.

Løgstrup utvikler livsytringsbegrepet som en videreføring av de skapelsesteologiske kategoriene "ubekymrheten" og "øyeblikket", og som en polemikk mot Kierkegaards spissborgerlighetsbegrep og eksistensialistenes konformitetsbegrep. Jeg mener han i denne opposisjonen overser forskjellen på vesen/væren-problematikken mellom Kierkegaard og eksistensialistene. Han angriper spissborgerligheten som om den var konformiteten. Dette, sammen med Løgstrups kartesiske skaperbegrep og påstanden om at det gode stammer fra skapelsen, tvinger Løgstrup til å identifisere førkulturelle fenomener med faktisk væren for å belegge tilværelsens definitivitet og godheten i det ubekymrede øyeblikket. Der fordringen tidligere i forfatterskapet hadde vesen, har livsytringene vesen *og* væren. Det medfører også at

¹⁸⁰ Waaler & Tolstrup 2004:60-64

¹⁸¹ Kierkegaard 2004:109-110, kursiv i original

livsytringene plasseres på sammen ontologiske nivå som skapelsen. Livsytringenes suverenitet belegger tilværelsens definitivitet. Og siden det gode konstitueres ved skapelsen, plasseres også livsytringene og det gode på det samme ontologiske nivået. Livsytringen er det som skal til for å lyde fordringen. Med det gjør Løgstrup argumentasjonen om en naturlig, universell etikk avhengig av at livsytringene har faktisk væren og at de er førkulturelle og universelle fenomener.

Dette blir et sentralt tema i møtet med kritikken fra Foucault, som avviser muligheten av førkulturelle fenomener. Hvis livsytringene ikke er førkulturelle, men kulturelle fenomener, vil det innebære at Løgstrup setter likhetstegn mellom sine kulturelle erfaringer og livet-i-seg selv og det gode. Da blir det et spørsmål om hvorvidt Løgstrup på dette tidspunktet av forfatterskapet ikke bare sier at fordringen kan oppfylles – men at han også tillegger fordringen en rekke kulturelt betingete uttrykk. Dette vil jeg drøfte i oppgavens fjerde del, der jeg vil bringe inn sosialvitenskapelige perspektiver på tilliten i drøftingen av hvorvidt livsytringene er førkulturelle fenomener.

3.3 Antropologisk begrunnelse: Kretsende tankefølelser

Nestekjærlighetsbudet som Løgstrup mener er det naturligste av alle bud innebærer ifølge Jesu forkynnelse også å elske sin *fiende* som seg selv.¹⁸² Denne radikale formuleringen mener Løgstrup bare presiserer budet som det naturligste av alle bud. I gammeltestamentlig sammenheng er ”nesten” folkefellesskapet. Når Jesus i bergprekenen radikaliserer nestekjærlighetsbudet til også å omfatte sine fiender, innebærer det ikke primært en utvidelse, men en antitesisk skjerpelse.¹⁸³ Denne skjerpelsen er ifølge Løgstrup en ytterligere presist formulering av fordringenes opphav i ontologien og antropologien:

Formuleringen av kærlighetsbuddet legger vekt på den ejendommelighet, at det akkurat er vor egoisme, der gør det klart, at den naturligste moral er den mest radikale. (...) Er der noget bud, der har sin grund i vort livs realiteter, er det kærlighetsbuddet. Enhver af os stiller kravet til andre, før kravet stilles til os. Intet andet bud kan hamle op med kærlighetsbuddet i selvfølgelighed, det er legemliggjort i et hvilket som helst møde mellem mennesker. Til enhver tid og alle vegne lyder det som et krav om, at de andre skal elske min livsudfoldelse.¹⁸⁴

¹⁸² Matt 5:43-47

¹⁸³ Løgstrup 1997:21-22

¹⁸⁴ Løgstrup 1997:22

Livsytringer er spontane fenomener i tilværelsen som står på fordringens side. Men i spontaniteten finnes det også fenomener som står fordringen imot. Disse kan Løgstrup kalle ”tvungne fænomener”, ”innesluttethetens tvungne bevegelser” eller ”kretsende tanker og følelser”.¹⁸⁵ Christoffersen bruker ”kretsende tankefølelser”¹⁸⁶, som også jeg vil benytte. De eksemplifiseres ved sjalusi, misunnelse, hat, hevngjerrighet og forræderi. Dette er fenomener som stammer fra avmektighet, der den sjalu og den misunnelige kastes ved sin egen avmektighet tilbake på seg selv, borer seg ned i deres bitterhet og finner en viss nytelse i den. De er kretsende tanker og følelser den enkelte fanger seg selv i.¹⁸⁷

De kretsende tankefølelsene er grunnleggende forskjellige fra livsytringene. For å forklare den ontologiske forskjellen på disse fenomenene, tyr Løgstrup til Kierkegaards og eksistensialistenes postulat om at den menneskelige tilværelse er *mulighet*. Og der livsytringene ivaretar tilværelsens karakter av mulighet, stenger tankefølelsene for muligheter og gir tilværelsen karakter av tvangsforløp: ”Tillid er en mulighedsvedligeholdende mulighet. Mistillid er en mulighedsophævende mulighet.”¹⁸⁸ De kretsende tankefølelsene er også helt og holdent den enkeltes eget verk, og en del av den menneskelige natur. De er ikke definitive, men springer ut av en pervertert situasjonsforståelse, hvor de ikke finner utløp, og dermed kastes tilbake på det menneskelige subjektet som derav blir ytterligere isolert fra omgivelsene. De er heller ikke suverene. De forholder seg reaktivt til situasjonen og henter næring fra den. Om de ikke tas ut i affekt, forgifter de menneskets tilværelse. De befinner seg i konflikt med menneskelivets gitte vilkår og betingelser.¹⁸⁹

I *Den etiske fordring* utlegger Løgstrup at menneskelivet er grunnleggende godt til tross for menneskets onde natur. Her heter det at den naturlige kjærligheten og tilliten hører til i menneskelivet, men den er ikke vår bedrift. Tilliten og kjærligheten inneholder derfor også en forståelse av at vårt liv og nesten som kjærligheten gjelder, er skjenket oss. Med en gang vi gjør tilliten eller kjærligheten til vår bedrift, gjør vi tilliten forbeholden og iklær kjærligheten vår selviske skikkelse. Men det motsatte gjelder for forbeholdenheten og selviskheten: De er våre egne bedrifter. Sier vi at heller ikke de er våre egne – de er bare et resultat av hvordan vi er skapt – blir resultatet at ingen av våre tanker, handlinger eller følelser er våre egne. Vi slutter å være ansvarlige for våre liv og blir til ingen. Å ikke se seg som skyld i sin tillit og

¹⁸⁵ Løgstrup 2005:100-102

¹⁸⁶ Christoffersen 1999a:24

¹⁸⁷ Løgstrup 2005:100-102

¹⁸⁸ Løgstrup 1997:24-26

¹⁸⁹ Løgstrup 2005:105

kjærighet er å forstå livet og nesten som skjenket en. Å ikke ville være skyld i sin forbeholdenhet og selvishet er å nekte å overta sitt liv og dermed å bli til ingen. Å vise tillit og utlevere seg, og å nære en naturlig kjærighet, er godhet. I den forstand hører godheten til det menneskelige liv, selv om vi ikke er gode av natur. Godheten er der fullt ut, men alltid forut for oss. Ondskapen består i at den enkelte utnytter den gitte godhet og lever på dens ødeleggelse.¹⁹⁰

Løgstrup mener nettopp vår egoistiske natur er med på å gjøre det radikale nestekjærighetsbudet til det naturligste av alle bud. For gjennom vår egoisme stiller hver og en av oss kravet om radikal nestekjærighet til andre, før kravet stilles til oss. Å elske nesten *som deg selv* betyr at fra den kjærighet du gjør krav på, kjenner du den kjærighet du skylder nesten. Men vi protesterer mot fordringen når den rettes mot oss, fordi vår egoistiske natur stiller seg opp mot ”det naturligste av alle bud”. Så Løgstrup innrømmer at det kan hevdes at det naturligste bud er det unaturligste. Men han motsetter seg dette argumentet med henvisning til at vi ikke bare kjenner radikaliteten som bud og regel, men også fra de spontane livsytringene.¹⁹¹

¹⁹⁰ Løgstrup 1966:158-162

¹⁹¹ Løgstrup 1997:22-24

4 Supplerende perspektiver

Jeg vil her utlegge noen supplerende perspektiver på Løgstrups forfatterskap som bakgrunn for drøftingen i oppgavens fjerde del. Dette er delvis elementer han selv utlegger, men som ikke er direkte del av argumentasjonen for det radikale nestekjærlighetsbudets naturlighet, og delvis implisitte elementer i Løgstrups tenkning som jeg ønsker å gjøre eksplisitte.

4.1 Maktforståelsen

Løgstrup ser makt som et elementært og allestedsnærværende fenomen som følger av vår interdependens. At vårt liv består i at den ene er utlevert den andre, betyr at vi alltid utøver makt over hverandre.¹⁹² Det er i Løgstrups tanke en sammenheng mellom makten i våre interpersonale relasjoner og den kosmiske makten til å være til i alt som er til. Det er den som legger grunnlaget for vår tilværelse og våre interpersonale relasjoner, og det er fra tilværelsen den konstituerer vi mottar den etiske fordringen. Makten til å være til i alt som er til viser seg også i livsytringene, som bærer vår tilværelse. Men disse setter vi oss opp mot med vår egoistiske natur. Når vi suspenderer livsytringene og bruker den makt interdependensen gir oss til å utnytte hverandre, spiller vi en mikroskopisk rolle i den evige kosmiske kampen mellom skapelse og tilintetgjørelse.

Løgstrup sier også at makten ofte er skjult. Det vil si at vi ikke tenker på den som makt, ettersom den er en komponent i andre fenomener i tilværelsen. Løgstrup mener makt ikke bare er noe som noen utøver åpent og ovenfra, med en uttalt eller uuttalt trussel om represalier, som maktutøver og den som er gjenstand for makten er oppmerksomme på. Ofte kan det være de mest maktkritiske som utøver – og misbruker – mest makt, ved å dekke seg bak at de bare utøver innflytelse og påvirkning, og ”holder sig fra at nikke skaller”.¹⁹³

I tillegg til makten på interpersonalt plan tematiserer Løgstrup den offentlige eller politiske makten. Den politiske makten utøves på lang avstand og gjennom mange ledd. På dette plan er det lett å overse makten som utøves, og dermed særlig vanskelig å foreta etiske vurderinger av den. Løgstrup eksemplifiserer det med en farmasøytisk fabrikk der ansatte, eiere og medarbeidere utøver makt over helt fremmede menneskers helse. Og på enda lengre avstand utøves makt over natur og omgivelser ved hvordan fabrikkens håndterer eventuelle

¹⁹² Løgstrup 1966:65

¹⁹³ Løgstrup 1983a:11-15

miljøskadelige utslipp.¹⁹⁴ Et viktig aspekt ved makten er for Løgstrup at den ikke alltid er intensjonal. De avgjørelser vi fatter og mål vi setter oss får uventede bivirkninger. Og ofte har disse bivirkningene langt større endringskraft enn de intensjonale endringene vi setter i gang. Dampmaskinen var aldri ment som et middel for å endre familiemønstrene. Men den avskaffet hjemmearbeidet og omorganiserte med det samfunnet og familien. Biler og fly var tenkt som transportmidler, men bivirkningene av dem endrer planetens klima. Maktens bivirkninger er ifølge Løgstrup viktigere enn maktens mål, fordi målet er isolert og vil endre ett spesifikt område, mens bivirkningene overskrider dette området og endrer totaliteten. Løgstrup påpeker paradokset i at i en tid der kravet til kontroll er større enn noen gang, forsvinner det ansvarlige blikket for tilværelsens helheten, ved at vitenskapen omhyggelig overvåker sine spesifikke områder, mens de verdensomveltende bivirkningene faller ut av fokus.¹⁹⁵ Den offentlige makten er et resultat av vår intensjonale og ikke-intensjonale maktutøvelse, og dermed en del av den samme altomfattende makten som finnes i våre relasjoner og i makten til å være til i alt som er til.

Maktforståelsen vil bli vesentlig i sammenligningen med Foucault. I motsetning til Foucault, som har utarbeidet en eksplisitt metateori om makt, er makten hos Løgstrup oftest implisitt tematisert. I oppgavens fjerde del vil jeg sammenligne Løgstrups og Foucaults maktforståelse.

4.2 En individorientert etikk

Alf Terje Traaen mener i sin hovedoppgave om *Den etiske fordring* i en idéhistorisk sammenheng at den viser ”en individentsentrert etikk, der fokus hele tiden ligger på mulighetene og fordringen i den enes møte med den andre. Kollektive og grunnleggende nødvendigheter som å skaffe seg mat, føre slekten videre, orientere seg i verden og lignende forteller denne etikken i utgangspunktet ingenting om”¹⁹⁶. Jensen gir uttrykk for et beslektet syn.¹⁹⁷ Det er det ikke alle som er enige i. Hansen avviser for eksempel at det i *Den etiske fordring* er det individuelle syn som er det dominerende, og argumenter for at den er preget av et interpersonalt syn.¹⁹⁸ Jeg slutter meg til Traaen og Jensen og mener Løgstrups etikk er individorientert. Ikke i den forstand at den ser individet som en satellitt i tilværelsen, men i at fordringen stilles til den enkelte, og at den fenomenologiske analysen tar utgangspunkt i

¹⁹⁴ Løgstrup 1983a:15-16

¹⁹⁵ Løgstrup 1983b:20-24

¹⁹⁶ Traaen 2005:118

¹⁹⁷ Jensen 1971:64-66

¹⁹⁸ Hansen 1995:218

livsytringer og følelser som utspiller seg i og gjennom individet. Zygmunt Bauman løfter fram noe av den samme kritikken i en sammenligning av Løgstrup og Lévinas, der han påpeker at både Lévinas' "den andres ansikt" og Løgstrups "neste" i etisk forstand omfatter én annen: "The Other' and 'The Face' are generic names, but in every moral encounter each name stands for just one – one only, never more than one – being: *one* Other, *one* Face. Neither name may appear in the plural at the far end of phenomenological reduction."¹⁹⁹

Jeg mener Løgstrups bibeleksegese tydeliggjør denne individualismen. Han hevder det i Jesu forkynnelse alltid, eller nesten alltid (han moderer seg fra *Den etiske fordring* i 1956 til *Etiske begreper og problemer* i 1971) er tale om forholdet mellom to mennesker som individer – ikke om mennesker som sosiale størrelser i forhold til slekt, folkefellesskap, rett, norm eller konvensjon. Som eksempel anfører han lignelsen om den barmhjertige samaritan²⁰⁰, der det er prestens, levittens og samaritanens forhold til den overfalne som er emnet.²⁰¹ Løgstrup leser lignelsen som en fortelling om tre individers forhold til den overfalne, der en av dem handler rett og de to andre galt. Jeg tror dette er en lesning mange automatisk gjør i et samfunn der vi ikke vet forskjell på en prest, en levitt og en samaritan. For oss er "samaritan" nærmest et synonym for en barmhjertig person. Men for Jesu samtidige tilhørere hadde ordet "samaritan" langt mer negative konnotasjoner: "For jødene omgås ikke samaritanene"²⁰². Halvor Moxnes har redegjort for det bibelspråkets bruk av *topos*, en typetegning der de omtalte personene i kraft av en epitet representerer en større enhet enn seg selv.²⁰³ Etter hva jeg kan forstå, må denne lignelsen ses som klassisk typetegning, fortalt til et jødisk publikum der presten og levitten representerer ansette og privilegerte samfunnsgrupper, mens samaritanen tilhører en folkegruppe som lå i strid med jødene og hadde en lav status blant disse. Sprengkraften ligger ikke i påbudet om å ta seg av nødstedte, men i at det nettopp er samaritanen, og ikke presten eller levitten, som oppfyller lovens bud.

Løgstrup tar riktignok også opp sosiale spørsmål. I *Etiske begreper og problemer* advarer han mot en forestilling om at politikk og etikk ikke hører sammen. Men jeg mener individualismen skinner gjennom også der. For det etiske prinsippet Løgstrup vil legge til grunn for politikken er tilværelsens egen etiske fordring. I politiske spørsmål er vi avskåret fra å vise kjærlighet for hverandre gjennom livsytringene. Da gjelder det at nestekjærligheten må

¹⁹⁹ Bauman 2007:233

²⁰⁰ Luk 10:30-36

²⁰¹ Løgstrup 1997:51-52; Løgstrup 1966:127

²⁰² Joh 4:9

²⁰³ Moxnes 1988:6-8

være med som idé, selv om den ikke kan være med som fullbyrdelse. Politisk gjelder det for Løgstrup å organisere samfunnet slik at folk lever som om de levde i tråd med påbudet om å elske nesten.²⁰⁴ Løgstrups politikk tar altså utgangspunkt i en individorientert etikk, og dens mål er individet.

4.3 Kritikken av ideologi og kunnskapsdiskurser

En annen form for makt som hos Løgstrup gjerne omtales implisitt, men som han ikke har utviklet en eksplisitt teori omkring, er hvordan makten produserer kunnskapsdiskurser. På et overbygningsnivå finnes denne implisitt i hele kritikken av den irreligiøse ontologi og eksplisitt utlagt i påstanden totalillusjonene denne produserer.

I en passasje i *Den etiske fordring* har Løgstrup en noe mer eksplisitt ideologikritikk, som retter seg mot individet heller enn overbygningen. Denne tar utgangspunkt i problemet med at fordringen om å ivareta nesten kan komme i konflikt med nestens egne ønsker, og den åpningen dette gir for overgrep i fordringens navn. Løgstrup ser her et konstruktivt element i den nykantianske idealistiske tanke om menneskets uavhengighet og selvstendighet – nemlig at den kan beskytte nesten mot overgrep fra den enkelte. Men han anfører samtidig at en etikk grunnlagt på nestens uavhengighet leder til en legitimering av egen selv-dannelse og ender i en ”personlighets-kult”. Han kommer til at hovedproblemet med tanken om nestens selvstendighet ikke er selve tanken om selvstendigheten, men at den idealistiske etikk ikke evner å se den konflikt der spørsmålet om reiser seg. Den rette kontekst for tanken om nestens selvstendighet er ifølge Løgstrup spørsmålet om på hvilket vis min livsforståelse vedkommer den andre når den innebærer at jeg mener å vite bedre enn henne hva som er til hennes beste. Løgstrup innrømmer at ”livsforståelse” er et uklart og abstrakt begrep som kan bety mange ting. Den kan anta helt elementære, situasjonsbestemte og ufarlige former. Men den kan også stivne i mer bestemte trekk og gis en struktur der den blir til *ideologi*. Og fra å anta formen av en ideologi, kan den utvikle seg til å bli en absolutt størrelse:

Det er ikke så meget hans eget liv, der giver livsanskuelsen dens indhold, som det omvendt er livsanskuelsen, der giver livet indhold (...). Hvad der gælder hans egen eksistens, gælder følgelig også alle andres. Den endegyldige sandhed, som han er kommet i besiddelse af, må også være den endegyldige sandhed for dem – ellers var den jo ikke endegyldig.²⁰⁵

²⁰⁴ Løgstrup 1997:49-55

²⁰⁵ Løgstrup 1997:33-34

Ved kjærlighet til en idé, vurderes ikke bare ideen positivt, men også kjærligheten til ideen. Ens eget engasjement og intensjoner gis en egenverdi.²⁰⁶ Derfor vokser muligheten for at interdependensen benyttes til overgrep proporsjonalt med at livsforståelsen vokser til en ideologi. Siden sannheten er endelig og altoverskyggende, må den gjelde også for alle andre. Ved hjelp av sin ideologi vet ideologen hva som er riktig og best også for andre, så hun behøver ikke la seg anefekte av de andres uavhengighet og selvstendighet. Med ideologien som en fast, absolutt og endelig størrelse, gis ikke lenger bare ens eget, men også de andres liv, mening og innhold gjennom ideologien.²⁰⁷

Løgstrups ideologikritikk og forestillingen om de to totalillusjonene ligner en individualisert utgave av Marx' ideologikritikk i *Den tyske ideologi*. Marx ser ideologi som en "bearbeidelse av menneskene gjennom menneskene"²⁰⁸ berømt oppsumert i postulatet om at "de herskendes tanker er de herskende tanker". De herskende klasser produserer tanker som legitimerer de rådende samfunnsforholdene. Særinteresser framstilles som allmenne interesser. Disse er først konkrete og direkte, men med tidens gang antar de stadig mer abstrakte og generelle former, inntil de antar en form der de tilsynelatende har en autonom legitimitet, fristilt fra sitt opphav i samfunnets materielle forhold. Denne formen for ideologisk produksjon av en falsk virkelighet vil naturlig falle bort ved klassesamfunnets fall.²⁰⁹ Løgstrup har direkte distansert seg fra Marx' ideologiforståelse. Han aksepterer at den materielle produksjonsform betinger adferden men mener Marx overser livsyttringene som konsituerer adferden.²¹⁰ Men slektskapet mellom dem ligger i at de begge ser ideologien som et slør som tildekker sannheten og virkeligheten som den *egentlig* er. Løgstrup kritiserer hvordan ideer og forestillinger både på personlig nivå og i overbygningen kan stå i veien for et sant forhold til virkeligheten. Derfor vil han med fenomenologien tilbake til tingene selv, for å avsløre og identifisere de fenomener den rådende ontologi overser. Her plasserer Løgstrup seg innen minst tre av Schaannings fem kjennetegn på det moderne prosjektet (1.4): Troen på sannheten og metoden, troen på siste-instanser, og troen på avsløringsstrategien. Dette tar jeg opp igjen i samlesningen med Foucault i oppgavens fjerde del. Når vi i det følgende beveger oss til Foucault, beveger vi oss også til en postmoderne sfære der troen på siste-instansen, sannheten og metoden oppløses. Med konsekvenser for etikken og dens grunnlagsproblem.

²⁰⁶ Løgstrup 1997:55

²⁰⁷ Løgstrup 1966:34-35

²⁰⁸ Marx 1992:56

²⁰⁹ Marx 1992:64-67

²¹⁰ Løgstrup 1983d:142

5 Oppsummering

Løgstrups modernitetskritikk ytrer seg særlig som opposisjon mot den transcendentalfilosofiske idealisme, eksistensialismen og positivismen. Oppsummert innebærer den at modernitetens irreligiøse ontologi overser verdens karakter av å være skapt, hvilket medfører en ontologiske restriksjon med konsekvenser for etikken – og for kristendommen. I etterkrigstiden angriper *Tidehverv*-miljøet humanismen og det framvoksende velferdssamfunnet. Dette utgjør én kontekst for at Løgstrup avviser en kristelig etikk. I stedet løfter han fram radikale nestekjærlighetsbudet som en naturlig, universell etikk som verken er forbeholdt den kristne eller kan forvises til et særlig ”kristelig” område av tilværelsen.

Løgstrups viktigste metodiske grep er fenomenologien og en fenomenologisk metafysikk han mener har metodisk gyldighet.

Jeg har sortert Løgstrups argumenter for det radikale kjærlighetsbudets naturlige primat i en ontologisk, en fenomenologisk og en antropologisk kategori. Argumentasjonene henger sammen, overlapper hverandre og bekrefter hverandre.

Den ontologiske begrunnelsen hviler på at at livet er gitt som gave og at vi derfor skylder tilværelsen alt. Løgstrups gudsbegrep er kartesisk, forstått som at Gud er dét vi ikke har diktet opp. Skapelsestanken sier livet er definitivt i seg selv. Den sier også at det finnes en sfære av tilværelsen som går forut for den bearbeidelse av den, en sfære jeg kaller livet-i-seg-selv. Skapelsestanken og livet-i-seg-selv åpner for å begrunne etikken ontologisk ved å si at det gode har ontologisk primat i forhold til det onde og at vi lever i skyld til tilværelsen. Samtidig er vi skapt til interdependens, hvilket gjør forholdet til nesten til stedet der vår skyld til tilværelsen kan utøves.

Den fenomenologiske begrunnelsen hviler på Løgstrups identifisering av livsytringer. Dette er fenomener som ikke stammer fra oss, men fra livet-i-seg-selv og som ivaretar tilværelsens karakter av mulighet. Jeg har særlig eksemplifisert dem med tillit og talens åpenhet. Livsytringen er spontan fordi den stammer fra livet-i-seg-selv og vi handler i henhold til den utvunget og uten baktanker. Den er suveren fordi den ikke kan kompromisses med. Livsytringen er like radikal som tilværelsens etiske fordring. Derfor kan fordringen bare lydes med livsytringene. Det er en nær sammenheng mellom livsytringene og normene. Normene oppstår når den ubetingete livsytringen havner i en krise i møtet det betingete menneskelivet,

og bak normene finnes alltid forskjellen mellom godt og ondt. Løgstrup mener det er umulig å se for seg det gode som noe annet enn å tilgodese den annens beste. Løgstrup utvikler livsytringsbegrepet i polemikk mot Kierkegaards spissborgerbegrep og eksistensialistenes konformitetsbegrep. Jeg har argumentert for at Løgstrup overser at det bak de respektive begrepene ligger to helt ulike tilnærminger til Kierkegaards vesen/væren-problematikk. Det fører til at han belegger tilværelsens definitivitet ved å finne et sammenfall mellom vesen og væren i førkulturelle fenomener.

Den antropologiske begrunnelsen henter Løgstrup fra vår egoistiske natur: Fra den kjærlighet vi i vår egosime gjør krav på, kjenner vi den kjærligheten vi skylder nesten.

Før identifiseringen av livsytringene mener Løgstrup fordringen er uoppfyllelig, og at Jesus er den eneste som har levd i tråd med fordringen og skaperordningen. Med livsytringene overfører Løgstrup fullbyrdelsesområdet også til det allmenne liv. Jeg vil i oppgavens fjerde del drøfte om han samtidig tilfører fordringen en rekke kulturelt betingete føringer.

Løgstrup har i liten grad utarbeidet en eksplisitt maktteori, men makt er et sentralt implisitt tema i hele forfatterskapet. Det er i Løgstrups tanke også en sammenheng mellom makten i våre interpersonale relasjoner, den politiske makten og den kosmiske makten til å være til i alt som er til.

Jeg har argumentert for at Løgstrups etikk er en individorientert etikk. Hans fenomenologiske analyser tar utgangspunkt i individets erfaringer, og etikken retter seg primært mot den *ene* andre. Jeg har også argumentert for at til tross for motstanden mot en ontologi som plasserer mennesket i Guds sted, mener jeg Løgstrups etikk er antroposentrisk, ved at den dreier seg om mennesket, og at det gode for mennesket er en akse etikken og gudsbildet kretser om.

I Løgstrups filosofi er det også en kritikk av hvordan den grunnleggende tilværelsesforståelsen former våre oppfatninger av verden, formulert i kritikken av den ontologiske restriksjon og modernitetens totalillusjoner. Han har også formulert en ideologikritikk som innebærer at når en livsforståelse stivner til en ideologi, blir ideologien til en fast og absolutt størrelse som verden tilpasses til.

III

Mennesket og maktene

Foucault

6 Introduksjon og kontekst

6.1 Liv og levnet

Michel Foucault ble født i Poitiers, Frankrike, i 1926 og døde i Paris i 1984. I 1961 tok han doktorgraden på grunnlag av avhandlingen *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (på norsk utgitt som "Galskapens historie"). Han ble professor i filosofi i 1964. Hans definitive gjennombrudd i offentligheten kom med *Lets mots et les choses* ("Tingenes orden") i 1966. I 1970 ble han valgt til professor i "tanke-systemenes historie" ved det franske eliteuniversitetet Collège de France.

Tingenes orden skapte furore blant den franske intelligentsiaen og ble en filosofisk bestselger, til tross for at den ikke er videre lettlest. Dette gjorde Foucault til en akademisk kjendis med stadige intervjuer og TV-opptredener. *Tingenes orden* ble enten skamrost eller slaktet. Den krasseste kritikken kom fra de franske marxistiske eksistensialistene, med Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir i spissen, og gikk særlig på Foucaults anslag mot den historiske materialismens pretensjoner om vitenskapelighet. At Foucault inkluderer marxismen i sin kritikk av moderne maktanalyser har ført til at han har blitt angrepet fra venstreintellektuelle fra forskjellige kanter. Jürgen Habermas omtalte Foucault som "neo-konservativ" og beskyldte ham for en utopisk relativisme, mens Noam Chomsky omtalte Foucaults radikale anti-humanisme som fullstendig amoralsk. Men han har også vært en viktig inspirasjonskilde for en nymarxistisk reorientering.²¹¹

Foucault sympatiserte med det franske studentopprøret i 1968 og dette hadde en viktig innvirkning på hans filosofi. For Foucault var det et paradoks at opprøret tilsynelatende var så vellykket i sitt angrep på statsmakten og systemet, men at staten like fullt fortsatte å fungere som før, uten at systemet ble grunnleggende endret. Tilsynelatende måtte det finnes dypere maktstrukturer i samfunnet enn de institusjoner man så langt hadde sett som maktbærende. Det ble derfor en vesentlig oppgave for Foucault å utarbeide en ny forståelse av hvordan makten faktisk artet seg i moderne samfunn.²¹² Foucault var både filosof, debattant og aktivist. Han var med på å stifte kriminalreformforeningen *Groupe d'Information sur les*

²¹¹ Eliassen 2006:531-533, Schaanning 1995:177-178, Neumann 2002:24

²¹² Neumann 2002:8-10

Prisons og på å opprette den venstreradikale avisen *Libération*, og han deltok gjerne i både paneldebatter og gatedemonstrasjoner.²¹³

I Norge ble Foucault stort sett oversett gjennom hele 1960- og 1970-tallet. Statsviter og sosialantropolog Iver B. Neumann mener dette blant annet bunner i den aktive motstand Hans Skjervheim og andre sentrale navn viste mot poststrukturalismen. En motstand som sammen med særlig Habermas' like intense motvilje mot retningen, førte til en generell frykt for poststrukturalismen blant det store flertallet av norske "68-ere". I den grad Foucault har fått et gjennombrudd i Norge, kom det først på 1990-tallet. Det idéhistoriske tidsskriftet *Arr* var sentralt. Foucault har blitt en sentral figur innen kriminologi og idéhistorie, og han er etablert som en sidestrømsinteresse innen fagene fransk, filosofi, sosiologi, historie, kunsthistorie og kjønnsforskning. Ett trekk ved norsk Foucault-resepsjon er at den primært beskjeftiger seg med Foucaults to tidligste faser. Et unntak er Makt- og globaliseringsutredningens sluttrapport *Regjering i Norge*, der den sene Foucaults begrep om *gouvernementalité* er den sentrale inspirasjonskilden.²¹⁴

6.2 Anliggende og metoder

Det er ikke helt enkelt å plassere Foucault. Han er i sine arbeider innom både filosofi, idéhistorie, historie og psykologi. Han beskrives gjerne som sosialfilosof, fordi hans forskningsmateriale var sosiale størrelser som fengsler, institusjoner, galskap eller seksualitet. Men under undersøkelsene av disse størrelsene ligger hele tiden filosofiske kjernesporsmål om makt, erkjennelse, viten og fornuftens grunnlag. Filosofen Paul Patton hevder Foucault "invented a new practice of philosophy".²¹⁵ Foucault var nyskapende, men han befant seg selvsagt ikke i et vakuum. Gayatri Spivak betegner Foucault som en av poststrukturalismens grunnleggere.²¹⁶ Poststrukturalismen benevnes ofte som den teoretiske overbygningen til den amerikanske kulturelle strømmingen som oppstod på 1960-tallet og gjerne blir omtalt som "postmoderne"; grovt kjennetegnet ved modernitets- og rasjonalitetskritikk, dekonstruksjon, opposisjon mot elitisme og puritanisme, samt positivt kjennetegnet ved avantgardisme og en oppvurdering av "lavkulturelle" uttryksformer og kulturell periferi. Selv om slektskapet er tydelig, vil de franske poststrukturalistene på sin side gjerne distansere seg fra den

²¹³ Schanning 1995:179-180

²¹⁴ Neumann 2002:23-30

²¹⁵ Patton 1999:537

²¹⁶ Røssaak 1998:131-132

amerikanske postmodernismen.²¹⁷ Schaanning beskriver Foucaults primære forskningsstrategi som et forsøk på å forurolige. Han vil gjøre alle som forvalter sannheten mindre skråsikre. Hans vitenskapskritikk føres ikke etter de tradisjonelle strategier som er å anklage vitenskapen for ikke å være vitenskapelig nok eller at den har en (umoralisk) normativ funksjon. Heller intervensjoner han i ulike vitensgrener for å bringe inn elementer disse ikke definerer seg ved, for å undergrave deres fundament.²¹⁸

Litteraturviteren Knut Ove Eliassen understreker Foucaults gjeld til den særfranske *epistemologien*. Herfra henter han sitt begrep om historiske *diskontinuiteter*, såkalte ”epistemologiske brudd” i historien. Dette innebærer at vitenskapens utvikling ikke ses som evolutive, men noe som foregår i *sprang*, der nye innsikter ugyldiggjør tidligere innsikter og krever en fullstendig omorganisering av kunnskapen.²¹⁹ Paul Rabinow påpeker imidlertid at det er viktig å skjelle mellom Foucault og epistemologene. I tillegg til diskursiv diskontinuitet er Foucault også opptatt av å påpeke de langtrekkende kontinuitive kulturelle praksisene i et samfunn.²²⁰

Antropologen Paul Rabinow understreker det sterkt anti-metafysiske og anti-ontologiske grunnlaget i Foucaults arbeider og plasserer ham i en linje fra Weber til Heidegger gjennom Adorno og Horkheimer, som i likhet med Foucault identifiserte farer knyttet til fornuftens sentrale stilling og den økende rasjonaliseringen og teknologiske utviklingen i moderniteten. Alle skilte dessuten mellom forskjellige former for fornuftsbasert tenkning og forsøkte å skjelle mellom skadelige og oppbyggelige former for rasjonalitet i vestlig kultur. Men for Foucault er spørsmålet om rasjonalitet og fornuft ikke et ontologisk, men et *politisk* spørsmål.²²¹

Foucault delte selv inn sitt forfatterskap i tre perioder: ”Den arkeologiske fasen”, ”den genealogiske fasen” og ”subjektivitetsanalysene”.²²²

Den første fasen strekker seg fra doktoravhandlingen i 1960 om galskapens historie og frem til hans tiltredelsesforelesning ved Collège de France i 1970, *Diskursenes orden*. De viktigste verket her er *Tingenes orden*. I denne perioden er det ”vitenens” eller ”kunnskapens”

²¹⁷ Røssaak 1998:16-20

²¹⁸ Schanning 1995:180-181

²¹⁹ Eliassen 2006:535

²²⁰ Rabinow 1991:9

²²¹ Rabinow 1991:13-14

²²² Eliassen 2006:536

historisitet som er det sentrale temaet. Foucault studerer den historiske kunnskapsproduksjonen for å avsløre hvilke tanker og tilværelsesforståelser som overhodet var mulige innenfor det gjeldende vitensunivers. Han avslører hvilke *epistemer* som styrer kunnskapen i de forskjellige epokene. Grovt sagt vil han beskrive hva det overhodet er mulig å tenke til en gitt tid.

Den sentrale tematikk i den *genealogiske* fasen, som varer omtrentlig fra 1970 til 1977, er den samfunnsmessige maktens omskiftelige former. De viktigste verkene her er *Overvåkning og straff* og *Seksualitetens historie I. Viljen til viten*.²²³ Også genealogien er et arbeid med historisk materiale. Men i enda større grad enn i den arkeologiske fasen, er poenget ikke først og fremst å beskrive hvordan ting *var*, men hvordan de *er*. Genealogen trekker på historisk materiale for å skrive nåtidens historie. Genealogien beskriver *vorden*, ikke *væren*.²²⁴ Når Foucault bruker ”arkeologi” og ”genealogi” i stedet for ”historie”, er det fordi han avviser muligheten for å skrive historien som en sammenhengende prosess som nødvendigvis leder fram til samtiden. Gjelden til Nietzsche og hans kritiske filosofi er både tydelig og uttalt i Foucaults forfatterskap, og slektskapet er særlig tydelig i denne perioden. Trond Berg Eriksen viser til at ikke bare er selve det genealogiske prosjektet hentet fra Nietzsche, men også forståelsen av kroppen som krystalliseringspunkt for sosiale maktrelasjoner og derav fokuset på omsorgens tvetydighet. Men inspirasjonen finnes også ellers i forfatterskapet. Den tidlige Foucaults diskursteorier låner oppløsningen av subjektet og demaskeringen av metafysikken fra Nietzsche.²²⁵ Som hos Nietzsche er Foucaults genealogi ikke jakten på et opphav som forklarer alle senere hendelser. De genealogiske undersøkelser leter ikke etter Begynnelsen i evolusjonær forstand. Historien har ikke en opprinnelse, og fenomenene har ikke en ur-form som utgjør deres essens: ”What is found at the historical beginning of things is not the inviolable identity of their origin; it is the dissension of other things. It is disparity”.²²⁶ Genealogien jakter på de mange begynnelsene, detaljene og tilfeldighetene som har skapt våre sannheter. Heller enn fenomenenes historie, vil genealogien se på de forskjellige scener der fenomenene har spilt forskjellige roller. Særlig er Foucault ute etter å avsløre genealogien til de fenomener vi ser som ahistoriske, som følelser, stemninger, samvittighet og instinkter.²²⁷

²²³ Eliassen 2006:536

²²⁴ Neumann 2002:20

²²⁵ Eriksen 2000:235

²²⁶ Foucault 1991:79

²²⁷ Foucault 1991:76

Til dette prosjektet hører også desentraliseringen av det menneskelige subjekt, en programmatisk anti-humanisme han har møtt sterk kritikk for.²²⁸

I *subjektivitetsanalysenes* fase er de viktigste verkene de to siste bind av *Seksualitetens historie*, henholdsvis *Bruken av gledene* og *Omsorgen for selvet*,²²⁹ i tillegg til forelesningsrekkene han holdt ved Collège de France på 1980-tallet.²³⁰ I både den arkeologiske og den genealogiske fasen behandler Foucault primært epokene fra 1600 og fram til og med 1900-tallet. I den sene fasen vender han seg mot antikken og dens etikk og subjektivitetsformer, som han bruker som en kontrast for å analysere hvordan vi tenker og omgås selvet i moderniteten. Et vesentlig spørsmål i denne fasen er hvilket etisk spillerom individene har om vi er så determinert av makt og vitensdiskurser som forfatterskapets to første faser tyder på at vi er.

²²⁸ Eriksen 2000:255

²²⁹ Eliassen 2006:536

²³⁰ Stone 2011:143-144

7 Makt

I motsetning til Løgstrup, hvis maktforståelse bare tidvis er eksplisitt utlagt, arbeidet Foucault i større grad med eksplisitte metateorier om maktens vesen og funksjon. Dette er særlig utlagt i *Overvåkning og straff* ("Surveiller et punir", 1975) og *Seksualitetens historie I. Viljen til viten* ("Histoire de la sexualité. Vol I: La Volonté de savoir, 1976), samt i hans forelesninger ved Collège de France mellom 1974 og 1979.²³¹

Foucault hevder at det vi forstår som makten er bare den helhetseffekten som som avtegnes ut fra mylderet av bevegeligheter, motsetninger og styrkeforhold. Makten er ikke en institusjon, en struktur, eller en bestemt egenskap noen er utstyrt med. Makten er en kompleks strategisk situasjon i et gitt samfunn.²³² I dette kapitlet vil jeg redegjøre for Foucaults analyser av makten i det moderne samfunn, og hvordan han mener moderniteten har misforstått makten og dermed gjort seg ute av stand til å formulere effektive maktkritiske teorier. Begge deler blir vesentlige i drøftingen av Løgstrups tenkning i oppgavens fjerde del.

7.1 Maktens generelle trekk

Grunnsteinen i Foucaults maktforståelse er *maktrelasjonene*. Makt er ikke noe man *har*, men noe som *utøves* i et vekselspill mellom flere bevegelige forhold. Disse består av alt det i den enkeltes sosiale interaksjoner som driver henne til å gjøre noe.²³³ Makten er et nett av spente og stadig virksomme relasjoner, planer, manøvrer, taktiske handlinger, teknikker og funksjonsmåter.²³⁴ Makten er alltid allerede til stede. Den gjennomsyrrer hele samfunns kroppen, og vi kan aldri unnsnippe den. Men det betyr ikke at alle relasjoner bare er makt. Maktrelasjonene er sammenvevet med en rekke andre relasjoner, som gjensidig påvirker hverandre.²³⁵ Samtidig står ikke maktrelasjonene i et utvendig forhold til disse andre forholdene mennesket står i. Makten er ikke noe som påvirker fenomener som seksualiteten eller kunnskapen utenfra. Makten er *immanent* i seksualiteten, kunnskapen eller alle andre forhold. Den er samtidig effekter av og skaper av forholdene og fenomenene. Makten står ikke i en overbygningssposisjon, men er selv en produserende kraft. Videre kommer makten nedenfra. Foucaults analyser begynner på mikronivå og ser på lokale *taktikker*, individers og

²³¹ Lynch 2011:13-14

²³² Foucault 1995:104

²³³ Foucault 1995:105

²³⁴ Foucault 2008:28

²³⁵ Foucault 1980b:141-142

grupper oppførsel og interaksjoner, for så å se hvordan disse påvirker større *strategier* på makronivå. I siste instans kan makronivået – som hegemonier, normer eller statsmakt – bare forstås tilstrekkelig som funksjoner av de lokale maktrelasjonene. Det finnes ikke en binær og allmenn motsetning mellom de herskende og de som beherskes som forplanter seg ovenfra og nedover til stadig mindre grupper. Heller er det de mangfoldige styrkeforholdene som dannes og virker i produksjonen, i familien, institusjonene og smågruppene som gjennomtrenger hele samfunnet, knyttes sammen og etter hvert gis en retning som strategier. De store herredømmeforholdene er *hegemoniske effekter* som kontinuerlig understøttes av alle de lokale maktrelasjonene.²³⁶ Foucault mener maktrelasjonene samtidig er *intensjonale* og *ikke-subjektive*. Ingen makt utøves uten en rekke hensikter og mål. Men dette betyr ikke at makten er resultatet av et individuelt subjekts valg eller beslutning. Det er ingen som sitter på toppen, økonomisk eller politisk, som styrer hele det samlede nettverket av makt som fungerer i et samfunn. Når makten likevel er rasjonell og forståelig, er det ifølge Foucault fordi alle de lokale og eksplisitte taktikkene som lenker seg sammen, påkaller hverandre og forplanter seg til hverandre inntil de utgjør en helhet av anordninger, er rasjonelle. De store, anonyme, nesten stumme strategiene samordner de lokale og pratsomme taktikkene. Det betyr at helheten er logisk dechiffrebar selv om det ikke finnes noen som har uttenkt den og svært få som har formulert den.²³⁷

7.2 Den juridisk-diskursive makt(mis)forståelse

I sine genealogiske verker utfører Foucault maktanalysene samtidig på empirisk og teoretisk nivå. På empirisk nivå søker han å vise hvordan makten arter seg i forskjellige samfunn, og hvordan dagens former for makt har oppstått fra tidligere former. Foucaults analytiske tilnærming tar for seg spesifikke områder som maktrelasjonene utgjør (som fengselet eller seksualiteten), bestemmer deretter redskapene som gjør en i stand til å analysere dem, før den søker de generelle vesenstrekkene ved makten. På det teoretiske nivået overskrider Foucault det empiriske og søker generelle og fundamentale fellestrekk ved de forskjellige formene for makt. Selv omtalte Foucault sine arbeider som en maktens ”analytikk” heller enn en maktens ”teori”. En teori om makt må nemlig basere seg på en diskurs som allerede er formet av den makten den vil undersøke. Dette mener Foucault er grunnen til at kritiske maktteorier forut for ham ikke har forstått hvordan makten virkelig arter seg i moderne samfunn. Ulikt normen

²³⁶ Foucault 1995:105

²³⁷ Foucault 1995:105-106

blant sosialkritiske filosofer, søker ikke Foucault å avsløre hvilke individer, grupper eller institusjoner som har makt over hvem og hvordan vi kan få dem til å slutte med det. Foucault mener tvert imot at denne utbredte måten å analysere makt på kommer til kort fordi den bare studerer hvordan makten arter seg i sin finale og institusjonaliserte form. Foucault vil forstå maktens omskiftelige vesen, og spesifikt hvordan den arter seg i den vestlige moderniteten.²³⁸

Ifølge Foucaults analyser har makten historisk vært grunnleggende preget av *dominans*, en type maktrelasjon der det ikke er tvil om hvem som er herre (lat. *dominus*), og som i ytterste konsekvens er grunnlagt på herrens rett til å disponere over liv og død. Til og med eneveldets tidsalder ble samfunnsmakten primært utøvet som en beskatningsinstans, en fratagelsesmekanisme. Makten var retten eller muligheten til å *ta*: Å ta ting, tid, kropp og – i sin ultimate form – liv. I moderne samfunn er ikke maktutøvelsen lenger basert på å ta, men på å stimulere, forsterke, kontrollere, overvåke, forøke og organisere de kreftene den legger under seg. Makten består i å produsere, samordne og kontrollere kreftene heller enn å begrense, avlede eller ødelegge dem.²³⁹

Det første bindet i verket om seksualitetens historie, *Viljen til viten*, er ikke bare en gjennomgang av framveksten av den moderne seksualiteten. Like mye er det en kritikk av hvordan moderne maktteori ikke har forstått hvordan makten arter seg i det moderne samfunn, men henger fast i en forståelse av makt som er modellert etter hvordan den artet seg i dominansens tidsalder. Konkret distanserer Foucault seg fra tre utbredte maktteorier: Makt forstått som institusjoner og mekanismer som skal sikre innbyggernes lydighet; makt forstått som underkastelse i form av sedvane og norm; og makt forstått som en gruppes dominans over en annen, hvorpå denne dominansen videre gjennomsyrrer hele den sosiale konstruksjonen.²⁴⁰ Som filosofen Richard A. Lynch påpeker, representerer dette henholdsvis liberale og kritiske politiske analyser, psykoanalytikk og marxisme.²⁴¹ Foucault vedgår at disse teoriene – ”statens suverenitet, lovens form eller herredømmets allmenne enhet” – beskriver posisjoner makten kan innta i sin finale form.²⁴² Problemet er for Foucault at de ikke forstår hvordan makten opererer *før* den eventuelt inntar denne finale formen.

²³⁸ Foucault 1995:91-94

²³⁹ Foucault 1995:146-148

²⁴⁰ Foucault 1995:103

²⁴¹ Lynch 2011:16-17

²⁴² Foucault 1995:103

Foucault kaller denne utilstrekkelige maktforståelsen *juridisk-diskursiv*.²⁴³ Den karakteriserer makten ved fem prinsipielle kjennetegn: For det første *den negative relasjonen*: Forholdet mellom makten og gjenstanden er alltid av negativ art, og innebærer forkastelse, utelukkelse, avvisning, stengsel, tilsløring eller maskering. Makten ”makter” ingenting overfor gjenstanden, annet enn å si nei. Hvis den produserer noe, er det fravær og mangler. For det andre *regelens instans*. Makten dikterer loven, og plasserer gjenstanden under et binært regime: lovlig og ulovlig, tillatt og forbudt. Derigjennom foreskriver makten en ”orden” som også fungerer som forståelsesform. Maktens grep skjer gjennom språket og dens rene form ligger i lovgiverfunksjonen. For det tredje ved *forbudets sirkel*: Makten betvinger gjenstanden ved hjelp av et forbud som veksler mellom to alternative ikke-eksistenser: Gjenstanden (i Foucaults eksempel, kjønn²⁴⁴) avkreves å oppgi seg selv. Alternativet er en straff, som innebærer dets opphevelse. For det fjerde ved *sensurens logikk*, eller ”den paradoksale lovs logikk”: Makten uttrykker seg som påbud om ikke-eksistens, usynlighet og stumhet; makten hevder at gjenstanden ikke er tillatt, hindrer at gjenstanden omtales, eller forneker at gjenstanden eksisterer. Og endelig ved *anordningens enhet*: At makten over gjenstanden utøves på samme måte på alle nivåer. Fra øverst til nederst, i generalitet og i detaljer, fra staten til familien, fra fyrsten til faren, fra domstolen til dagliglivets reprimander, uansett apparat eller institusjon, fungerer makten ved hjelp av ”lovens, forbudets og sensurens enkle og endeløs reproduerte hjulverk”, i vekselspillet mellom det lovlige og det ulovlige, mellom overtredelsen og straffen. På den ene siden en lovgivende makt, og på den andre siden et adlydende subjekt.²⁴⁵

Som alt annet har denne maktforståelsen ifølge Foucault historisk opphav. Det er en forestilling om makt som stammer fra middelalderens monarkiske maktinstitusjoner og som har blitt hengende igjen lenge etter eneveldenes tid: ”I den politiske tenkning og analyse har man fremdeles ikke kappet hodet av kongen”.²⁴⁶

²⁴³ Foucault 1995:93

²⁴⁴ Det franske ordet ”sexe” blir i *Viljen til viten* konsekvent oversatt med ”kjønn”. Men Foucault spiller på minst fem betydninger: kjønn som anatomisk begrep (kjønnsorganene); som biologisk begrep (kroppslige forskjeller mellom mann og kvinne); som psykologisk og sosialt begrep (kjønns- eller forplantningsdrift); og som epistemologisk og ontologisk begrep (hele det feltet som har med kjønn å gjøre og som vi kan ha kunnskap om). Mot slutten av boken skiller han skarpt mellom kjønn (*sexe*) og seksualitet (*sexualité*), der det siste opptrer som betingelse for det første. (Schanning 1995:10)

²⁴⁵ Foucault 1995:94-96

²⁴⁶ Foucault 1995:97-100

7.2.1 Seksualiteten som eksempel

Ifølge Foucaults utlegning av den juridisk-diskursive maktkritikken, ser den undertrykkelsen av seksualiteten noe som oppstår i det 17. århundre, som når sitt høydepunkt fram mot det 19. århundre, og som vi fortsatt sliter med ettervirkningene av i dag. Etter århundrer med frimodig og ukomplisert seksualutfoldelse, ble seksualiteten i løpet av det 17. århundre underlagt kjernefamilien, skammen og den borgerlige orden. Gleden og det unyttige ved kjønnen ble fortiet og sanksjonert. Overalt ble man påtvunget den moderne puritanismens tredobbelte påbud: forbud, ikke-eksistens og taushet. Dette sammenfalt med framveksten av produksjonskapitalismen og dens krav om at kreftene skal brukes i profittens tjeneste, ikke til den unyttige og ikke-produktive seksualitetens gleder. Og fortsatt sliter vi med ettervirkningene av disse seksualfiendtlige århundrene, som har satt seg fast i over-jeget.²⁴⁷ Derfor er seksualiteten i dag noe fortiet, ufritt og skambelagt. Den opplagte løsningen for å vinne friheten er å kvitte seg med den undertrykkende makten, og dette gjøres for eksempel ved å bryte den pålagte tausheten om kjønnen.²⁴⁸

Mot denne undertrykkeshypotesen reiser Foucault ”tre betydelige former for tvil”. For det første den historiske tvil: Er undertrykkelsen av kjønnen historisk selvinnslysende? For det andre den historisk-teoretiske tvil: Er maktens mekanikk først og fremst av undertrykkende art? Utøves makten faktisk på generelt vis som forbud, sensur og fornektelse? Og for det tredje den historisk-politiske tvil: Går den kritiske diskursen faktisk på tvers av og sperrer veien for en ellers uimotsagt maktmekanisme? Er det et historisk brudd mellom undertrykkelsen og kritikken, eller tilhører kritikken det samme historiske nettverket som den tar avstand fra?²⁴⁹

Foucault mener det antagelig er riktig at det fantes en ”språklig frihet” om seksualitet som på et tidspunkt forsvant. Det kan godt hende at man diskvalifiserte en bestemt måte å snakke om kjønnen på som rå og grov. Men han avviser det betyr at kjønnen ble underlagt ren fortielse. Den ble bare innlemmet i et nytt diskursregime. Man snakket ikke *mindre* om kjønnen, man snakket *annerledes* om det. Og dette har slett ikke bare hatt begrensende effekter. Foucault mener diskursen om kjønnen har de siste tre århundrer blitt utvidet snarere enn forminsket, og

²⁴⁷ Foucault 1995:13-19

²⁴⁸ Foucault 1995:15

²⁴⁹ Foucault 1995:21

i den grad den har brakt med seg bannlysning og forbud, har den mer grunnleggende sikret befestelsen av en seksuell mangeartethet.

Middelalderen hadde ifølge Foucault organisert en temmelig enhetlig diskurs om kjønn og kjød, særlig organisert via regler og forskrifter for botsøvelsen. I løpet av de senere århundrene har enheten blitt oppløst, og man snakker nå om kjønn i alle mulige sammenhenger, også i høytidelige diskurser og vitenskapelige fora. Kanskje snakker vi mer om kjønn enn om noe annet. Og likevel overbeviser vi hele tiden oss selv om at vi ikke snakker nok om det, at vi er altfor beskjedne og forknytte, og at vi alltid må undersøke det nærmere og snakke mer om det.²⁵⁰ Heller enn sensur, er talen om kjønn underlagt et ”regulert og mangefarget incitament til å produsere diskurser”. Moderne samfunn utmerker seg ikke ved at vi glemmer bort kjønn, men at vi har hengitt oss til å snakke om det ustanselig, samtidig som vi anser det som selve Den store hemmeligheten.²⁵¹

Foucault avviser dermed hypotesen om at de moderne industrisamfunn innledet en tidsalder av økende undertrykkelse av kjønn. Ikke bare har man sett en eksplosjon av kjetterske seksualitetsformer, men viktigst er at det aldri har vært flere maktsentra, eller flere kontakter og gjensidige forbindelser, flere knutepunkter hvor nytelsens intensitet og maktrelasjonenes iherdighet har blitt tent, for så å spre seg utover.²⁵² Den juridisk-diskursive maktforståelse kommer altså til kort når det gjelder å forstå forholdet mellom makt og seksualitet. Ikke bare dét – ved sin insistering på at kjønn er undertrykket og sensurert vekk, bidrar disse teoriene til en diskurs som gjør kjønn til noe som må underlegges stadig nye undersøkelser og normeringer. De kritiske teoriene som vil frigjøre kjønn fra makten er ifølge Foucault selv en del av makten.

Foucault avviser også at maktstrukturene omkring seksualiteten fulgte de samme linjene som herredømmet og den systematiske utbyttingen. De seksuelle maktmekanismene rettet seg ikke først og fremst mot arbeiderklassen. Teknikkene for å granske, klassifisere og problematisere seksualiteten ble først utformet og anvendt innen de borgerlige og aristokratiske familier. Og det skjedde i en forsvarsrolle, i et forsøk på å ”sikre samfunnslegemets fysiske styrke og moralske renhet”. Vitenskapen knyttet seg til en medisinsk praksis som kom loven og folkemeningen til hjelp. I en biologisk og historisk nødvendighets navn, fundamentert i jakten

²⁵⁰ Foucault 1995:36-39

²⁵¹ Foucault 1995:43-45

²⁵² Foucault 1995:60-61

på viten, på kunnskap, på ”sannheten” om kjønn.²⁵³ Det var snakk om ”nye teknikker for å maksimere livet”. Borgerskapet investerte sitt eget kjønn i en makt- og vitenskapsteknologi den selv oppfant, som framhevet dens kropps, nytelsers og sunnhets høye pris. Herfra spredte så seksualitetsanordningen seg langsomt utover til de bredere lag. Men den fikk ikke de samme former og benyttet seg ikke av de samme instrumenter overalt.²⁵⁴

7.3 Moderne makt: Selvet som disiplinerer seg selv

Etter kritikken av den juridisk-diskursive maktforståelsen, utlegger Foucault hvordan han mener makten må forstås i moderniteten. Hans maktmodell

erstatte lovens privilegium med formålets synspunkt, forbudets privilegium med den taktiske effektivitetens synspunkt, herskermaktens privilegium med analysen av et mangfoldig og bevegelig felt av styrkeforhold hvor det oppstår herredømme-effekter som er omfattende, men aldri fullstendig stabile. Den strategiske modell snarere en [*sic*] den rettslige modell.²⁵⁵

Den nye makten over livet utviklet seg ifølge Foucault i løpet av 1800-tallet under to hovedformer som var forbundet med hverandre gjennom en serie av mellomliggende relasjoner. Begge var positivt begrunnet i sin samfunnsnyttighet eller livsnødvendighet. Den ene formen orienterte seg omkring *kroppen*²⁵⁶ som art, om ”den kroppen som var gjennomsyret av det levendes mekanikk og som tjente som støtte for biologiske prosesser”. Forplantning, fødsel, levetid, helse underlegges en rekke regulerende kontrollformer. Dette er *bio-makten*, ”befolkningens bio-politikk”. Den andre formen konsentrerte seg om *kroppen som maskin*. Den ønsket å dressere kroppen, høyne dens ferdigheter, maksimere bruken av dens krefter. Det var en samtidig økning av dens nytte og dens føyelighet, og en integrasjon av kroppen i effektive og lønnsomme kontrollsystemer. Dette er den *disiplinerende makt*, ”menneskekroppens anatomiske politikk”.²⁵⁷

Jeg vil nå gjennomgå Foucaults analyse av den disiplinerende makten, før jeg beveger meg til bio-makten.

²⁵³ Foucault 1995:62-64

²⁵⁴ Foucault 1995:133-136

²⁵⁵ Foucault 1995:114

²⁵⁶ Foucault bruker gjerne ordet ”kropp” der det ellers er vanlig å bruke ”menneske”, som begrep for artens individer generelt, tenkt utenfor den gjeldende kultivering. Men han mener selv kroppen, i sin biologiske form, er påvirket av de historiske prosesser (Heede 1992:19).

²⁵⁷ Foucault 1995:152

I *Overvåkning og straff* beskriver Foucault framveksten av den *disiplinerende makten* i de moderne vestlige samfunn. Som i *Viljen til viten* ønsker han med utgangspunkt i analysen av en lokal institusjon å gi et bilde på maktens generelle trekk i samfunnet. Foucault tar utgangspunkt i fengselet og avstraffelsen, men beveger seg innom en rekke andre institusjoner og fenomener. Tross alt er det ikke tilfeldig at ”fengslet ligner på fabrikkene, på skolene, på kasernene, på sykehusene, som alle sammen ligner på fengsler”.²⁵⁸

Ifølge Foucault oppstår utbredelsen av de disiplinære teknikker i det 17. århundre som unntakstilstandens midler, tiltak for å nøytralisere farer eller avverge uro. Her bruker Foucault organiseringen av pestrammede byer som eksempel. Men gradvis brer disiplineringen om seg. Samtidig som de rene disiplinære institusjoner blir flere, blir disiplinen også ”de-instituert” og fungerer ikke lenger bare innenfor lukkede institusjoner. Vi får de disiplinære samfunn, der disiplinen ikke lenger bare skal fylle en negativ funksjon, men også gis en positiv rolle. Den skal øke individenes evner, produksjonens lønnsomhet og den generelle utnyttelsen av kreftene i samfunnet.²⁵⁹

Overgangen fra dominans til disiplin illustreres ved at Foucault først gjengir den offentlige henrettelsen ved tortur av Robert-Francois Damiens i 1757. (”Etter to-tre forsøk til trakk bøddelen Samson og den bøddelen som hadde knepet ham med tang, fram fra lommen hver sin kniv og skilte lårene fra kroppen.”) Denne narrativen stopper brått, og erstattes av den detaljerte timeplanen for innsatte i et ungdomsfengsel i Paris på begynnelsen av 1800-tallet. (”Klokken tyve minutter på ett forlater fangene skolen gruppevis, og begir seg til sine gårdsrom for å hvile. Klokken fem på ett, når trommen går, tar de oppstilling i arbeidsgrupper”).²⁶⁰ Det som utspiller seg her er ifølge Foucault en plutselig ny form for kontroll. Makten har inntatt nye former og tatt nye teknikker i bruk. Nå er maktstrategiene noe individene mer eller mindre frivillig tar del i, under forståelsen av at makten, tross alt, står på livets og utviklingens side.

Innen 1850 var tortur så godt som avskaffet som straffemetode i Vesten. Det hadde vokst fram en ny forestilling om det barbariske ved avstraffelse ved hjelp av kroppslige pinsler, i tråd med den grunnleggende nye tanken om maktens legitimitet som hvilte på makt til liv, heller enn makt til død, og på bakgrunn av visse historiske prosesser av økonomisk, juridisk-

²⁵⁸ Foucault 2008:195

²⁵⁹ Foucault 2008:171-188

²⁶⁰ Foucault 2008:9-12

politisk og vitenskapelig art.²⁶¹ Damians straffes og tilintetgjøres for offentlighetens skue, med ham selv som en passiv og viljeløs kropp. Fangene i ungdomsfengslet har på sin side kontroll over sine kropper, og deltar aktivt i livet i fengslet. De trener, arbeider og deltar i fritidssysler mens de disiplinerer seg selv i henhold til rutiner og omgivelser konstruert for å forme dem til en viss type personligheter. Foucault beskriver at straffen ikke lenger retter seg inn mot kroppen, men mot *sjelen* (jeg utlegger Foucaults begrep om sjelen i kapittel 9.1). Nå blir det et mål at den skal ha en transformerende effekt på hjertet, tanken, viljen og tilbøyelighetene.²⁶² De disiplinære metodene er helheten av en rekke bittesmå tekniske oppfinnelser som har gjort det mulig å øke menneskemengders nytteeffekt ved å minske ulempene ved den øvrighet som styrer dem. Disiplinen, om det er ved en fabrikk, en nasjon, en hær eller en skole, vokser fram når forholdet mellom denne nytten og denne ulempen er gunstig.²⁶³

Foucault mener disiplinen gjennomtrenger alt og kontrollerer alle øyeblikk. Den sammenligner, differansierer, hierarkiserer, homogeniserer og utelukker. Kort sagt: Disiplinen *normaliserer*.²⁶⁴ Han beskriver ”den gode dressurs midler” som a) det hierarkiske blikk eller bevoktning; b) den normaliserende sanksjon; og c) eksamen og eksaminasjon. *Det hierarkiske blikket* innebærer at alle alltid kan bli sett av en som står rett over deg i hierarkiet. Foucault bruker her militærleiren som ideell modell. *Den normaliserende sanksjon* er egentlig et dobbelt system – ”gratifikasjon-sanksjon” – som markerer avvik, hierarkiserer egenskaper og ferdigheter og straffer eller belønner, formelt eller uformelt i forhold til uttalte og uuttalte normer, regler og krav. Her viser han til skolen som idealeksempel. Ved *eksaminasjonen* forbindes bevoktningens hierarkiske metoder med den normaliserende sanksjonens metoder. ”Eksamineringen er et normaliserende blikk, en bevoktning som gjør det mulig å stemple, klassifisere og straffe individene. En eksaminasjon gjør individene synlige på en slik måte at de kan differensieres og bli gjenstand for sanksjoner”. Men eksamineringen finnes ikke bare på skolen, men overalt. Fra psykologien til pedagogikken til diagnosteringen til ansettelsen.²⁶⁵

I sine senere arbeider var Foucault opptatt av hvordan det overhodet var mulig for subjektet å handle som en etisk agent i disiplinære samfunn preget av disiplin. Han utvikler da disiplinbegrepet til begrepet *gouvernementalité*, et nyord Foucault skapte selv. På norsk har

²⁶¹ Foucault 2008:188

²⁶² Foucault 2008:18-20

²⁶³ Foucault 2008:190

²⁶⁴ Foucault 2008:151-161

²⁶⁵ Foucault 2008:162

Neumann oversatt det med ”regjering”²⁶⁶ og Schaanning med ”regjeringskunst”²⁶⁷. På engelsk oversettes det med *governmentality*. De norske oversettelsen fanger ikke opp originalens ordspill som understreker at styringen er knyttet direkte til de styrende og de styrtes måte å tenke på, deres ”mentalitet”. Filosofen Edward McGushin har beskrevet hvordan *gouvernementalité* ytrer seg ved at livet i stor grad er lagt fram for oss når vi møter det: Vi dyttes og presses hele tiden i gitte retninger og oppmuntres og instrueres inn i gitte roller. Hele livet lærer vi oss å tilpasse oss normer, konvensjoner, forventninger, rutiner, vaner og regler. Kunst, underholdning og markedsføring trener opp – og styrer – fantasi, vaner, behov, ønsker og begjær. Utdanning, arbeidstitler, lønns slipper, venner, familie og forbruksvarer forteller oss hvem vi er, hvordan vi gjør det og hva vi ikke lykkes med. Gjennom alle livets offisielle og uoffisielle institusjoner er den enkelte fanget i et intrikat nett av tvang, valg, begjær og behov, som er med på å produsere den enkelte som individ. Makten bidrar til å skape den enkeltes selv. Resultatet er det disiplinerte menneske – en føyelig kropp, perfekt tilpasset den rasjonalitet som vokste fram sammen med disiplinen. Men denne tilpasningen trener også opp den enkeltes kompetanse, produktivitet og livskunst i tråd med samfunnets normer og gjør det lettere å lykkes innen de gitte rammene. Det gjør den særlig vanskelig å avsløre, og i denne usynligheten ligger mye av den moderne maktens effektivitet.²⁶⁸

Men *gouvernementalité* er også noe subjektet kan utøve for å overskride makten. I forhold til disiplin-begrepet er det en aktiv og etisk kategori den enkelte kan benytte seg av. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 9.4. Nå vil jeg utlegge Foucaults analyse av bio-makten.

Den weberske tradisjon, som Foucault indirekte henviser til og kritiserer, ser den protestantiske asketiske moral som nødvendig for den tidlige kapitalismens framvekst. Weber hevder i *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd* at den viktigste følgen av reformasjonen er verdsliggjøringen av kallet,²⁶⁹ noe som legger grunnlaget for en særegen puritansk-protestantisk etikk som muliggjør den moderne kapitalismen. Dette skjer ved at arbeidet og ervervelsen av goder blir opphøyet som et dennesidig kall, samtidig som den asketiske moral forbyr det irrasjonelle forbruket, som fører til en oppsamling av investeringskapital.²⁷⁰ Men Foucault mener forholdet var et mer omfattende fenomen enn som så. Han sier at det som skjer her, er *biomaktens* inntreden, som innebærer ”intet mindre enn

²⁶⁶ Neumann 2002:10

²⁶⁷ Schaanning 2001:301

²⁶⁸ McGushin 2011:132-134; Foucault 2008:122-124

²⁶⁹ Weber 1995:41-42

²⁷⁰ Weber 1995:110-112

livets inntreden i historien”. De fenomener som er særegne for menneskelivet trer inn i vitenskapens og maktens orden, inn i det politisk-tekniske felt. Ved kunnskapsutviklingen om livet, med målinger av helse og overlevelsesmuligheter, demografiske utregninger og forbedrete landbruksteknikker fikk man en viss kontroll over livet. Kunnskaps- og maktprosedyrene satte seg fore å ta kontroll over og modifisere livets prosesser. Ved overgangen fra trusselen om død til løftet om ivaretagelsen av livet, får makten adgang helt inn til kroppen. Biomakten markerer for Foucault samfunnets ”biologiske modernitetsterskel”. I tusenvis av år var mennesket, som hos Aristoteles, et levende dyr som var i stand til å ha en politisk eksistens. Det moderne mennesket er et dyr som eksisterer i en politikk der spørsmålet gjelder dets liv som levende vesen. Livet befinner seg nå i en tosidig posisjon: Det settes samtidig utenfor historien som dennes biologiske omgivelse og innenfor menneskets historisitet, som igjen gjennomtrenges av dets vitens- og maktteknikker. Dette fører også til at *normen* blir viktigere enn *loven* som maktmiddel. Den nye makten kvalitetsbestemmer, måler, vurderer og hierarkiserer, heller enn å true med sin morderiske makt. Livet har blitt politisk mål og middel.²⁷¹

Men krigene har aldri vært blodigere, eller utryddelsene mer effektive, enn i denne ”positive” maktens tidsalder. Foucault mener dette henger sammen med at krigene ikke lenger føres med henvisning til å forsvare en hersker, men ved å henvise til alles eksistens. Makt utøves for å forsvare alles liv og eksistens, og det fjerner grensene for hvor langt makten kan strekkes. ”Massakrene har blitt livsviktige”, skriver Foucault. Atomvåpensituasjonen er det ultimate eksemplet. Når statens makt i moderne tid kan få hvile på den ultimate muligheten til utslettelse, er det ikke fordi retten til å drepe har vendt tilbake, men ”fordi makten befinner seg og utøves på livets, artens, rasens og befolkningsmassenes nivå”.²⁷²

²⁷¹ Foucault 1995:154-159

²⁷² Foucault 1995:149-150

8 Kunnskap

Begrepsparet makt/kunnskap ("pouvoir/savoir")²⁷³ er sentralt i hele Foucaults forfatterskap, men det er eksplisitt uttrykt i hans genealogiske arbeider, særlig i *Viljen til viten*. Samtidig er forholdet mellom kunnskap og makt et implisitt tema i hele hans tidlige, *arkeologiske* periode, og grunnlaget for de etiske vurderingene omkring subjektet i den senere delen av forfatterskapet.²⁷⁴

I dette kapitlet vil jeg vise hvordan Foucault ser på samspillet mellom makt og kunnskap, og hvordan makten skaper og begrenser muligheten til hva det er mulig å tenke og erkjenne innen gitte kontekster.

Som Berg Eriksen påpeker, blir hele den transcendentalfilosofiske problemstilling radikalt sosiologisert og historisert hos Foucault. Hans historiske verker analyserer hva som styrer bevisstheten og språket på et gitt sted til en gitt tid. Foucault avviser troen på "sannheten". For ham er "sannheten" det overflatiske par excellence. "Sannheten" er fullstendig utlevert til de diskursive formasjonsreglene, og i mangel av en materialitet som gjør motstand, blir den til selve essensen av historisk omskiftelighet. Til dette hører selvsagt en grunnleggende kritikk av troen på at vitenskapen gjennom gradvise fremskritt kunne avdekke sannheten eller virkeligheten som den egentlig er.²⁷⁵

Foucault ser som nevnt ikke makten som en substans eller egenskap, men som en spesifikk type relasjoner individer imellom. Disse relasjonene er alltid preget av en spesifikk type rasjonalitet, tilpasset situasjonen.²⁷⁶ Det er derfor *makt og kunnskap forutsetter hverandre*. Det eksisterer aldri et maktforhold uten at det dannes et kunnskapsområde. Og det finnes heller ingen kunnskap som ikke samtidig forutsetter og danner spesifikke maktforhold. Det erkjennende subjekt, de erkjennbare gjenstander og kunnskapsformene er alltid virkninger av det gjensidige samspillet mellom makten og kunnskapen. De prosesser som finner sted i spenningsforholdet kunnskap/makt bestemmer kunnskapens former og områder.²⁷⁷

²⁷³ Savoir kan oversettes med kunnskap, viten eller lærdom, men også med "nemlig" eller "det vil si", og inneholder konnotasjoner til "folkeviten", "common sense", noe "alle vet" i form av en implisitt viten eller sannhet i et samfunn. På engelsk er det vanlig å oversette savoir med "knowledge". Jeg har valgt å bruke "kunnskap".

²⁷⁴ Feder 2011:55-57

²⁷⁵ Eriksen 2000:236; 252-255

²⁷⁶ Foucault 2002:113-114

²⁷⁷ Foucault 2008:29

I *Viljen til viten* viser Foucault hvordan makten påvirker hvordan vi tenker om en gjenstand, eksemplifisert ved seksualiteten. Videre hevder han at det ikke bare er vårt forhold til gjenstanden som endrer seg med makten. Ved å endre våre tankemønstre og refleksjoner, endrer makten våre handlinger, og derigjennom endres selve seksualiteten, som den sosiale og historiske konstruksjonen den er. Seksualiteten er ikke noe naturlig gitt som makten forsøker å temme, eller et uklart område forut for vår erkjennelse og forståelse som vitensjakten langsomt avdekker. Den er ikke en fast størrelse som forskjellige samfunn og epoker har forholdt seg forskjellig til, men noe som konstrueres på nytt på nye steder til nye tider. Den moderne seksualiteten blir til i moderniteten. Det betyr ikke at seksualitet ikke "finnes". Det gjør den definitivt. Men det betyr at vi ikke kan si at vår forskning og kunnskapssøken gjør at vi vet mer enn før. Vi vet noe annet om noe annet enn vi gjorde før. Og det skyldes også at vår kunnskapssøken, selv en del av den avanserte maktutøvelsen som finner sted overalt hele tiden, har vært med på å forme den seksualiteten den forsøker å avdekke sannheten om, siden makt og viten forbindes med hverandre i diskursen. Normene som normaliseringen skaper og retter seg etter er ofte uttalte og tydelige, men like ofte implisitte, uttalte og skjulte. Like mye som den vitenskapelige, nedskrevne eller uttalte kunnskapen, er det den passive kunnskapen, det som "er noe alle vet". I utviklingen av normene, forestillingene og sannhetene er makt og kunnskap sammenvevet på hvert punkt i utviklingen.²⁷⁸

Foucault skriver at i dag er man fullt klar over fengselets ulemper. Man vet at det i beste fall er meningsløst og i verste fall er skadelig. Men likevel ser vi på denne institusjonen som en "innlysende riktighet". For fengselet er innbakt i en rekke andre institusjoner i vårt samfunn: det retter seg mot "friheten" som et grunnleggende gode; det tar i bruk tidsvariabelen for å avgjøre verdien av "bytte-transaksjonen" med samfunnet; og det begrunnes i tråd med biomakten ut fra et ønske om disiplinering og rehabilitering. Dessuten ligner fengselet på andre samfunnsinstitusjoner som kasernen, skolen eller fabrikken. Foucault sier at vi ikke klarer å se noe alternativ til fengslene fordi fengselet er "naturlig" slik det i vårt samfunn er "naturlig" å bruke tiden som mål ved bytte-transaksjoner.²⁷⁹

²⁷⁸ Foucault 1995:112-117

²⁷⁹ Foucault 2008:198-199

8.1 *Episteme*

Tingenes orden er Foucaults arkeologiske analyse av tankesett og vitenskaper i moderniteten. Han holder ulike epoker i vestlig historie opp mot hverandre for å avdekke de underliggende epistemer som styrer kunnskapsproduksjonen.

Foucault bruker begrepet *episteme* om visse historiske a priori grunnlag for kunnskap og diskurser i et samfunn.²⁸⁰ Epistemet minner litt om *paradigmet*, men det finnes på et dypere nivå og har bredere nedslagsfelt; det er snakk om en grunnlagstanke som påvirker hele kulturen, og kan derfor ikke avgrenses til enkelte fagdisipliner – eller til den vitenskapelige sfære i det hele tatt. Epistemet er de *ordningskodene* som finnes i enhver kultur. Det er det som styrer kulturens språk, perseptuelle skjema, utvekslinger, teknikker, verdier og hierarkiske ordning av sedvaner og skikker. Epistemet fastlegger de empiriske ordener hvert enkelt individ uten videre forholder seg til og finner seg selv i. Det kan gjenfinnes i de nakne livserfaringene og i de filosofiske metarefleksjonene over at det i det hele tatt finnes en orden i kulturen. Men mest grunnleggende finnes disse ordningskodene i hele det diffuse og uklare spekteret mellom disse ytterpunktene. I alle de små selvfølgelighetene og ”naturlige” sannhetene vi tar for gitt, forut for ordene, persepsjonen og gestene.²⁸¹

Foucault begynner resonnementet i *Tingenes orden* med å gjennomgå den rolle *likheten* spilte for struktureringen av den vestlige kulturs kunnskap til og med det sekstende århundre.²⁸² I den preklassiske verden er det ifølge Foucault en synkronisitet i universet. Det er like mange dyr i vannet som det er på land som det er under himmelen. Det er like mange dyr i vannet som på land som under himmelen. Menneskets sju viktigste lemmer gjenspeiler de sju metallene som finnes i jorda – og dets ansikt gjenspeiler himmellegemene. Dette er ikke å forstå metaforisk eller ”magisk”. Det er bare slik virkeligheten – helt naturlig og selvfølgelig – er ordnet. Enhver kunnskapsproduksjon utledes fra denne likheten. I denne verden er erkjennelse og fortolkning sammenfallende.²⁸³ I preklassisk tid, fram til 1600-tallet, er tegnene en del av tingene. Det vitenskapelige problemet var hvordan man kunne vite at et

²⁸⁰ Foucault 2006:58

²⁸¹ Foucault 2006:12-15

²⁸² Foucault 2006:41

²⁸³ Foucault 2006:60-68

tegn faktisk sto for hva det betydde. Dette skulle snart endre seg til et spørsmål om hvordan et tegn kunne være forbundet med hva det betyr.²⁸⁴

Foucault viser at for vitenskapen i den klassiske tidsalder²⁸⁵ er likheten blitt et problem, et blendeverk som driver mennesket til å trekke forhastede konklusjoner. Kunnskapen, sannheten og virkeligheten finnes ikke lenger i likheten, men i forskjellen. Descartes advarer helt i starten av *Regulae* mot å la seg forlede av likheten til å tillegge den første tings egenskaper til en annen ting. Erkjennelse er ikke lenger fortolkning, men skjelning. Descartes' metodiske "fremskritt" (anførselstegnene er Foucaults), *cogito*, består i å etablere serier via akkumulasjon av forskjeller som gjør at man kan undersøke seriens første ledd uavhengig av alle andre ting. Forskjellene blir her forskjeller som kan tenkes innenfor slutningens orden. Men denne finnes ikke "naturlig". Den knyttes til erkjennelsen. Cogitos utgangspunkt, det enkle, er ikke absolutt i sitt vesen, men i den måten det lar seg erkjenne på. Det er tingenes *representasjon*, hvordan de framtrer for oss, som er det vesentlige.²⁸⁶

Foucault beskriver "cogito ergo sum" som det klassiske språkets essens. Her forenes representasjon og væren. Ved overgangen fra "jeg tenker" til "jeg er", samartikuleres det som representeres med det som er. Det klassiske språket er tingenes og representasjonenes felles diskurs. Språket navngir, kategoriserer og forbinder tingene med hverandre og med menneskelivet. Det er stedet der naturen og menneskenaturen krysser hverandre. For det klassiske epistemet avgrenser ikke et eget område for mennesket. I den klassiske tanken er ikke mennesket en del av den regionale, begrensede og særegne "naturen" som omgir det og som det har fått i gave på lik linje med alt annet levende. Hvis menneskenaturen er sammenfiltret med naturen, er det som en følge av visse vitensmekanismer og deres funksjoner.²⁸⁷

Mot slutten av det attende århundre mener Foucault det inntreffer nok en epistemologisk diskontinuitet som skaper en ny mutasjon i hele det vestlige epistemet. Hundre år tidligere hadde likheten blitt erstattet med representasjonen. Nå åpner det seg et nytt rom for kunnskapen. Nå har *historien* blitt dét vår tanke ikke kommer utenom. Dette skjer fordi den har blitt værensmodusen for alt som er gitt oss gjennom erfaringen. Det nittende århundret

²⁸⁴ Foucault 2006:74

²⁸⁵ Foucault omtaler "den klassiske tidsalder", eller "klassisismen", som en periode som nært tangerer det som ellers benevnes som "Opplysningstiden". Dens innledning representeres av Cervantes' *Don Quixote* (1605-1615), og dens avslutning ved de Sades *Juliette* (1797-1801).

²⁸⁶ Foucault 2006:82-89

²⁸⁷ Foucault 2006:408-413

søker kunnskap i ”den distansen som skiller historien fra Historien, begivenheten fra Opprinnelsen, evolusjonen fra den første splittelsen av kilden, glemselen fra Gjenkomsten”.²⁸⁸

Det moderne gjennombruddet legger Foucault til perioden mellom 1775 og 1825.²⁸⁹ Adams Smiths’ *Wealth of Nations* benytter en ikke-essensialistisk antropologi og flytter økonomiens gjenstand fra utvekslingen av rikdom til rikdommens tilblivelse, altså arbeidet og kapitalens former. Innen en rekke vitenskaper skjer en lignende plutselig bevegelse. I biologien omformes strukturen til en *organisasjon* hinsides det synlige. I språkvitenskapen lokaliseres språkernes indre mekanismer og slektskap, og ser at språkene ikke bare har slektskap med tingene de representerer, med at de også har en individualitet i forhold til tingene, og at det er en slektskap språkene imellom som har historisk opphav. Foucault fremhever at endringen innen alle disse vitenskapsområdene er av samme type: Representasjonene fordobles i forhold til seg selv, og formidles via betingelser som er noe ytre i forhold til selve representasjonen.²⁹⁰ I moderniteten har tingene sin egen organisasjon og sin egen representasjon. De har sin egen tid som organiserer dem, sitt eget rom som frembringer dem. Derfor tilkjenner de seg bare delvis for subjektiviteten, bevisstheten og erkjennelsen. Det representertes vesen blir liggende utenfor selve representasjonen.²⁹¹

Foucault mener det klassiske epistemet hadde sitt utspring i en sterkt metafysisk tid, mens det i moderniteten konstituerte seg et sterkt vitenskapelig episteme. Den klassiske tankens kjerneproblem bestod i forholdene mellom navn og orden, i å oppdage et *nomenklatur* som kan utgjøre en *taksonomi*. Den moderne tenkningen stiller på fundamentalt vis spørsmål ved meningens forhold til sannhetens og værens *form*. Den moderne refleksjon er styrt av en diskurs som på samme tid skal være en ontologi og en semantikk.²⁹² I dag melder derfor en rekke meta-spørsmål seg for oss: Hva er språk? Hva er tegn? Taler det som er stumt i vår verden – og i så fall i hvilket språk? Alle disse spørsmålene stammer fra det moderne epistemet, at diskursens lov ble løsrevet fra representasjonen og språkets væren ble fragmentert.²⁹³

Den endringen i epistemet som Foucault her lokaliserer, er altså helt i tråd med den kritikken Løgstrup anlegger av den ontologi han mener følger av Kant og den transcendentalfilosofiske

²⁸⁸ Foucault 2006:289-292

²⁸⁹ Foucault 2006:294

²⁹⁰ Foucault 2006:294-316

²⁹¹ Foucault 2006:320

²⁹² Foucault 2006:278-279

²⁹³ Foucault 2006:405

idealisme. Foucault trekker da også fram Kant som representant for denne endringen. Han sier det kantianske spørsmål om hva som overhodet gjør representasjoner mulige, markerer vår modernitets terskel. Kants kritikker undersøker representasjonen, ikke i samsvar med med bevegelsen fra representasjonens enkelte element og til alle dens mulige kombinasjoner, men utfra representasjonens egne grenser. Den transcendentale filosofi korresponderer med de nye positivitene i økonomi, biologi og filologi. Kunnskap og tanke trekkes tilbake fra representasjonens rom, og det reises spørsmål om kunnskapens opprinnelse, begrunnelse og avgrensning. Dermed fremstår representasjonens ubegrensede felt fra den klassiske tanken nå som en *metafysikk*.²⁹⁴

Foucault mener at fordi *historien* utgjør vårt episteme, forestiller vi oss automatisk at disse omveltningene var en utvikling: Vi forestiller oss at det var erkjennelsen som ble en smule mer objektiv, observasjonene litt mer nøyaktige, resonnementene litt strengere og forskningen litt bedre organisert. Men i virkeligheten er modernitetens inntog ifølge Foucault et av de mest radikale brudd i den vestlige kultur noensinne. Men nøyaktig hvilken begivenhet som skapte bruddet unnslipper oss, fordi vi fortsatt befinner oss i det rom den åpnet.²⁹⁵

8.2 Fenomenologien og det moderne epistemet

Jeg har tidligere vist at Løgstrups positivismekritikk var en del av hans kritikk av den moderne tilværelsesforståelsens ontologiske restriksjon. For ham var fenomenologien alternativet til den positivistiske restriksjon. Som jeg vil vise her, mener Foucault positivismen og fenomenologien er to utslag av det samme epistemet, og dermed at ingen av dem er i stand til egentlig å utfordre den moderne ontologi.

Med den menneskelige subjekts inntreden i den vitenskapelige sfære, får vi et skille mellom de rent formelle og deduktive *a priori* vitenskaper, og de empiriske og *aposteroriske* vitenskaper. Foucault mener dette innebærer en oppløsning av den klassiske tids orden, og at positivismen er en ”epistemologisk anstrengelse for å gjenfinne den enheten som gikk tapt med oppløsningen av den”.²⁹⁶ Dette er ett uttrykk for modernitetens vesen. Men modernitetens vesen er for Foucault ikke ønsket om å bruke objektive metoder i studiet av mennesket. Heller er modernitetens vesen etableringen av mennesket som en *empirisk-*

²⁹⁴ Foucault 2006:322-325

²⁹⁵ Foucault 2006:293-294

²⁹⁶ Foucault 2006:327-328

transcendental dublett: det er i menneskets eksistens man finner det som gjør erkjennelsen mulig. Samtidig er det altså grunnleggende i det moderne epistemet at erkjennelsen er historisk, sosialt og økonomisk betinget. Dette fører til at søken etter sannheten må finnes på to nivåer, noe som leder til framveksten av to typer analyser: Den ene er naturvitenskapen, som søker sannheten på objektets eget nivå og forsøker gradvis å avdekke en sannhet bakenfor illusjonene og fremmedgjøringen. Den andre analysen er humanvitenskapenes sfære, som søker sannheten på diskursens nivå. Her søker man enten sannheten positivistisk i den empiriske sannheten som naturvitenskapene avdekker, eller man søker det Foucault kaller ”en eskatologisk sannhet”: Man søker ”den sanne diskursen”, som foregriper den sannhet hvis natur og historie den definerer, skisserer og gir liv til. Dette er den tilnærming fenomenologien er en representant for. Foucault mener den positivistiske og den eskatologiske sannhetssøkenen ikke lar seg skille, siden de befinner seg på samme arkeologiske plan. Vitenskapen beveger seg mellom disse to tilnærmingene og ender opp med å gjøre mennesket ”samtidig redusert og stilt i utsikt”. Siden denne posisjonen blir uholdbar, drives den moderne tanken av å søke en diskurs som verken er reduktiv eller eskatologisk. En diskurs som holder det empiriske og det transcendentet adskilt, samtidig som den tar opp i seg begge deler. Dette forsøket har gjort moderniteten besatt av analysen av *den levde erfaring*²⁹⁷, der kroppens rom kommuniserer med kulturens tid, og naturens determinerende vilkår kommuniserer med historiens tyngde.²⁹⁸

Foucault mener mennesket forståelse av seg selv som empirisk-transcendental dublett gjør at det ser seg som stedet for erkjennelse, men også for miskjennelse, fordi tanken alltid trues av å oversvømmes av menneskets eget vesen. Men det gir også mennesket mulighet til å finne tilbake til seg selv via det som unnslipper det. Derfor mener Foucault det i moderniteten foregår en langsom forskyvning fra Kants transcendentalfilosofi. Gradvis blir det grunnleggende spørsmålet ikke lenger hvorvidt vår kunnskap om naturen er tilstrekkelig til å felle dommer, men hvordan det kan ha seg at mennesket *tenker det det ikke tenker*. Hvordan kan mennesket være et liv som overstiger den erfaring som umiddelbart er gitt det? Dermed gjenopplives den klassiske tanken om cogito, men nå i en ny variant. Det moderne cogito handler om å la den avstanden som samtidig skiller tanken fra seg selv og forbinder den med seg selv, fremstå i sin mest åpne dimensjon, for å fremvise det i tanken som har sine røtter i det ikke-tenkte. Den moderne tanken er besatt på å avdekke det utenkte og ubevisste, det

²⁹⁷ Originalt *l'analyse du vécu*, en fransk oversettelse av det tyske filosofemet *Erlebnis*. (Eliassen 2006:542)

²⁹⁸ Foucault 2006:422-426

”Andre” i forhold til mennesket. Det moderne cogito reduserer ikke væren til tanken, det leder ikke frem til en bekreftelse av væren, men åpner for en hel serie av undersøkelser hvor det er spørsmål om væren. Dermed installeres det en refleksjon om menneskets vesen i en dimensjon hvor tanken både henvender seg til det *utenkte* og ytrer seg på grunnlag av det. Tilsynelatende forener fenomenologien det kartesiske cogito og Kants transcendentale motiv og uttrykker dermed den vestlige *ratios* mest dyptliggende kall. Men Foucault mener at om man ser nærmere etter, er fenomenologien rotfestet i den moderne forskyvningen av både Descartes og Kant, og den er derfor primært en svært følsom konstatering av det store bruddet i det moderne epistemet i overgangen til moderniteten. Nøye sammenvevet med det utenkte, etableres den alltid ved en reduksjon til cogito, men ender alltid opp i samme spørsmål: Det ontologiske spørsmålet.²⁹⁹

Jeg mener denne analysen av det moderne cogito er en treffende beskrivelse av Løgstrups fenomenologi, som er en analyse av den levde erfaring i forsøket på å fremvise det Andre i forhold til mennesket, med røtter i det ikke-tenkte. Analysen av mennesket som forstår seg som empirisk-transcendental dublett gir nyttige perspektiver på Løgstrups antroposentrisme og hans individorienterte tilnærming: Uansett hva man tenker om menneskets posisjon i verden er mennesket stedet for erkjennelse. Det gir også et interessant perspektiv på livsyttringsbegrepet som identifisering av sannheter samtidig grunnet i det empiriske og i den sanne diskursen, frambragt av en ”kartesisk gud”, som er dét vi ikke har tenkt.

8.3 Sprang og kontinuitet

Som nevnt er Foucault ikke ensidig tilhenger av tanken om diskontinuiteter i historien. Han påpeker også de langtrekkende kontinuitive kulturelle praksisene i et samfunn.³⁰⁰ Her vil jeg vise hvordan Foucault benytter *bekjennelsen* og etikkens forhold til sannhet og subjektivitet som eksempler på kulturelle praksiser som strekker seg gjennom de ulike epistemiske epokene.

8.3.1 Bekjennelsen

I sin utforskning av den historiske diskursen omkring kjønn og seksualitet skriver Foucault at *bekjennelsen* har blitt ”den generelle matrise som styrer produksjonen av sann diskurs om

²⁹⁹ Foucault 2006:428-434

³⁰⁰ Foucault 1980a:111-113

kjønnnet”.³⁰¹ Men han mener ikke troen på bekjennelsen som sannhetsproduksjon er begrenset til diskursen om kjønnnet. Med utgangspunkt i det kristne skriftemålet har erkjennelsesteknikken utviklet seg som en av de viktigste mekanismer for å framstille sannhet – og prosedyrer for å fabrikere individer. Gjennom protestantismen, motreformasjonen, det 18. århundrets pedagogikk og det 19. århundrets medisin, spredte den seg ut fra sitt lokale utgangspunkt. Nå bekjenner vi ifølge Foucault overalt, alltid: Våre synder, forbrytelser, tanker, begjær, drømmer og barndom skal bekjennes offentlig og privat, til foreldre, leger og elskere. Når bekjennelsen ikke er spontan eller framtvinget av et indre imperativ, blir den presset fram. Så lenge de var forbeholdt det kristne skriftemålet, forsvant bekjennelsene sporløst straks de var ytret. Etter hvert som bekjennelsene inntok medisinen, pedagogikken og psykiatrien fikk de fastere former, og det vestlige samfunn begynte å føre endeløse registre over sine nytelser og sine avvik. Det dreier seg ikke lenger bare om hva som ble gjort og hvordan, men også om alle tankene, forestillingene, begjæret som ligger bak, og de forandringer og kvaliteter nytelsen innebærer.³⁰²

Plikten til å bekjenne strømmer nå til oss fra så mange forskjellige punkter, den er heretter så dypt innpodet i oss, at vi ikke lenger oppfatter den som virkningen av en makt som tvinger oss. Tvert imot synes det som om sannheten, som utgjør det aller hemmeligste i oss selv, ”ønsker” å komme fram i lyset. Og hvis den ikke kommer fram i dagen, så synes det som om en tvang holder den tilbake, som om den utsettes for maktens vold, og som om den til slutt bare kan formulere seg takekt være en slags frigjøring.³⁰³

Foucault mener bekjennelsen er et eksempel på at ”sannhetsproduksjonen er fullstendig gjennomsyret av maktforhold”.³⁰⁴ Samtidig er hans beskrivelse av bekjennelsen som kulturelt fenomen er svært lik Løgstrups utlegning av talens åpenhet (3.2.2). Ifølge Foucaults analyse har Løgstrup helt rett i sitt eksempel med den avhørte kvinnen: For henne har talen vesen av å ville fortelle sannheten. Foucault vil også gi Løgstrup rett i at denne talens åpenhet ikke stammer fra individet som taler. Men Løgstrup tar feil når han sier at åpenheten ikke stammer fra samfunnet, men fra talens eget vesen. For Foucault er det et nært og ufrakommelig samspill mellom individ, samfunn og talens vesen, som konstitueres av den allestedsnærværende makten.

³⁰¹ Foucault 1995:74

³⁰² Foucault 1995:68-74

³⁰³ Foucault 1995:70

³⁰⁴ Foucault 1995:70

Ifølge Løgstrup er talens førkulturelle *vesen* at den er åpen. Det er derfor det er så vanskelig å lyve. Foucault vil også si at er et reelt trekk ved talens *vesen* at den er åpen, men at det er en historisk og kulturelt konstruert realitet. Foucaults analyse sier at talens *vesen* har fått karakter av åpenhet ved bekjennelsens innpoding i det moderne, vestlige mennesket. Plikten til bekjennelse er en så kraftig historisk og kulturell impuls at vi ikke lenger oppfatter den som virkningen av en makt som tvinger oss. Kvinnen i Løgstrups eksempel er disiplinert til å bekjenne. Ville hun hatt like store vanskeligheter med å lyve om hun var født og oppvokst i et diktatur eller et mer autoritært samfunn enn det skandinaviske? Ville talen hatt samme karakter av åpenhet om hun hadde levd i et lukket gjengmiljø der hva man sier kan få fatale konsekvenser? Spørsmålet om de kulturelle påvirkningene på livsytringene forfølger jeg videre i oppgavens fjerde del.

8.3.2 Vestens to former for etikk

I *Tingenes orden* mener Foucault at om man ser hinsides de ymse formene for religiøs moral, har Vesten grunnleggende kjent til to former for etikk. Den eldste av disse – som finnes både i den greske antikken og i 1700-tallets politiske tanke – springer ut av verdens orden. Her gjøres verden til basis for prinsipper for visdom eller for styringen av byen. Men den moderne formen for etikk formulerer ikke noen som helst form for moral, i den forstand at alt som er imperativt finnes i tankens indre og i dens bevegelse for å fatte det utenkte. I *Tingenes orden* mener han det er Kant som er omslagspunktet mellom disse to formene for etikk, siden han oppdager at det er (det fornuftige) subjektet som gir seg selv sin egen lov, som også er en universell lov.³⁰⁵

Men når den senere Foucault kontrasterer den vestlige moderniteten opp mot antikken, finner han at den mest grunnleggende etiske endringen i forholdet mellom subjekt og sannhet ikke inntreffer med Kant, men i epoken før, med det ”kartesiske øyeblikk”. Den antikke etikken var ifølge Foucault grunnlagt på to idealer: *Epimeleia heautou*, som er å ta omsorg/ansvar for seg selv; og *gnōthi seauton*, som er å kjenne seg selv, som uttrykk for en kritisk selvransakelse.³⁰⁶ Med ”cogito ergo sum” gjøres selvet til et aksiom som det kan utlegges sikker viten fra. Det hevder Foucault skaper en orientering om *gnōthi seauton*, men ikke som selvransakelse, men som tilværelsens faste punkt. Samtidig bidrar det til en diskreditering av *epimeleia heautou*. I antikken ville det vært en uforståelighet å holde disse adskilt. Antikk

³⁰⁵ Foucault 2006:435

³⁰⁶ Foucault 2005:2-4

filosofi var en streben etter det liv som ville lede til kunnskap og innsikt – ikke bare en jakt på hva som kunne vites og hvordan man kunne vite det. Sannhetens historie har nådd den moderne tid når sannheten kan nås gjennom kunnskapen alene. Sannhet er blitt noe som søkes for sin egen skyld, og som eksisterer uavhengig av subjektet. Dette mener Foucault er en umulighet. Det som mangler i kjernen av Descartes' filosofi er for Foucault en form for *spiritualitet*, forstått som en praksis der selvet kjemper med sannheten: "the form of practices which postulate that, such as he is, the subject is not capable of the truth, but that, such as it is, the truth can transfigure and save the subject".³⁰⁷

I strid med sin tidligere (og Løgstrups) oppfatning går Foucault nå ikke bare tilbake på at det etiske bruddet skjedde med Kant. Han mener at Kant i likhet med store deler av det nittende og tjuende århundres filosofi i virkeligheten – gjerne implisitt og ubevisst – er forsøk på å nytenke og gjenvinne den spiritualitet som forsvant med "cogito ergo sum". Foucault mener altså ikke omveltningen var endelig i det øyeblikk Descartes lanserte sine *Meditasjoner*. Han mener heller ikke sannhetens løsrivelse fra subjektet begynte med Descartes. Tvert imot mener han den begynner med middelalderens rasjonelle teologi, særlig med skolastikken. Med det jeg tidligere benevnte som *credo ut intelligam* (3.1.1). Den rasjonelle refleksjon som utla en tro med universell gyldighet grunnla prinsippet om det vitende subjekt, og overensstemmelsen mellom en allvitende Gud og subjekter med mulighet til viten ledet ifølge Foucault den vestlige tanken til et brudd mellom sannhet og subjektivitet.³⁰⁸

³⁰⁷ Foucault 2005:14-19

³⁰⁸ Foucault 2005:26-28

9 Hva er da et menneske?

Foucault er en radikal nominalist og historist. For ham er vi ikke mer eller mindre enn vår historie. Det finnes ingen egentlig menneskenatur som holder seg uforandret gjennom de historiske endringene.³⁰⁹ Foucault finner det ”både oppmuntrende og dypt beroligende å vite at mennesket ikke er annet enn en relativt ny oppfinnelse, en figur som ennå ikke er to hundre år, en enkel fold i vår viten, og at det vil forsvinne straks denne finner en ny form”.³¹⁰ I dette kapitlet vil jeg utlegge Foucaults antropologi og hans svar på spørsmålet om det finnes etisk handlingsrom for den enkelte når vi og vår tilværelse alltid formes av makten.

9.1 Sjelen

Foucault sier historien om det moderne fengselet gir et bilde på hvordan den moderne ”sjel” ble til. Denne sjelen er ikke ment som en metafor fra svunne tider. Tvert imot mener Foucault sjelen har ”varig og virkelig eksistens – omkring, utenpå og i kroppen”. Sjelen er en historisk realitet, skapt av makten og den er like virkelig som ulegemlig. Den er ingen instans, men dét punkt der makt og kunnskap møtes, der maktforholdene gjør en viss type kunnskap mulig, og kunnskapen viser tilbake til og bestyrker maktens virkninger. Foucault mener den moderne vitenskapen parterer sjelen, stykker den opp i avgrensede forskningsområder og innbiller seg at den har erstattet den teologiske illusjonen om sjelen med et virkelig menneske som er gjenstand for teknisk og filosofisk inngripen. Men det mennesket vitenskapen vil avdekke bit for bit, og som den maktkritiske teori vil frigjøre, er selv virkningen av en mye dypere undersøkelse. For den sjel som bor i mennesket og gjør at det eksisterer, er et produkt av makten og kunnskapen som vitenskapen selv er en del av.³¹¹

Sjelen er ikke personligheten, men en dypere helhet av hva vi er. For historisten Foucault er ikke personligheten noe som legges til et sett av konstante biologiske faktorer som utgjør menneskets natur. For Foucault er selv våre spontane reaksjoner, våre ”instinkter” og følelser, er produkter av vår historie. Menneskets spontane reaksjoner er altså ikke de samme til alle tider og alle steder.³¹² I dette ligger det en åpenbar problematisering av Løgstrups fenomenologiske argumentasjon for en naturlig, universell etikk, som jeg følger i oppgavens fjerde del.

³⁰⁹ Eriksen 2000:259-260

³¹⁰ Foucault 2006:18

³¹¹ Foucault 2008:30-31

³¹² Foucault 1991:76

9.2 Individet

Foucault mener *individet* er en ny subjektposisjon skapt av modernitetens disiplinierende makt. I føydalsamfunnene var et individ en figur som fantes på toppen av samfunnet. Desto mer makt og privilegier, desto sterkere ble ens navn markert som et individ, som den store mann som sto over og skilte seg ut fra mengden. Men i den moderne, disiplinære makt er individualiseringen ”nedadstigende”:

Etter hvert som herredømmet blir mer anonymt og funksjonelt, tenderer undersåttene mot å bli sterkere individualisert: Og da ved bevokning snarere enn ved seremonier, ved observasjon snarere enn ved minneberetninger, ved sammenlignende målinger som refererer til normen, og ikke ved slektstavler som viser tilbake til forfedrene, ved ”avvik” snarere enn ved dåder. I et system av disiplin er barnet mer individualisert enn den voksne, den syke mer enn den friske, den sinnsyke og lovovertrederen mer enn den normale og lovlydige.³¹³

Foucault sier at disiplinens oppgave er å *fabrikke individer*. Den makten som disiplinierer og former kroppen til det moderne individ omtaler han som ”kroppens politiske teknologi”. Denne teknologien hører ikke hjemme i statsapparatet eller i andre utgaver av maktens finale former, selv om disse drar nytte av den, påvirker den og regulerer den. Den er heller en ”maktens mikrofysikk” som de forskjellige institusjoner tar i bruk, og som befinner seg mellom det store samfunnsmaskineriet og kroppen selv.³¹⁴

Filosofen Cressida J. Heyes gjengir Foucaults beskrivelse av det disiplinerte individet som en konform, føyelig og selv-overvåkende person som er underlagt tilsynelatende mildere, men samtidig langt tettere, styring enn pre-moderne personer. Hun sier Foucault er kritisk til den modernistiske oppfatningen av utviklingen av det ”distinkte” og ”autentiske” individet som uttrykk for demokrati, autonomi og medborgerskap. Hans posisjon er mer ambivalent, da han ikke primært ser den individuelle autonomien som frigjøring fra makt, men som en intensivering av vår underkastelse til den disiplinierende makt. Moderniteten ser mennesker som grunnleggende individer med visse bestemte, definitive kvaliteter. Da blir historien en gradvis realisering av denne latente individualiteten. Foucaults genealogiske undersøkelser vil derimot vise at ”individet” som subjektposisjon er historisk betinget. Individualismen markerer ikke en realisering av vårt menneskelige potensial, men er framveksten av visse nye kapasiteter og muligheter, og intensiveringen av vår underkastelse for disiplinierende makt. Vi

³¹³ Foucault 2008:169

³¹⁴ Foucault 2008:30

blir andre subjekter enn i før-moderniteten, men ikke nødvendigvis ”bedre” eller ”mer fullendte” subjekter enn vi var før.³¹⁵

9.3 Subjektet

Heyes påpeker at ”subjektet” i Foucaults filosofi må ikke forveksles med dagligtalens synonym for ”person” eller ”individ”. Begrepet beskriver heller muligheten for å være en viss *type* person, en historisk betinget mulighet heller enn en universell eller essensiell sannhet om menneskenaturen. Foucault avviser at vi som individer har ontologisk forrang for makten, at mennesket har visse universelle kvaliteter som utnyttes eller undertrykkes ved maktutøvelsen. Makt er ikke bare noe som bevirker et allerede formet subjekt. Makten er både noe som skaper våre muligheter og noe som begrenser vår tilværelse som subjekter. Det er makten som gir oss identitetene vi hevder begrenses av makten, og det er makten som muliggjør de subjekt-posisjoner vi kan handle fra. Begrensningen og utviklingen er to effekter av makten som ikke kan holdes fra hverandre.³¹⁶ Amy Allen har beskrevet det som at ”[i]ndividuals are both *subject to* the constraints of social relations of power and simultaneously enabled to take up the position of *a subject* in and through those very constraints”³¹⁷.

McGushin skriver at moderniteten er besatt av postulater om selvet som ”å finne seg selv” eller ”å være seg selv”. Men det prosjektet er for Foucault meningsløst, ettersom det innebærer et selv med ontologisk forrang for makten som gjør oss til det vi er. For Foucault er ikke subjektivitet noe vi *er*, men noe vi *gjør*. Når vi fokuserer energien på å finne eller uttrykke dette ”egentlige” selv, forsømmer vi subjektiviseringsprosessen, som så overtas av disiplineringen og normaliseringen. Allerede ideen om at det finnes et egentlig selv som gjenstår å oppdages er en disiplinert variant av selvets relasjon til seg selv som Foucault kaller hermeneutisk eller bekjennende subjektivitet. Selvfølgelig og selvutfoldelsen oppdager ikke et egentlig selv – den *skaper* et selvfølgelig og selvutfoldende selv.³¹⁸

Men hvis makten omfatter alt, fabrikkerer individene og styrer hva det er mulig å tenke – finnes det da rom for etisk menneskelig handling? En utbredt kritikk av Foucault er at han undergraver grunnlaget for etikken ved at individets evne til å foreta avgjørelser forstås som

³¹⁵ Heyes 2011:163-164

³¹⁶ Heyes 2011:159-161

³¹⁷ Allen 1998:31

³¹⁸ McGushin 2011:133-134

determinert av maktrelasjonene avgjørelsen vokser fram av.³¹⁹ I den senere delen av forfatterskapet adresserer Foucault disse etiske problemene hans tidligere forfatterskap har reist. Der danner praktiseringen av subjektiviteten grunnlaget for et etisk prosjekt der målet er å overvinne disiplineringen. Dette vil jeg utlegge i det følgende.

9.4 Den etiske utfordring

Et aspekt ved Foucaults maktanalysen som gir handlingsrom for individet er at motstanden alltid er en del av makten, og derfor peker makten aldri bare i én retning. Uten motstand, uten to krefter som dytter og drar mot hverandre, finnes det ingen maktrelasjon. Og gjennom motstanden kan maktrelasjonene alltid endres. Noen ganger vil motstanden styrke den originale maktrelasjonen, andre ganger vil den svekke eller endre den. Disse prosessene vil også i seg selv skape egne relasjoner og systemer.³²⁰ Men dette aspektet eliminerer ikke spørsmålet som er reist om Foucaults maktanalyse fører til at parallelt med at vi forstår mer av makten, blir det enkelte subjekt mindre ansvarlig. For hvor kommer motstanden fra? Er kanskje ikke også den formet av makten?

Lynch tar Foucault i forsvar og påpeker at maktrelasjonenes konstituering av subjektet ikke betyr at den enkelte ikke kan opptre intensjonalt, selv om valget er påvirket av den strategiske situasjonen den enkelte befinner seg i. Han påpeker også at Foucault ikke mener individer ikke kan operere som agenter i maktrelasjoner, men at Foucault – ikke minst av metodiske hensyn – heller vil fokusere på maktrelasjonene som sådan, enn aktørene i relasjonen.³²¹ Dette er imidlertid å ta Foucault i forsvar ved delvis å undergrave Foucaults egen analyse. Foucault selv tok innsigelsene mer på alvor enn Lynch gjør. Neumann påpeker at det var i møtet med denne kritikken han utviklet disiplin-begrepet til *gouvernementalité*, og at han brukte den siste delen av sitt liv og forfatterskap til å diskutere hvordan man kan handle som et etisk subjekt og utøve motstand mot den altomfattende makten.³²²

Et ”fritt” menneske, i betydningen uavhengig av makten, er for Foucault en umulighet. Men han vil utvikle teknikker for å distansere seg fra makten og skape seg om til et etisk selv. Foucault løfter fram *parrhēsia* som et etisk ideal. Dette greske begrepet oversetter Foucault

³¹⁹ Neumann 2002:9-10

³²⁰ Foucault 1995:106-107

³²¹ Lynch 2011:20-24

³²² Neumann 2002:10

til fransk som ”franc-parler”. På engelsk er det oversatt til ”free speech”³²³ og ”free-spokenness”.³²⁴ Etymologisk stammer ordet fra *pan* og *rhema* og betyr ”å si alt”. En *parrhēsiastēs* er ”en som sier alt”. Parrhēsia brukes i antikken både i nedlatende og positiv forstand. I nedlatende forstand i greske komedier og en del kristen litteratur, der det brukes om å ikke klare å disiplinere seg til å stillhet overfor Gud, eller om tale som rabler ut alt som faller en inn. Men i positiv forstand er parrhēsia å tale sant, uten å ta hensyn til omkostningene. Foucault holder fram fem sentrale karakteristikk av parrhēsia: oppriktighet, sannhet, risiko, kritikk og plikt. En parrhēsiastēs taler oppriktig for å løfte fram en sannhet, selv om hun er under risiko for å bli utsatt for ubehagelige konsekvenser. Denne risikoen er gjerne forbundet med at hun målbærer en kritikk av andre eller seg selv. Å lære bort grammatikkregler kan være å snakke sant, men det er likevel ikke parrhēsia, siden det ikke innebærer risiko eller kritikk. En parrhēsiastēs smykker seg ikke med sannheten, men bruker den til å tvinge omgivelsene til å forholde seg til den. Endelig drives parrhēsia av en pliktfølelse. En parrhēsiastēs har muligheten til å tie, men velger å la være, av plikt overfor sannheten. En parrhēsiastēs vet at det hun sier er sant. Og hun vet det fordi det *er* sant. Foucault sier dette virker ulogisk for det moderne mennesket fordi denne tilnærmingen til sannhet er like fremmed for vår post-kartesiske skeptisisme som vår post-kartesiske skeptisisme er fremmed for den greske filosofi. Etter adskillelsen av sannhet og subjektivitet er sannheten blitt en epistemologisk kategori. I antikken var sannheten en moralsk kategori.³²⁵

Men hvordan vet man at det selvet man bearbeider seg til er et bedre selv? Det kan man ifølge Foucault ikke vite, i kartesisk forstand. For akkurat som seksualiteten finnes selv om den ikke er en fast og endelig størrelse, kan det gode finnes, selv om det ikke er endelig. Og siden vi alltid står i maktrelasjoner til hverandre, skjer aldri bearbeidelsen av selvet autonomt: ”The good does not exist (...) in an atemporal sky. (...) The good is defined by us, it is practiced, it is invented. And this is a collaborative work”³²⁶.

McGushin oppsummerer Foucaults etiske prosjekt som et forsøk på gjenreise *epimeleia heautou* som etisk aktivitet. Å ta omsorg for seg selv innebærer å lage en ny relasjon til seg selv. Det er forsøket på å bli det menneske man ønsker eller behøver å være; på å gi sitt liv en viss form og kultivere selvets relasjon til seg selv. Skal man få til dette holder det ikke å

³²³ Foucault 2001:11

³²⁴ Foucault 2011:2

³²⁵ Foucault 2001:11-19

³²⁶ Taylor 2011:9

vende blikket innover mot seg selv. Å være ”sann mot seg selv” innebærer å rette blikket utover mot naturen, samfunnet og historien – å konfrontere makten som omgir oss. Heller enn å søke å *oppdage* sitt sanne selv, må den enkelte anerkjenne at det er møtet med oppgavene som *gjør* den enkelte til en viss form for selv.³²⁷

³²⁷ McGushin 2011:135-140

10 Oppsummering

Foucaults maktanalyser utvikles i polemikk mot klassiske maktteorier og har som formål å vise hvordan makten former vitensdiskursene, tilværelsen og menneskene. Imotsetning til de juridisk-diskursive maktteorier ser Foucault makten som allestedsnærværende. Ikke fordi den er guddommelig, men fordi den omfatter alt og kommer alle steder fra. Makten skaper vår verden, og det finnes ingen fenomener som er upåvirket av den. Makten er relasjonell og finnes i alle sosiale interaksjoner, noe som innebærer at makt er noe alle utøver. I moderniteten kjennetegnes makten av at den disiplinerer mennesket til å regjere seg selv i tråd med makten. Blant grepene som gjør dette mulig, er at maktens begrunnelse har forskjøvet seg fra trussel om død og represalier til løfte om liv og livsmestring. At makten begrunnes i opprettholdelsen av liv og eksistens bidrar også til å fjerne grensene for hvor langt makten kan strekkes. Siden makten består i det som driver den enkelte til å gjøre noe, innebærer det at makten også er en produserende kraft. Makten fabrikkerer individene og tilværelsen, og skaper en viss type individer, tilpasset systemet det lever innenfor.

Foucault sosiologiserer og historiserer den transcendentalfilosofiske problemstillingen ved å analysere hva som styrer bevisstheten og språket på et gitt sted til en gitt tid. Han mener makten er knyttet til spesifikke rasjonaler som innebærer at det er en nær sammenheng mellom makten og hvordan vi forstår verden. Makten påvirker både det erkjennende subjekt, de erkjennbare gjenstander og kunnskapsformene. Den endrer ikke bare hvordan vi erkjenner en gjenstand men bidrar også til å faktisk endre gjenstanden. Foucault bruker begrepet *episteme* om historiske a priori grunnlag for kunnskap og diskurser i et samfunn. I den vestlige moderniteten er *historien* den kategori all tanke ordnes under. I motsetning til Løgstrup, som så fenomenologien som alternativ til positivismen underbygging av den moderne ontologiske restriksjon (2.2, 2.4.1), mener Foucault positivisme og fenomenologi bare er to naturlige utslag av det moderne epistemet.

Foucault mener historien beveger seg i *sprang*, men at det også finnes kontinuitive kulturelle praksiser i et samfunn. Som eksempler på dette har jeg trukket fram Foucaults påstand om behovet for å bekjenne som et trekk som har festet seg ved det moderne mennesket og påstanden om at Vesten grunnleggende har kjent til to former for etikk – antikkens etikk som er fundert på en sammenfall mellom subjektivitet og sannhet, og en senere etikk som der forholdet mellom sannhet og subjektivitet er brutt.

For Foucault er ”mennesket” som vi kjenner det et vesen formet av de moderne maktformer og kunnskapsdiskurser, og det vil forsvinne når disse endrer seg. Selv våre spontane reaksjoner, instinkter og følelser er formet av makten. Den moderne menneskeformen ser individet som sin minste enhet. Disiplinen har gjort det moderne individet til et konformt, føyelig og selvovervåkende vesen. Foucault mener individualiseringen ikke innebærer frigjøring fra makten, men en intensivering av underkastelsen til den disiplinerende makten.

Mot slutten av forfatterskapet, imøtegikk Foucault utfordringen hans antropologi reiser, om hvorvidt det finnes etisk handlingsrom om individet er fullstendig formet av makten. Foucaults etikk tar utgangspunkt i at vi aldri kan frigjøre oss fra makten. Men han søker teknikker for å distansere seg fra makten og arbeide selvet for å forme det i en retning som gjør den enkelte nærmere det subjektet hun ønsker å handle som.

I oppgavens neste del vil jeg sammenligne Løgstrup og Foucaults tilnærming til makt og problematikken rundt kunnskapsproduksjon og erkjennelse, deres respektive kritikker av det moderne kunnskapsregimet og deres menneskesyn. Deretter vil jeg trekke inn flere perspektiver på de tidligere eksemplifiserte livsytringene tillit og talens åpenhet og tolke disse ut fra det kritiske blick Foucaults analyser innebærer.

IV

Den hegemoniske fordring?

Løgstrup lest med Foucault

11 Avstand og berøringspunkter

Jeg har til nå utlagt viktige aspekter ved Løgstrups filosofi og hans begrunnelse for nestekjærlighetsbudets ontologiske primat, og Foucaults analyser av makt og hvordan denne former kunnskapen, tilværelsen og subjektene. Nå vil jeg sammenligne deres posisjoner, før jeg går videre til å underlegge livsyttringene sosialvitenskapelige perspektiver i lys av denne samlesningen.

11.1 Makt

De viktigste berøringspunktene mellom Løgstrup og Foucault finnes i forståelsen av makten. De har begge en avsløringsstrategi som utgangspunkt for sine maktanalyser: De vil synliggjøre en allestedsnærværende makt som vanligvis unndrar seg vår bevissthet. Løgstrups prosjekt er etisk og vil belyse det interpersonale ansvaret interdependensen medfører. Foucaults prosjekt er politisk og vil avsløre hvordan makten former samfunn og individer, og så finne metoder for å distansere seg fra makten for potensielt å skape forandring.

Både Løgstrup og Foucault forstår makten som relasjonell og noe som utøves, heller enn besittes. Løgstrup betegner dette som interdependens, Foucault som maktrelasjoner. Begge mener makten i de interpersonale forhold sprer seg til stadig større makronivå. Begge mener makten både er begrensende og skapende. Makten er skaper og gir skikkelse til oss som mennesker og vår tilværelse. Begge mener det er en sammenheng mellom makten på interpersonalt nivå og samfunnsnivå, og at makten på makronivå bare kan forstås tilstrekkelig som funksjoner av de lokale maktrelasjonene.

Hos Løgstrup finnes det et metafysisk element ved makten som utgjør dens ur-form og siste-instans. Gjennom den etableres den sfæren av tilværelsen jeg har kalt livet-i-seg-selv, der det finnes førkulturelle fenomener upåvirket av menneskelig bearbeiding. Dette er den mest grunnleggende forskjellen mellom de to. For denne siste-instansen finnes ikke hos Foucault. For ham har ikke historien en Opprinnelse, og fenomenene har ikke en ur-form som utgjør deres essens. Derfor vil Foucault genealogisk avsløre hvordan tingene og fenomenene er formet av den historiske makten, og hvordan makten som former fenomenene er en del av maktrelasjonene vi alltid befinner oss i.

Om makten er allestedsnærværende, er blikkene som studerer den likevel begrensede. Derfor har hva en velger å fokusere på betydning for analysen. Jeg har argumentert for at Løgstrups

filosofi er individorientert, og jeg mener denne individualismen leder til en svakhet i hans maktforståelse: Han har i liten grad øye for hvordan makten på sosialt nivå former erkjennelsen og tilværelsen. Dette forsterkes av Løgstrups tiltro til sannheten og sisteinstansen. Foucault har et politisk siktemål, og hans analyse av maktrelasjonene peker utover mot samfunnet, fenomenene og institusjonene. Jeg mener dette gir hans maktanalyse en styrke som overlapper Løgstrups svakhet: Foucault avslører hvordan den makten vi utøver på interpersonalt plan er knyttet til makten i institusjonene, i storsamfunnet, i vitensproduksjonen og erkjennelsen. Forskjellen blir tydelig når Løgstrup vil plassere livsytringene i spissborgerlighetens og konformitetens sted. Den makten som trer inn i vår ”ubekymrethet” er for Løgstrup uttrykk for livet-i-seg-selv, for tilværelsens definitivitet som den gis oss fra den metafysiske makten. I ubekymretheten bruker vi makten i interdependensen til å lyde fordringen og holde hverandres liv vedlike. For Foucault er den makten vi utøver i vår ubetenksomhet ikke transcendent og definitiv, men historisk og sosialt konstruert. Der handler vi i tråd med den disiplinerende makt som fabrikkerer oss som individer. Den bærer riktignok vår tilværelse, men det er ved å gjøre oss til en viss type føyelige individer, tilpasset visse historisk konstruerte maktforhold. Forskjellen viser seg også i forståelsen av normene. Løgstrup mener normene er formuleringer av livsytringene, mens Foucault mener de er resultatet av et intrikat og finstemt nett av makt og disiplinering med en normaliserende funksjon.

Ifølge Foucaults analyse ser ikke Løgstrup at de sannheter og den virkelighet han finner naturlige i sitt liv, ikke nødvendigvis er universalt naturlige. For han overser at de ikke bare er et produkt av den Makt som skaper ham, men også et produkt av den makt som han selv er med på å skape.

11.2 Sannhet

Oppløsningen av troen på sannheten og metoden er ifølge Schaannings analyse et ledd i overgangen fra modernisme til postmodernisme (1.4). Dette betegner også en forskjell på Løgstrup og Foucault. For Løgstrup er verden definitiv på en måte som gjør at vi gjennom livsytringene har tilgang til livet-i-seg-selv, der skillet mellom framtredelelse og *Ding an sich* opphører.

Løgstrup og Foucault deler en uttalt skepsis til troen på det vitenskapelige begrepsapparatets evne til å fortolke verden. Begge framholder at vitenskapen gir kunnskap innenfor de

begrensete rammer vitenskapen selv setter opp. For Løgstrup var tanken om menneskets herredømme en forfeilet ontologi som utgjorde grunnlaget for tenkning innen en rekke andre områder, som etikk og politikk. Foucaults kunnskapskritiske prosjekt er beslektet med Løgstrups modernitetskritikk, i at de begge søker å avdekke våre grunnleggende livsanskuelser som former hvordan vi tenker. Men for Foucault pirker Løgstrup bare i overflaten av moderniteten. Ifølge Foucaults arkeologiske analyse er ikke Løgstrup klar over i hvilken grad han er preget av det moderne tilværelsesforståelse han vil endre på grunnleggende vis. For Løgstrup er fenomenologien et alternativ til positivisme og kritisk rasjonalisme og en metode som undergraver modernitetens feilaktige tilværelsesforståelse. For Foucault er fenomenologien i likhet med positivismen et uttrykk for at vitenskapen underlagt det moderne episteme.

Løgstrups påstand om at den moderne, irreligiøse ontologi gjør kristentroen umulig, samsvarer relativt godt med Foucaults tanke om at de underliggende epistemer avgjør hva det er mulig å tenke i en gitt situasjon. Men Foucault avviser at det er mulig å (gjen)reise en ontologi som er mer i tråd med sannheten og virkeligheten. For ham blir sannheten og virkeligheten skapt og omskapt av vår viten og vår tilværelsesforståelse. Ifølge Foucault er selve tanken om at sannheten finnes et sted bak våre illusjoner og vrangforestillinger en juridisk-diskursiv forestilling. For Foucault er ikke det fenomen Løgstrup kaller ideologi noe som i større eller mindre grad forstyrrer erkjennelsen. Det er en del av de mekanismer som skaper erkjennelsen og tilværelsen, enten vi er oss det bevisste eller ikke.

Løgstrups kritikk av ontologiens bevegelse med den transcendentalfilosofiske idealisme stemmer overens med Foucaults påstand om at moderniteten har forlatt verdens orden som etikkens grunn og plassert alle imperativer i tankens indre. At Løgstrup plasserer ansvaret for dette hos Kant stemmer også med Foucaults analyse i *Tingenes Orden* (8.1.3). Men når den sene Foucault flytter ansvaret til Descartes og middelalderens rasjonelle ideologi (7.3.2), rammes Løgstrup også av kritikken: Løgstrup har et kartesisk gudsbegrep, der Gud er dét vi ikke har diktet opp. Ifølge Foucaults utlegning skilles sannhet og subjektivitet historisk ad med Descartes' *cogito ergo sum* og den rasjonelle teologi forestilling om en allvitende Gud som har skapt det vitende subjekt (8.3.2). Dette mener jeg forklarer hvorfor antipositivisten Løgstrup ender opp med å søke sikker grunn for etikken. Han vil vise at den naturlige etikk er den sanne etikk, i tråd med verden slik den er forut for oss. Samtidig gjøre han – sammen med skolastikken, Descartes og moderniteten – sannheten til en epistemologisk størrelse.

Dette er også et godt bilde på hvor vanskelig det er å frigjøre seg fra den kunnskap som er nedlagt i oss og som vi er med på å (gjen)produsere i samspillet mellom kunnskap og makt. Ifølge Foucaults analyser havner Løgstrup i denne situasjonen fordi han som modernist ser mennesket som en empirisk-transcendental dublett. For øvrig kan det legges til at Foucault selv kan være et bilde på at det er umulig å frigjøre seg fra sitt kunnskapsregime. For også Foucault faller inn under sin egen modernitetskritikk: Om hans historiesyn er diskontinuerlig er det like fullt en utlegning av sannheter i lys av en viss evolutiv historie innen de respektive epistemer, som hver har et opphav. Om Foucault har rett i at den moderne tanken er besatt av tanken på å avdekke det utenkte (8.2), er det definitivt dette han gjør med sine maktanalyser, selv om han ikke ser makten som ”det andre” i forhold til mennesket. En lignende kritikken kommer fra filosofen Vigdis Songe-Møller, som har sammenlignet resepsjonen av Foucaults og Irigarays lesninger av Platon, der Foucault har omfavnes og diskuteres mens Irigaray forbigås i stillhet. Songe-Møller mener dette ikke skyldes faglig kvalitet, men at det blikket Foucault anlegger er mindre fremmed enn Irigarays. Der Irigaray anlegger et ”kvinneblikk”, anlegger Foucault et ”ekstremt mannsblikk” som alltid kretser om mannen og hans begjær. Dette mener hun gjør Foucaults perspektiver familiære og tilgjengelige for et maskulint dominert forskningsmiljø.³²⁸ Om hun har rett, er det et eksempel på at også Foucault fanges inn av den makt og de vitensproduksjoner han vil undergrave.

11.3 Etikk

Løgstrup mener det radikale kjærlighetsbud er det naturligste av alle bud. Dette begrunner han antropologisk, fenomenologisk og antropologisk. Men han begrunner det ut fra en forforståelse om at det er umulig å se for seg det grunnleggende gode som noe annet enn å tilgodese den annens beste (3.2.4). For Foucault er ”det gode” en omskiftelig størrelse som defineres, praktiseres og finnes opp av subjektene. Hans primære etiske prosjekt er subjektets utfordring av makten og gjenreise sannheten som etisk størrelse og aktivitet for subjektet. Dette gjøres ved å akseptere sammenfallet mellom sannhet og subjektivitet og derfra utvikle teknikker som holder makten mest mulig på avstand fra subjektet. Igjen er troen på sisteinstansen, sannheten og metoden den grunnleggende forskjellen mellom Løgstrup og Foucault.

³²⁸ Songe-Møller 1999:277

Løgstrup vil fenomenologisk avsløre de dagligdagse fenomener i tilværelsen som normalt unndrar seg oppmerksomhet (2.4.1). Dette er i tråd med Foucaults etiske prosjekt, som innebærer å distansere selvet fra den disiplinerende makt ved selvransakelse og omsorgen for selvet, *epimeleia heautou*. Men Løgstrup foretar bevegelsen for å finne de fenomener i tilværelsen som konstituerer en naturlig, universell etikk, fordi etikken enten må begrunnes oppover i prinsippene eller nedover i fenomener i tilværelsen. Løgstrup mener den postkantianske, prinsippielt begrunnede, etikk mangler en instans som kan korrigere den. Derfor vil han innføre tilværelsen selv som instans. Dette samsvarer med Foucaults skille mellom den antikke og klassiske verdens etikk og den moderne etikk. Men ifølge Foucaults analyse er Løgstrup selv en del av den bevegelsen som har flyttet imperativene til det indre, med sitt kartesiske gudsbegrep og rasjonelle tilnærming til troen. Når Løgstrup søker tilbake til en tid der verden var etikkens grunnlag, overser han ifølge Foucault at dette var en tid der sannhet og subjektivitet hang sammen. Når Løgstrup setter opp livet-i-seg-selv og livsytringen i det ubekymrede øyeblikket som etikkens instanser, gjør han i følge Foucault *gnōthi seauton* til tilværelsens faste punkt, men uten selvransakelsen som lå i begrepet i antikken. Dermed gjør han i realiteten det disiplinerte og fabrikkerte selvet, uten distanse til makten, til den instans etikken skal måles mot. For Foucault vil hele diskusjonen om normens eller fenomenets primat være meningsløs. Begge er deler av det episteme og de maktrelasjoner som konstituerer vår verden. Løgstrups tanke om livet-i-seg-selv er for Foucault en misforstått overflatiskhet, ettersom ”sannheten” alltid er underlagt de diskursive formasjonsreglene. Derfor kan det for Foucault ikke finnes en ytre kritisk instans. For ham prøves ikke Løgstrups etikk mot livet-i-seg-selv, men mot tilværelsen slik den er innenfor det episteme og den makt vi til enhver tid befinner oss innenfor. Ontologien kan ikke gis primat overfor erkjennelsen. Å sette opp ”tilværelsen” som kritisk instans for etikken innebærer i realiteten å la makten som skaper tilværelsen, og som vi selv er en del av, unnsnippe kritisk undersøkelse.

12 Livsytringene: Kulturell eller førkulturell spontanitet?

Løgstrups fenomenologiske begrunnelse for at det radikale nestekjærlighetsbud er det naturligste av alle bud, bunner i en studie av livsytringene, som er uttrykk for livet-i-seg-selv og dermed førkulturelle uttrykk som gir seg til kjenne gjennom den enkelte. For Foucault er førkulturelle fenomener en umulighet. Han hevder at selv vår spontanitet, våre ”instinkter” og følelser er produkter av vår historie. Jeg har tidligere reist problemstillingen at dersom livsytringene ikke er førkulturelle fenomener, men kulturelle produkter, innebærer det at Løgstrup setter likhetstegn mellom sine kulturelle erfaringer og livet-i-seg-selv og det gode. Det betyr at han tillegger fordringen en rekke kulturelt betingete føringer den skal lydes med. Det vil i så fall igjen bety at Løgstrup setter opp sine kulturelle yringer som etikkens høyeste gode.

Jeg vil her vise noen sosialvitenskapelige perspektiver på tilliten – i lys av Løgstrups påstand om at de er førkulturelle fenomener og Foucaults påstand om at noe slikt ikke kan finnes. Jeg har her valgt sosialfilosofen Harald Grimen, statsviteren Russel Hardin og sosiologen Diego Gambetta som alle har litt forskjellige tilnærminger og analyser av tillit. Grunnen til at jeg vil trekke inn disse perspektivene er at jeg mener Løgstrups individorienterte fenomenologiske analyse overser vesentlige aspekter ved tilliten. Først vil jeg vise til sosiologen Pierre Bourdieus studie av æresfølelsen i den algeriske provinsen Kabylia mellom 1957 og 1961³²⁹. Denne omhandler ikke tillit direkte, men er likevel interessant fordi den ser på menneskers spontane etiske reaksjoner i en annen kontekst enn den Løgstrup befinner seg i.

Kabylia er ifølge Bourdieu et samfunn der æreskodekser utgjør den grunnleggende sosiale organiseringen, og gruppetilhørigheten – familien, klanen eller landsbyen – er den grunnleggende etiske enheten. Det innebærer at de samme handlingene vurderes forskjellig ut fra hvem handlingen rettes mot. I møte med en fremmed vil det ikke være noen vanære knyttet til å lyve, svindle, jukse eller stjele. Etosen ligger i å overliste motstanderen, og den som blir overlistet vil reagere med en følelse av vanære heller enn forulempethet.³³⁰ Bourdieu stiller spørsmålet om denne samfunnsregulerende æreskodeksen finnes som uttalte normer og regler eller i ubevisste handlingsmønstre. Han kommer til at det er begge deler, men at æreskodeksen primært er levd, heller enn tydelig formulert (”clearly conceived”):

³²⁹ *The sentiment of honour in Kabyle society* (1965)

³³⁰ Bourdieu 1965:228-229

Thus, when they spontaneously believe that such and such a mode of conduct is dishonouring or ridiculous, *the Kabyles are like someone who picks out an error of language without being in command of the syntactical order which it infringes*. Perhaps the essential point is that the norms, felt and experienced so deeply that they do not need to be formulated, have their roots in the most fundamental cultural categories, those which define the mythical vision of the world.³³¹

I dette systemet fungerer æreskodeksen som regulerende instans både på interpersonalt og politisk nivå. Samfunnet fungerer ifølge Bourdieu fordi alle innbyggere bøyer seg for formaninger fra storsamfunnet langs denne kodeksen, fordi den er bunnet i følelsen av klansolidaritet som stammer fra hvordan innbyggerne lever sammen.³³² Bourdieus sammenligning av innbyggernes spontane etiske reaksjoner er for øvrig helt sammenfallende med Løgstrups argument om at mennesket handler etisk på samme spontane måte som det tenker og resonnerer logisk uten at det behøver å betenke logikkens regler for å gjøre det (3.2.4). Men de suverene livsytringer hos innbyggerne i Kabyliia ser ut til å avvike fra Løgstrups livsytringer.

Diego Gambetta er professor i sosiologi ved University of Oxford og har gjort en studie av kommunikasjon i tunge kriminelle miljø.³³³ Dette er miljø der ingen stoler på den annens tale, inntil vedkommende har bevist sin tilhørighet og lojalitet gjennom handlinger. Gambetta mener tillit altfor ofte har blitt studert fra tillitsbærerens ("the trustor") synspunkt. Men tillit er ofte noe som ligger i hendene til den som vil ha tilliten ("the trustee").³³⁴ På "gata" er alle minstenksomme over alle andre inntil man har bevist hva man står for. Verken tale eller uttrykte signaler er i utgangspunktet tillitsvekkende.³³⁵ Derfor benytter kriminelle seg av handlinger som brenner broer til andre miljøer og utsetter seg selv for risiko, som drap, slåssing eller selvskading, for å skape tillit.³³⁶

En lögstrupsk innvending vil være at dette er tilfeller der livsytringene er suspendert. Gambetta mener på sin side de kriminelle miljøene er ideelle studieobjekter for menneskelig kommunikasjon og samhandling i sin råeste form, fordi de ikke formes av de normer og institusjoner som styrer kommunikasjonen "innenfor" samfunnet:

³³¹ Bourdieu 1965:231-232, min kursivering

³³² Bourdieu 1965:229

³³³ *Codes of the Underworld. How Criminals Communicate* (2009)

³³⁴ Gambetta 2009:37

³³⁵ Gambetta 2009:8

³³⁶ Gambetta 2009:151

The rarity of institutional solutions, combined with the formidable pressure of the incentives and constraints that criminals face, makes underworld communications a remarkable test case that allows us to see human interactions at their rawest, to lift the veil that civilizing mores and institutions spread over our daily lives.³³⁷

En åpenbar innvending i Foucaults ånd mot Gambettas påstand er at den kriminelle verdenen han beskriver har sine egne normer og institusjoner som styrer kommunikasjonen og handlingene der. Men hvis det stemmer at fenomenene Løgstrup analyserer som uttrykk for livet-i-seg-selv er fenomener som lettest lar seg identifisere i hans egen kulturelle og sosiale kontekst, gir Løgstrup sin egen kontekst ontologisk forrang. I så fall medfører den noen etiske komplikasjoner når han universaliserer en etikk herfra. Og særlig når denne etikkens universalitet begrunnes i en skapelsestanke som tilsier at denne ontologiske forrangen kommer fra at det er slik Gud har skapt verden.

Den amerikanske statsviteren Russel Hardin³³⁸ analyserer tilliten som sosialt og politisk fenomen. Hans utgangspunkt er at tillit alltid må være tillit *til noen*. Tillit er en vurdering av den andre som pålitelig.³³⁹ Det er verdt å merke seg at hans analyser av tillitens funksjon i det sosiale rom, er analyser av noe Løgstrup ville benekte at i det hele tatt er tillit: For Løgstrup er tilliten, straks man kompromisser med den og vurderer den andres troverdighet, snudd til mistillit. Men for Hardin er ”tillit” ikke et grunnord vi bare kan kjenne ved undersøkelse, som for eksempel ”blå” er det. Tillit kan løses opp i andre enheter som kjennetegner tilliten.³⁴⁰

Som nevnt bruker Løgstrup spedbarnet som eksempel på den naturlige tillit og utleverthet vi møter hverandre med. Russel Hardin mener vår evne til å vise tillit delvis stammer fra et evolusjonært instinkt, og at spedbarnet kan gi et bilde på vår psykologiske evne til å utvise tillit. Som fugleungen som gaper etter mat, kan vi ha en biologisk impuls til å ”prøve ut” andres pålitelighet. Men Hardin mener dette instinktet eller evnen er ikke synonymt med hva tillit er. For Hardin er det meningsløst å si at spedbarnet utviser tillit, ettersom spedbarnet overhodet ikke har et valg utover å stole på foreldrene: “An account of the life of the infant and its necessary dependency might seem cogent as an account of how we come psychologically to be able to trust or to know (...). That is not an account of what trust is or how it works, however. *It is not only preadult, it is prehuman.*”³⁴¹ At tilliten er ”førhuman” vil

³³⁷ Gambetta 2009:xi

³³⁸ *Trust & Trustworthiness* (2002)

³³⁹ Hardin 2004:1

³⁴⁰ Hardin 2004:57

³⁴¹ Hardin 2004:70-72, min kursivering

også Løgstrup si, men Hardin anfører det i en annen forstand, ettersom han tilhører en tradisjonen innen tillitsforskningen som er preget av en sterk kognitivism, kjennetegnet ved at den ser tillit som en form for kunnskap og analyserer menneskelige handlinger med utgangspunkt i handlingens rasjonale.³⁴² Å stole på fremmede er for Hardin ikke tillit, men ”optimisme”. Optimisme eller pessimisme i møte med fremmede skapes gjennom induktive vurderinger. I relativt trygge samfunn der vi har råd til å handle med risiko i møtet med andre mennesker, vil vi utvikle en impuls til å møte andre med optimisme, i samfunn der tillit straffer seg, vil impulsen være å møte andre med mistro og tilbakeholdenhet.³⁴³

Som jeg har nevnt, avviser Løgstrup at tilliten er et resultat av en induktiv vurdering (3.2.2). Han mener slutningsgrunnlaget for en ”induktiv tillit” ville være altfor uklart til å trekke konklusjoner fra – og dessuten at en besluttet tillit egentlig er en kalkulert mistillit. Hardins ”optimisme” er ikke det samme som fenomenet ”tillit”. Men med Løgstrup kan man anføre til Hardins påstand at den sier nettopp at mennesket har anlegg for å vise tillit, men at tilliten suspenderes i møtet med vår natur og våre situasjoner.

Hardins påstand ser også ut til å stå i strid med Foucaults radikale historisering av menneskesinnet. Vil Foucault avvise at vi blir født med visse biologiske anlegg? Spørsmålet kan belyses med debatten Foucault fører med Chomsky om menneskets natur: Lingvisten Chomsky vil ved hjelp av en kartesisk rasjonalisme utvikle en matematisk teori av menneskesinnet.³⁴⁴ Denne søker han gjennom spørsmålet om hvordan barn er i stand til å lære språk. Ved å følge læringsprosessen bakover, finner han at det er en kløft mellom det lille kvantum av data barnet mottar, og den kunnskapen barnet utleder av dataen. Videre er det i alle språk som har blitt studert påfallende begrensninger i hvilke systemer denne kunnskapen utvikler seg innenfor, selv om mennesker i forskjellige deler av verden er utsatt for svært forskjellige erfaringer. For Chomsky kan ikke dette forklares på annen måte enn ved at individet selv bidrar med noe vesentlig i læringsprosessen. Det finnes noen medfødte ideer og strukturer i sinnet. I denne instinktive, medfødte kunnskapen mener Chomsky å finne en fundamental bestanddel i menneskets natur, som han mener er overførbar også til andre områder av menneskelig intelligens.³⁴⁵ Foucault besvarer dette med å ikke svare direkte på spørsmålet om hvorvidt det finnes en menneskelig natur. I stedet drøfter han hvilken rolle

³⁴² Grimen 2009:36-38

³⁴³ Hardin 2004:72; 116-120; 131

³⁴⁴ Chomsky/Foucault 2006:13

³⁴⁵ Chomsky 2006:117-121; Chomsky/Foucault 2006:3-4

kategorier som ”livet” eller ”menneskenaturen” har spilt innen forskjellige historiske epoker – implisitt innen deres respektive epistemer. I det klassiske epistemet var ”liv” en uinteressant størrelse i naturvitenskapen. Der ble verden ved hjelp av forskjellene i representasjonen kategorisert i et hierarkisk tablå fra mineraler til menneske, uten at det var vesentlig å avklare skillene mellom mineraler, planter, dyr eller mennesker. I det moderniteten, i biomaktens tid, er spørsmålet om hva ”liv” blitt helt vesentlig i biologi og naturvitenskap. Og i det moderne epistemet søker man alltid historien og opprinnelsen. Som når Chomsky vil finne ”menneskenaturen” i begynnelsen av kunnskapsproduksjonen (eller når Løgstrup vil finne tillitens ur-form og opphav). Men det er ikke ved å studere ”livet” eller ”menneskenaturen” forskerne har funnet fram til grammatikkreglene, prinsippene for drømmetydning eller mytenes struktur. Heller er ”menneskenaturen” et kulturelt omskiftelig begrep som bidrar til å organisere og fortolke kunnskapen vi besitter.³⁴⁶ Så Foucault vil neppe avvise at ”biologi finnes”. Men han vil avvise at det finnes biologiske fakta upåvirket av kultur og historie. For ham er det vesentlige å avsløre hvilke sosiale, vitenskapelige og politiske konsekvenser den historiske forestillingen om menneskenaturen medfører til enhver tid.

Den norske sosialfilosofen Harald Grimen har skrevet skrevet en handlingsteoretisk tilnærming til tillit.³⁴⁷ Han drøfter om tillit er en følelse, og avviser dette. Tillit og mistillit er *måter å handle på*, ikke måter å føle på. Kjernen i hans analyse er at tillit er å handle med få forholdsregler.³⁴⁸ Grimen er mildt sagt lite imponert over Løgstrups analyse og mener Løgstrup foretar en ”primitiv forenkling” av de kompliserte samspillene som tillit og mistillit er.³⁴⁹ Grimen er uenig i at tillit har ontologisk forrang i forhold til mistilliten. Tillit og mistillit er ikke alltid motsetninger, og tillit er heller ikke nødvendigvis en godhet i tilværelsen. Hvis noe er en godhet i tilværelsen, er det *pålitelighet*, og ikke tillit. Men heller ikke pålitelighet er ubetinget godt.³⁵⁰ Ingen moralfilosofi tillater entydig å si at tillit er godt og mistillit ondt i seg selv. Den som anfører at tillit i seg selv er moralsk godt, og mistillit ondt, må benekte alle fire følgende påstander: Ingen kan ha plikt til å stole på noen de vet er upålitelige; mistillit kan være en moralsk riktig reaksjon på kritikkverdige forhold; mistillit kan under noen omstendigheter være en forutsetning for tillit; og tillit (for eksempel mellom forbrytere) kan bidra til moralsk forkastelige handlinger. Grimen mener Løgstrups argumentasjon er fundert i

³⁴⁶ Chomsky/Foucault 2006:5-7

³⁴⁷ *Hva er tillit* (2009)

³⁴⁸ Grimen 2009:49/134

³⁴⁹ Grimen 2009:97-98

³⁵⁰ Grimen 2009:90-91

et ønske om å identifisere fenomener som spontant samsvarer med den kristne tanken om nestekjærlighet, og ikke er forståelig uten Løgstrups religiøse tilnærming.³⁵¹

Jeg mener Grimen og Løgstrup delvis snakker forbi hverandre. Dette skyldes at Grimen ikke forstår eller ikke anerkjenner Løgstrups fenomenologiske prosjekt. Dessuten overser han at Løgstrup har redegjort for at han mener livsytringene i sin ubetingethet havner i krise på grunn av de menneskelige handlingers betingethet, og at det er slik normene oppstår. I sin lesning av Løgstrup henger Grimen seg opp i en litt overflatisk lesning av tilliten som etisk kategori, heller enn å diskutere påstanden om at den er en førkulturell livsytring. En mer interessant kritikk ville vært å vurdere Løgstrups analyse av tilliten som ”spontan livsytring” i lys av det samfunn Løgstrup analyserer fenomenet tillit i. Jeg mener Løgstrup har rett i at den verden han analyserer er sterkt preget av tillit. Grimen mener moderne, komplekse, samfunn – med stor grad av etnisk, religiøs og kulturelt mangfold, og mange og delvis uavhengige sfærer som økonomi, politikk, kunst eller vitenskap – skaper dårligere grobunn for tilliten.³⁵² Denne analysen tangerer Hardins påstand om at den ”optimistiske impulsen” utvikles i samfunn med lav risiko. Dette kan også belyse Foucaults genealogiske analyse av den historiske utviklingen av spontane reaksjoner: Løgstrup mener tilliten til hva den andre sier egentlig ikke er tillit til det som blir sagt, men til talens åpenhet. Jeg har vist at Foucaults analyse av bekjennelsen tilsvarende Løgstrups analyse av talens åpenhet. Sammen tyder dette på at tillit og talens åpenhet er gjensidig forsterkende kulturelle fenomener. Samlet tyder alt dette på at Løgstrups analyse av tilliten som en spontan reaksjon kan være riktig ut fra hans tilhold i den skandinaviske etterkrigstiden. Og høyst sannsynlig virker analysen fremdeles mer umiddelbart riktig i dagens Skandinavia enn de fleste andre samfunn.

Christoffersen er opptatt av at Løgstrups etikk ikke er fundert på at hans erfaringsgrunnlag ikke inkluderer verdens ondskap. Han påpeker den innvirkning Løgstrups erfaringer fra okkupasjonen under Andre verdenskrig hadde for hans tenkning. Blant annet at eksempelet med kvinnen som avhøres av det hemmelige politiet er en selvbiografisk beretning om Løgstrups kone.³⁵³ I forordet til den norske utgaven av *Den etiske fordring* skriver han at

³⁵¹ Grimen 2009:22-23

³⁵² Grimen 2009:98-100

³⁵³ Christoffersen 1999a:22-23

(...) Løgstrup blir fra tid til annen kritisert for å lage en etikk for snille og gode mennesker som lever et beskyttet liv i et idyllisk lite land. Men det er vanskelig å tenke seg noe som kan være mer feil. Løgstrups etikk har en viktig bakgrunn i erfaringene under krigen, der samfunn og samliv mennesker imellom gikk i stykker. Når han fremhever den grunnleggende rollen tillit har i ethvert samliv, er det ikke minst fordi han selv har erfart hvor galt det går når tilliten blir misbrukt og undergravet. Krigserfaringene gav ham et blikk for det vi ikke kan unnvære, selv når mistillit og fiendskap tilsynelatende har bukten og begge endene.³⁵⁴

Jeg vil gi Christoffersen rett et stykke på vei. Løgstrup innbiller seg slett ikke at tilværelsen bare er god og idyllisk. Han har adresserer ondskapen metafysisk i studiet av tilintetgjørelsen og understreker gjerne menneskets ondskap og egoistiske natur. Når han understreker livets og tilværelsens godhet og egenverdi, er dette i egenskap av at den er skapt og skjenket oss som gave – definitivt ikke fordi den består av mer godhet enn ondskap. Samtidig mener jeg Christoffersen tar feil i lys av Foucaults analyse av hvordan makten fungerer og former mennesket. Ifølge Foucaults maktforståelse vil den disiplinære makt øke menneskers nytteeffekt ved å minske ulempene ved øvrigheten som styrer oss. Grimen skriver at i moderne samfunn er det lønnsomt å få tilliten til å fungere, siden tillitsfulle forhold er mer effektive enn mistroiske forhold. Tillit reduserer transaksjonskostnader, gir utveksling av informasjon og kunnskap, letter samarbeidet og åpner handlingsrom for de involverte.³⁵⁵ Ifølge Foucaults analyse vil ”den gode dressurs midler” (7.3), som former individene ved å dytte og instruere dem i visse retninger, derfor skape tillitsfulle individer. Poenget er ikke at Løgstrup aldri har opplevd mistillit, men at de ”livsytringer” han identifiserer ved sin individorienterte fenomenologi er livsytringene til et individ som er disiplinert innen en kontekst der tillit er et viktig element ved makten. I så fall er det naturlig at Løgstrup blir oppmerksom på de trekk som normalt bærer tilværelsen når konteksten plutselig endres under krigen.

De sosialvitenskapelige analysene av tilliten peker i retning av at de spontane livsytringene Løgstrup identifiserer ikke er en universell spontanitet. Dette underbygger Foucaults analyse av at selv våre instinkter og følelser er kulturelt utformete. Et annet problem som reises ved disse analysene er selv om de tyder på at tilliten er et fenomen med bedre grobunn i relativt trygge og stabile samfunn, identifiserer ingen av dem den *suverene* og absolutte tilliten Løgstrup sier konstituerer livsytringen. For Løgstrup, som er på jakt etter tilliten som *fenomen*, er de sosiale fenomener Grimen og Hardin behandler ikke tillit i det hele tatt, for i

³⁵⁴ Christoffersen 1999b:11

³⁵⁵ Grimen 2009:72-76

samme øyeblikk som man kompromisser med tilliten har man vendt den til sin egen motsetning. Hvis den suverene tilliten vanskelig lar seg gjenfinne som sosial og empirisk virkelighet – hvor finnes den da? Hvis Løgstrup utlegger fenomenet ”tillit” forut for tillitens tilstedeværelse i verden, blir det nærliggende å spørre om ikke den tidlige Løgstrup hadde rett når han omtalte fenomenene som oppfyller fordringen som hypostaseringer. Med Kierkegaard kan man si at Løgstrup i så fall analyserer tillitens *vesen* og ikke dens *væren*. Løgstrup vil med fenomenologien tilbake til tingene selv. Så han søker fenomenene i sin rene, spontane form, før de møter viljen og verden. Men forstått med Kierkegaards ”hamletske dialektikk” er ikke fenomenenes faktiske *væren* slik. Den sier at hvis Løgstrup utlegger fenomenenes ideelle *væren*, er det ikke fenomenene, men *begrepene*, han identifiserer som livsytringer. Hvis livsytringene er uttrykk for at Løgstrup løfter fram idealer og tillegger dem faktisk *væren*, foretar han en ”omvendt naturalistisk feilslutning”: Han slutter fra bør til er.

V

En kristen etikk!

13 Avsluttende konklusjoner

Jeg har i oppgaven underlagt Løgstrups påstand om at det radikale nestekjærlighetsbudet er det naturligste av alle bud en postmoderistisk kritikk ved å lese hans argumentasjon i lys av Michel Foucaults poststrukturalistiske makt- og kunnskapsanalyser. Løgstrups påstand om at det radikale nestekjærlighetsbudet utgjør en naturlig, universell etikk bygger på ontologiske, fenomenologiske og antropologiske argumenter.

13.1 Er den ontologisk etiske posisjon filosofisk holdbar?

Løgstrups ontologiske begrunnelse er skapelsestanken og interdependensen: Livets karakter av å være gave og dens form av at vi alltid utøver makt over hverandre. Ontologisk mener jeg Løgstrup har rett i at vårt liv har karakter av gave – det vil si at ingenting som befinner seg i tilværelsen selv har gjort noe for å tilegne seg tilværelsen. Han har også rett i at interdependensen er ett av menneskelivets grunnvilkår. Spørsmålet er om nestekjærlighetsbudet lar seg utlede som en naturlig etikk fra disse ontologiske grunnvilkårene. Løgstrup sier det er umulig å se for seg moralens første innhold, det absolutte, som annet enn at det gode består i å tilgodese den annens beste, og det onde er å leve på den andres bekostning. Med denne forforståelsen gir Løgstrups argumentasjon seg av seg selv. Men påstanden om det gode som en urørlig absolutt er inkommensurabel med Foucaults maktanalyse, som sier at under vitensdiskurser og tilværelsesforståelser mindre påvirket av akkurat denne metanormen, ville det ”naturlig gode” for Løgstrup vært formulert som noe annet. Ifølge Foucault er det gode noe som stadig konstrueres gjennom subjektiv og intersubjektiv aktivitet. Og uten det gode som en fast absolutt lar det seg ikke utlede en naturlig etikk fra ontologien: Av livets gavekarakter kan man da like plausibelt utlede en etikk som sier at man har ansvar for å foredle den gaven i tråd med de begjær og behov man har mottatt med livet. At vi alltid utøver makt overfor hverandre kan like gjerne beskrives som en maktkamp som interdependens.

Løgstrup utvider argumentasjonen med fenomenologiske og antropologiske argumenter. Den fenomenologiske henter han fra livsytringene, som skal underbygge hans definisjon av det absolutt gode. Da jeg i oppgavens fjerde del underla livsytringene sosialvitenskapelige perspektiver, ble det reist to kritiske spørsmål: Om de suverene livsytringene har faktisk være eller om de er hypostaseringer av idealer, og hvorvidt livsytringene er førkulturelle eller kulturelt betingete fenomener eller idealer. For at livsytringene skal belegge Løgstrups

ontologiske argumenter må de være faktiske fenomener, og de må være førkulturelle og universelle uttrykk for livet-i-seg-selv. Men de sosialvitenskapelige analysene av tilliten jeg presenterte peker mot at livsytringene ikke er de samme i Kabylia som i Århus. Dette er i tråd med Foucaults antropologi og kunnskapsforståelse som sier at de subjekter og tilværelsesforståelser makten frembringer er historiske og sosiale produkter. Løgstrup sier fordringen bare kan lydes med livsytringene. Hvis disse er kulturelle fenomener gjør han sine kulturelle uttrykk til uttrykk for den naturlige og universelle etikk. Fra de sosialvitenskapelige perspektivene så livsytringene også ut til å utgjøre hypostaseringer. I så fall utgjør de et sosialt og historisk utformet idealer heller enn faktiske, universelle fenomener. I lys av Foucaults debatt med Chomsky vil den foucaultske innvendingen til livsytringene ikke primært være om livsytringene finnes, men hvilken kulturell og politisk rolle de kulturelle forestillingene om tillit, barmhjertighet eller talens åpenhet spiller. Hvordan passer tillit inn i den disiplinierende makten? Hvilke konnotasjoner har idealet om medlidenhet – forstår vi det som solidaritet eller almisser? I gjennomgangen av Løgstrups lesning av lignelsen om den barmhjertige samaritan, påpekte jeg at Løgstrup overser aspekter ved lignelsen som var kontroversielle i lignelsens samtid. Barmhjertigheten som omtales der er altså ikke den samme for Løgstrup som for Jesu tilhørere. Men ved å plassere livsytringene på samme ontologiske nivå som skapelsen og si at de kommer forut for oss, gjør Løgstrup dette kritiske perspektivet umulig.

Løgstrups antropologiske argument er at nestekjærlighetsbudet er naturlig ut fra vårt egoistiske behov for nestens kjærlighet. Men igjen mener jeg det fra dette ikke lar seg utlede en naturlig etikk uten en forforståelse om hva det absolutt gode er. Løgstrup sier selv at vår natur setter seg opp mot nestekjærlighetsbudet. Den naturlige reaksjon ifølge Løgstrups ut til å være å handle i samsvar med vårt eget behov – ikke med nestens. Så hvis livet er en gave, og vi har fått gaven utstyrt med egoistiske behov og begjær, er det deskriptivt like plausibelt å si at den naturlige etikk innebærer å tilfredstille sine behov og maksimere egen lykke. Det kan argumentes for at en ivaretagelse av hverandres liv vil være til alles gagn fordi det beskytter alle mot overgrep. Dette er implisitt i Løgstrups argumentasjon for de rettslige, moralske og konvensjonelle normers nødvendighet. Men å følge normene er ifølge Løgstrup ikke å lyde fordringen, som i sin radikalitet overskrider enhver tanke om å gjøre gjengjeld. Men for Løgstrup er det en nær sammenheng mellom normene og fordringen. Normene er formuleringer av livsytringene. For Foucault er normene formuleringer av den disiplinierende makt.

Løgstrups argumentasjon om nestekjærlighetsbudets ontologiske og naturlige primat er altså en tautologi. Argumentasjonen er forståelig i lys av et postulat om det gode som en fast absolutt, og denne absolutten blir forståelig i lys av argumentasjonen.

Med Foucaults maktanalyser legges også et annet kritisk aspekt til den ontologiske begrunnelsen for etikken, og det knytter seg til den erkjennelsesproblematikken Løgstrup befattet seg med helt fra disputasen: Hva er forholdet mellom tilværelsen som den er som skapt og som vi erkjenner den? Løgstrup mener skillet mellom fremtredelse og *Ding an sich* opphører i livsytringene. Der har vi tilgang til livet-i-seg-selv. Derfor vil han fenomenologisk avsløre og identifisere fenomener den rådende ontologi overser, og derfor mener han en forankring i tilværelsen selv utstyrer etikken med en kritisk siste-instans. Foucault sosiologiserer og historiserer hele den transcendentalfilosofiske problemstillingen ved å analysere hva som styrer bevisstheten og språket på et gitt sted til en gitt tid. For Foucault er ”sannheten” fullstendig utlevert til de diskursive formasjonsreglene, og han avviser tanken om en sfære av virkeligheten som er upåvirket av den menneskelige kultivering.

Løgstrup kritiserer hvordan ideer og forestillinger både mikronivå og i overbygningen står i veien for et sant forhold til virkeligheten. På overbygningsnivå finnes denne kritikken i utlegningen av den moderne ontologis restriksjon og totalillusjoner, og på mikronivå i Løgstrups ideologikritikk som advarer mot at prinsippene og ideene forstyrrer oppfatningen av tilværelsen.

Om livsytringene ikke er førkulturelle fenomener rammes Løgstrup av sin egen ideologikritikk: Det som er sant i hans egen eksistens, antas å være sant i alle andres eksistens. Men ifølge Løgstrups ideologikritikk er dette et problem fordi hans forforståelser hindrer ham i å se *sannheten*, forstått som livet-i-seg-selv. Dette er for Foucault en juridisk-diskursiv og utilstrekkelig forståelse av hvordan makten fungerer. Ifølge Foucaults maktanalyse er det ikke sannheten, men *makten* Løgstrup overser når han antar at det som er sant i hans egen eksistens, gjelder for alle andre. Å bruke tilværelsen som kritisk instans for etikken vil ifølge Foucaults maktanalyse innebære at makten går fri fra kritikk, fordi den tilværelsen som brukes som kritisk instans selv er et produkt av makten. En ontologisk etikk gir en etikk som er ”naturlig” på samme måte som fengselet er ”naturlig”. Etikken blir et påbud om å leve i tråd med den disiplinerende makt.

Jeg har vist at Løgstrups argumentasjon for nestekjærlighetsbudets naturlige og ontologisk primat er en tautologi med utgangspunkt i en forståelse av det absolutt gode som sammenfaller med det kristne nestekjærlighetsbudet. Løgstrups etikk er altså en kristen etikk. Videre er den en skandinavisk etikk, fundert i livsytringer skapt av et samfunn som i enhver historisk sammenligning vil kjennetegnes av fredsommelighet, egalitet, homogenitet, sosial trygghet og lav risiko for å bli utsatt for overgrep. Den er også vestlig og modernistisk ved at den er fundert i en selvfølgelig antroposentrisme og individualisme, i troen på sannheten, metoden og avsløringen, og ved at den forstår mennesket som en empirisk-transcendental dublett. Ikke minst er Løgstrups etikk på mange måter en naturlig etikk i den konteksten den utvikles innenfor. Sannsynligvis ville den ikke oppleves like naturlig i for eksempel et land herjet av krig eller hungersnød. Eller i Kabilia. Eller i et hvilket som helst samfunn preget av andre epistemer og vitensdiskurser enn de Løgstrup befinner seg innenfor. Sprengkraften i Foucaults kritiske prosjekt ligger framfor alt i at han avkler forestillingen om et sammenfall mellom det naturlige og det universelle. Han viser at det naturlige heller er sammenfallende med det hegemoniske.

13.2 Den ontologiske begrunnelsens etiske konsekvenser

Løgstrup utvikler sin posisjon i opposisjon til modernitetens irreligiøse tilværelsesforståelse. Jeg har vist at han likevel befinner seg klart innenfor det moderne prosjektet. Løgstrup utvikler også sin posisjon som opposisjon i en konkret kirkelig debatt, mot en teologi han mener fratår skaperverket verdi og som plasserte kristendommen i opposisjon til humanismen og den framvoksende velferdsstaten. Jeg mener Løgstrup har et godt og viktig poeng så langt som det kan forstås som en oppfordring til en viss kritisk pragmatisme i forhold til ideologier, dogmer, regler og konvensjoner. En etikk som bare begrunnes i prinsipper og overser levde erfaringer står i fare for å bli regler for undertrykkelse. Så man kan si at Løgstrups ontologiske etikk kan utgjøre en viktig opposisjon mot livsfjern dogmatisme eller ideologiske verdensanskuelser som setter ideen over mennesket. Men som *posisjon* er ikke den ontologiske etikken holdbar.

Den tidlige Løgstrup sier fordringen er taus og uoppyllet. Den består i å elske sin neste som seg selv, og hvordan det gjøres må bestemmes av situasjonen. Med tiden tillegger han fordringen stadig mer kulturelt innhold ved tanken om livsytringene, og ved påstanden om at de verdslige normene er uttrykk for at den ontologiske fordringen gis skikkelse. Parallelt med sosialiseringen av fordringen, skjer to ting: Den av-universaliseres og dens kritiske sosiale

brodd svekkes. Løgstrup mener den vestlige kultur har begynt å ”antage vanvidstræk”, og han har satt seg fore å forandre hele vår tilværelsesforståelse. Likevel blir hans ”naturlige etikk” stadig mer medkulturell. Denne tendensen forsterkes ved at Løgstrup insisterer på at de sosiale normene er produkter av livsytringene. Ved å plassere livet som det er som skapt som normens opphav, beveger Løgstrup seg farlig nær å gi en guddommelig begrunnelse for de til enhver tid rådende normer. Dette er ytterligere problematisk i lys av den kulturelt komplekse konteksten vi lever innenfor. Å hevde ontologisk eller religiøs forrang for sin kontekst er et dårlig utgangspunkt for dialog.

Livsytringsbegrepet konstrueres som en polemikk mot Kierkegaards spissborgerlighetsbegrep. Jeg har argumentert for at Løgstrup foretar en eksistensialistisk lesning av Kierkegaard og at dette innebærer at det sosialkritiske aspektet ved spissborgerlighetsbegrepet faller bort. En sosialkritisk lesning ville i større grad fokusert på Kierkegaards forståelse av egoismen som ontologisk grunnvilkår. Kierkegaard kritiserer spissborgeren for å overse fortvilelsen i tilværelsen og leve hengitt til seg selv og sin umiddelbare nytelse. Ved å velge det etiske, velger man bort ens umiddelbare behov ved å hengi seg til noe større enn seg selv.

Foucaults etiske prosjekt minner om Kierkegaards ved at de begge insisterer på et sammenfall mellom sannheten og en bearbeidelse av selvet. Jeg mener et problematisk aspekt ved Foucaults etiske prosjekt er at det gjør etikken til et individuelt anliggende. Parrhēsia innebærer riktignok tale og kritikk og dermed utadrettet aktivitet. Men *ansvaret* i epimeleia heautou er for selvet. Den andre utelates fra etikken. Likevel mener jeg Foucault her har en styrke som overlapper en svakhet hos Løgstrup: Dens primære mål er å utfordre makten på sosialt nivå. Løgstrups etikk er interindividuell. Der nesten forsvinner hos Foucault, er hun så fremtredende hos Løgstrup at samfunnet forsvinner fra synsfeltet.

13.3 Et alternativ til den ontologiske etikk

Som jeg har anført, mener jeg Løgstrups filosofiske argumentasjon for nestekjærlighetsbudets ontologiske primat ikke er holdbart. Løgstrups kapitalfeil er etter min mening at han søker sannheten, som epistemologisk størrelse, som grunnlag for etikken og med det gjør etikken til en deskriptiv størrelse. Derimot mener jeg de ontologiske og antropologiske argumentene kan gi en god fortolkningsramme for den paradoksale etikken i den kristne forkynnelsen om å elske sin neste som seg selv.

Løgstrup vil gjenreise metafysikken som forståelsesramme for vårt liv. Livsytringene er uttrykk for det førkulturelle livet-i-seg-selv, og peker tilbake på skapelsestanken som et filosofisk argument for skapermakten som finnes forut for tilværelsen. Livsytringene lar skapelsestanken hvile på visse – muligens hypostaserte – fenomeners faktiske væren. Det fører til at et eventuelt fravær av universalitet truer hele skapelsestanken. Foucaults filosofi er antimetafysisk, hans maktforståelse er fullstendig immanent og han avviser troen på sisteinstansen. Kan da skapelsestanken bevares i lys av den postmoderne kritikken? Jeg mener den kan det. Men den postmoderne kritikken avviser forestillingen om fenomenologiske gudsbevis og muligheten for en fenomenologisk erkjennelse av Guds vilje. Den sier at det vi forstår som Guds vilje alltid er nøye knyttet sammen med den høyst verdslige makten vi alltid er en del av. Jeg mener skapelsestanken med fordel kan benyttes til å ivareta tilværelsens definitive verdi, heller enn å forstå definitivitet som universalitet, som det minste fellesmenneskelige multiplum. Uten livsytringene kan skapelsestanken begrenses til påstanden om at livet er en gave, og at mennesket lever i skyld. Dette gir både tilværelsen egenverdi og stiller interdependensen under et solidarisk krav. Og under dette solidariske kravet kan det godt argumenteres for at tillit og barmhjertighet er gode idealer å strekke seg etter. Men skapelsestanken er fortsatt bare en påstand, på samme måte som den irreligiøse ontologi bare er en påstand.

Når Løgstrup anfører de to mulige varianter av en kristelig materialetikk, mener jeg han overser en tredje mulighet: En universell kristelig etikk kombinert med en smule ydmykhet. En kristen etikk kan hevde at Jesu forkynnelse av Guds kjærlighet er veien til det rette eller gode med universell gyldighet – samtidig som det innrømmes at heller ikke kristne har muligheten til en ren erkjennelse av Guds vilje. Filosofisk forklart ved at vi ikke kan frigjøre oss fra den makt som alltid omgir oss og styrer vår evne til erkjennelse. Kristelig formulert ved at troen ikke opphever vår status som syndige mennesker i en fallen verden. Jeg vil hevde dette er en mer redelig posisjon enn å utlegge en kristen etikk formulert som ren erkjennelse av tilværelsens universelle grunnvilkår. Men denne posisjonen blir umulig om man søker fenomenologiske bevis for etikken.

En kristen etikk kan ikke være en etikk forbeholdt den kristne. Men en kristent fundert og begrunnet etikk. Den må være paradoksal i forhold til det Løgstrup beskriver som menneskets naturlige handlingsmønster. Hvis mennesket alltid krever kjærlighet fra nesten, uten selv å etterkomme kravet, er mennesket et vesen som har større behov enn det har evne til å gi.

Kristelig forstått kan man si at verdens ondskap og urettferdighet grunner i dette: Dette er menneskeslektens synd og skyld som vi fødes inn i og lever under. Men den må også være paradoksalt i den forstand at den bruker det guddommelige mysterium til å skape avstand til den disiplinerende makten vi er underlagt.

Ved å avvise radikaliteten i Kierkegaards budskap, avviser Løgstrup samtidig det sosialkritiske innholdet i budskapet: At man ved sammenblandingen av verdslige normer og lover med den guddommelige vilje gjør seg selv til den høyeste standard for det gode og rette. Man setter seg selv i Guds sted og fjerner den kritiske instans som gir dom over vår tilværelse. Det synes paradoksalt at Løgstrup går i rette med Kierkegaard på akkurat dette punktet, ettersom også han vil kritisere nettopp at mennesket setter seg selv i Guds sted. Men det kan historisk forstås i lys av oppgjøret med den tidehvervske bruk av Kierkegaard, og teologisk på bakgrunn av Løgstrups sterke orientering om den første trosartikkel, som leder ham til å mene at *universet*, selve tilværelsen som Gud har skapt og skaper den, inneholder en konfronterende instans utenfor mennesket.

Også en kristen etikk må ta utgangspunkt i livserfaringene og den kunnskap vi til enhver tid har om verden. Den må si at det er i denne verden vi er skapt til å leve og handle. Men den kritiske instansen til etikken kan ikke være tilværelsen. I stedet må den kristne etikk være villig til å underlegge seg andre eksterne instanser. Dette bør være kritisk teori, som eksemplifisert ved den Foucault anfører, og ved Jesu forkynnelse, som vi kjenner den fra Bibelen. I forhold til Løgstrups posisjon, innebærer dette en forskyvning fra den første til den andre trosartikkel.

14 Avsluttende betraktninger

Mitt anliggende i oppgaven er ikke hvorvidt Løgstrups etikk er god eller dårlig, rett eller gal. Min subjektive vurdering er at Løgstrups etikk for det meste er en god og rett. Det er i og for seg naturlig, ettersom våre utgangspunkt er svært like. Mitt anliggende har vært hvorvidt det radikale nestekjærlighetsbudet er det *naturligste* av alle bud. Dette er ikke primært et epistemologisk, men et etisk og teologisk spørsmål.

Diskusjonen rundt en kristen etikk er implisitt også en diskusjon om hvilke rolle kirken vil spille i samfunnet. Et spørsmål som er høyaktuelt i lys av at kirkens posisjon er i endring på flere nivåer.

Løgstrup ontologiske etikk ble konstruert som opposisjon mot en pietisme der troen ledet til moralisme og ”fariseisme”, og mot en eksistensialistisk kristendom der troen ikke skulle ha noen konsekvenser i form av handling. Jeg har en anelse av at den ontologiske etiske posisjonen har vært tiltalende for kirkas venstreside, som har forarget seg over at kirka har hatt en tendens til å komme diltende etter samfunnet i viktige verdispørsmål. Kvinnefrigjøring og homofilspørsmålet er eksempler på dette. I det indrekirkelige liv vil den ontologiske etikken fungere som en opposisjon der det indrekirkelig hegemoniske syn ikke er i samsvar med det tilsvarende ytrekirkelige.

Men den ontologiske etikken vil ikke utfordre storsamfunnet på det grunnleggende nivå Løgstrup selv ytrer ønske om. Den er en posisjon som ikke har radikalt potensiale utover å komme diltende etter samfunnet i etiske spørsmål. Det er en kristendom som lener seg så tungt på den først trosartikkel at Jesus blir usynlig. Blant det som forsvinner da er den radikale opprøreren som ryddet tempelet, som angrep selvfølgelig forestillinger om Guds vilje og som rettet subversive angrep på de sosiale maktstrukturene – som i lignelsen om den barmhjertige samaritan.

Jeg er enig med Løgstrup i at det radikale nestekjærlighetsbudet utgjør kjernen i den etiske fordringen. Men jeg mener altså at denne fordringen er kristen, og ikke naturlig. Ikke-kristne vil sikkert argumentere for at fordringen kan utlegges på andre måter. Men den utgjør uansett kjernepunktet i den kristne etikk, kjent for oss gjennom overleveringene av Jesu forkynnelse. Med basis i denne kjernen, er den kristne materialetikken heldigvis dømt til evig endring i takt med at verden forandrer seg.

Litteraturliste

Allen, Amy. 1998. "The Genealogy of Power: Michel Foucault", ss. 31-64 i *The Power of Feminist Theory. Domination, Resistance, Solidarity*. Boulder, Colorado: Vestview Press.

Armgaard, Lars-Olle. 1971. *Antropologi. Problem i K. E. Løgstrups författarskap*. Lund: Gleerups/København: Gyldendal.

Bauman, Zygmunt. "Lévinas and Løgstrup in the Globalized World of Consumers. Lecture at the 50th anniversary of *The Ethical Demand*, The University of Aarhus 27th November 2006", ss. 231-259 i (red.) David Bugge & Peter Aaboe Sørensen: *Livtag med den etiske fordring*. Århus: Klim.

Beiser, Frederick C. 1999. "The context and problematic of post-Kantian philosophy" ss. 21-34 i (ed.) Simon Critchley & William R. Schroeder: *A Companion to Continental Philosophy*. Paperback edition. First published 1998. Oxford UK/Malden US: Blackwell Publishers.

Bibelen. Det norske bibelselskap. 2006.

Bourdieu, Pierre. 1965. "The sentiment of honour in Kabyle society", ss. 191-241 i (ed.) J. G. Peristiany: *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*. Oversatt fra fransk av Philip Sherrard. London: Weidenfeld and Nicolson.

Bramming, Torben. 1993. *Tidehvervs historie*. Fredriksberg: Forlaget ANIS.

Chomsky, Noam. 2006. "A Philosophy of Language", ss. 117-139 i *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*. New York: The New Press.

Chomsky, Noam & Michel Foucault. 2006. "Human Nature: Justice vs. Power (1971). A Debate Between Noam Chomsky and Michel Foucault", ss. 1-67 i *The Chomsky-Foucault Debate on Human Nature*. Opprinnelig utgitt i (ed.) Fons Elders: "Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind" (1974). New York: The New Press.

Christoffersen, Svein Aage. 1999a. *Etikk, eksistens og modernitet. Innføring i Løgstrups tenkning*. Oslo: Tano Aschehoug.

Christoffersen, Svein Aage. 1999b. "Forord til den norske utgaven" i *Den etiske fordring*. Spydeberg: J.W. Cappelens forlag AS.

Christoffersen, Svein Aage. 2007. "Eksistensteologi og humanisme – om konteksten for Løgstrups oppgjør med Kierkegaard", ss. 117-140 i (red.) David Bugge & Peter Aaboe Sørensen: *Livtag med den etiske fordring*. Århus: Klim.

Christoffersen, Svein Aage. 2008a. "Knud Ejler Løgstrup", ss. 135-146 i (red.) Ståle Johannes Kristiansen og Svein Rise: *Moderne teologi. Tradisjon og nytenkning hos det 20. århundrets teologer*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Christoffersen, Svein Aage. 2008b. "The Works of Faith in a Christian Ethics", ss. 161-177 i (red.) Kees van Kooten og Ulrik Nissen: *Lidenskab og stringens. Festskrift til Svend Andersen i anledning af 60 års fødselsdagen den 8. marts 2008*. København: Forlaget ANIS.

Eagleton, Terry. 2009. *Etter teorien*. Oversatt fra engelsk av Agnete Øye. Originalens tittel (2003): "After Theory". Oslo: Pax Forlag A/S.

Eliassen, Knut Ove. 2006. "Oversetterens etterord", ss. 529-537 i *Tingenes orden. En arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om mennesket*. Oslo: Spartacus.

Eriksen, Thomas Hylland. 2009. "What Is Cultural Complexity", ss. 9-24 i (ed.) Halvor Moxnes, Ward Blanton & James G. Crossley: *Jesus beyond Nationalism. Construction of the Historical Jesus in a Period of Cultural Complexity*. London/Oakville: Equinox.

Eriksen, Trond Berg. 2000. "Innøvelse i den moderne staten – Michel Foucault", ss. 235-260 i *Nietzsche og det moderne*. 2. utgave, første gang utgitt i 1989. Oslo: Universitetsforlaget.

Feder, Ellen K. 2011. "Power/knowledge" i (ed.) Dianna Taylor: *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen.

Foucault, Michel. 1980a. "Truth and Power", ss. 109-133 i (ed.) Colin Gordon: *Power/Knowledge. Selected Interviews and other Writings by Michel Foucault 1972-1977*. Oversatt av Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1980b. "Power and strategies", ss. 134-145 i (ed.) Colin Gordon: *Power/Knowledge. Selected Interviews and other Writings by Michel Foucault 1972-1977*. Oversatt av Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1991. "Nietzsche, Genealogy, History", ss. 76-100 i (ed.) Paul Rabinow: *The Foucault Reader*. Publisert første gang av Random House i 1984. "Nietzsche, Genealogy, History" første gang utgitt i 1971. London: Penguin Books.

- Foucault, Michel. 1995. *Seksualitetens historie I. Viljen til viten*. Oversatt av Espen Schanning. Originalens tittel (1976): "Histoire de la sexualité. Vol I: La Volonté de savoir". Gjøvik: Exil
- Foucault, Michel. 2001. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e) Foreign Agents.
- Foucault, Michel. 2002. "Omnes et singulatim": mot en kritikk av den politiske fornuft, II, forelesning ved Stanford University, 16.oktober 1979" i Michel Foucault: *Forelesninger om regjering og styringskunst*. Oversatt, introdusert og annotert av Iver B. Neumann. Originalt utgitt i 1994 som *Dits et écrits, Volume IV 1980-1988, Omnes et Singularum: vers une critique de la raison politique*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Foucault, Michel. 2005. *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981-82*. Edited by Frédéric Gros. Oversatt fra fransk av Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2006. *Tingenes orden. En arkeologisk undersøkelse av vitenskapene om mennesket*. Oversatt av Knut Ove Eliassen. Originalens tittel (1966): "Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines". Oslo: Spartacus.
- Foucault, Michel. 2008. *Overvåkning og straff: det moderne fengsels historie*. Oversatt av Dag Østerberg. 3.utgave, 4.opplag 1. norske utgave 1977 med tittel: Det moderne fengsels historie. Originalens tittel (1975): "Surveiller et punir". Trondheim: Gyldendal.
- Foucault, Michel. 2011. *The Courage of the Truth. (The Government of Self and Others II). Lectures at the Collège de France 1983-1984*. (ed.) Frédéric Gros. Oversatt av Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan.
- Gambetta, Diego. 2009. *Codes of the Underworld. How Criminals Communicate*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Gregersen, Niels Henrik. 2005. "K.E. Løgstrup 1905-2005. Om forholdet mellem religionsfilosofi og dogmatik", ss. 161-183 i *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 3/2005. 68.årgang. København: Forlaget Anis.
- Grimen, Harald. 2009. *Hva er tillit*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Grosbøll, Mette Kathrine. 2007. *Teologisme – Om Tidehvervs vej til Christiansborg*. København: Forlaget ANIS.
- Gustafson, James M. 1983. *Ethics from a Theocentric Perspective. Volume One: Theology and Ethics*. First paperback edition. Første gang utgitt 1981. Chicago: The University of Chicago Press.

Hansen, Karstein M. 1996. *Skapelse og kritikk. En analyse av K.E. Løgstrups forfatterskap med særlig hensyn til skapelsestankens kritiske funksjon hos den unge Løgstrup*. Oslo: Universitetsforlaget AS.

Hardin, Russell. 2004. *Trust & Trustworthiness*. First papercover edition. First edition 2002. New York: Russel Sage Foundation.

Hauge, Hans. 1992. *K.E. Løgstrup. En moderne profet*. København: Spektrum.

Heede, Dag. 1992. *Det tomme menneske. Introduktion til Michel Foucault*. København: Museum Tusulanums Forlag.

Henriksen, Jan-Olav. 2007. "Sinful selves or images of God? Theological anthropology challenged by empirical knowledge", ss. 171-186 i (red.) Inger Furseth & Paul Leer-Salvesen: *Religion in Late Modernity. Essays in Honor of Pål Repstad*. Trondheim: Tapir Academic Press.

Heyes, Cressida J. 2011. "Subjectivity and power" i (ed.) Dianna Taylor: *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen.

Jensen, Ole. 1971. "Faser i K.E. Løgstrups forfatterskap" i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 47, s.62-66.

Jensen, Ole. 1984. "Sansning og forståelse. Den æstetiske problemstillings systematiske plads i K.E. Løgstrups tænkning", ss.21-30 i (red.) Per Dahl og Svein Andersen: *Kunst og virkelighed – omkring K.E. Løgstrups æstetik*. Århus: Forlaget ANIS.

Jensen, Ole. 2007a. *Historien om K.E. Løgstrup*. 2.utgave 2007. København: Forlaget ANIS.

Jensen, Ole 2007b. "Gives der stadig ikke en kristen etik?", ss.155-173 i (red.) David Bugge & Peter Aaboe Sørensen: *Livtag med den etiske fordring*. Århus: Klim.

Kempff, Erik & Ole Morsing. 1995. *K.E. Løgstrup. Indføring og tekster*. København: Munksgaard.

Kierkegaard, Søren. 1962a. "Enten-Eller. Første halvbind. Ved J.L. Heiberg". Bind 2 i (red.) A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange: *Søren Kierkegaard. Samlede Værker*. "Enten-Eller" utgitt første gang 1843. København: Gyldendal.

Kierkegaard, Søren. 1962b. "Enten-Eller. Andet halvbind. Ved J.L. Heiberg". Bind 3 i (red.) A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange: *Søren Kierkegaard. Samlede Værker*. "Enten-Eller" utgitt første gang 1843. København: Gyldendal.

Kierkegaard, Søren. 1963. ”Sygdommen til Døden” ss.65-180 i Bind 15 i (red.) A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange: *Søren Kierkegaard. Samlede Værker*. ”Sygdommen til Døden” utgitt første gang 1849. København: Gyldendal.

Kierkegaard, Søren. 2004. *Filosofiske smuler eller En smule filosofi. Av Johannes Climacus*. Oversatt til norsk av Knut Johansen. Første gang utgitt i 1844. Originalens tittel: ”Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophie”. København: N.W. Damm & Søn AS.

Kierkegaard, Søren. 2009. *Frygt og bæven. Udgave i moderne retskrivning og med forklarende noter ved Peter Thielst*. ”Frygt og bæven“ utgitt første gang 1843. Helsingør: DET lille FORLAG.

Luther, Martin. 1982. ”Store katekisme (Den tyske katekisme)” i (red.) S.Hjelde, I.Lønning & T.Rasmusen: *Martin Luther. Verker i utvalg 5*, ss. 240-340. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Lynch, Richard A. 2011. ”Foucault’s theory of power” i (ed.) Dianna Taylor: *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen.

Løgstrup, K.E. 1962a. ”Formløshedens tyranni”, ss.111-118 i K.E. Løgstrup: *Kunst og etik*. 2.opplag, første gang utgitt 1961. København: Gyldendal.

Løgstrup, K.E. 1962b. ”Replik: Gives der en kristelig etik?”, ss.256-263 i K.E. Løgstrup: *Kunst og etik*. 2.opplag, første gang utgitt 1961. København: Gyldendal.

Løgstrup, K.E. 1966. *Den etiske fordring*. 7.opplag. Første opplag 1956. København: Gyldendal.

Løgstrup, K.E. 1976. *Norm og spontaneitet. Etik og politik mellem teknokrati og dilettantokrati*. 2.opplag. Originalt utkommet 1972. København: Gyldendal.

Løgstrup, K.E. 1983a. ”To magtområder”, ss.11-16 i *System og symbol. Essays*. 1.utgave, 2.opplag. København: Gyldendal.

Løgstrup, K.E. 1983b. ”Bivirkningernes verdensforvandlende magt”, ss.17-24 i *System og symbol. Essays*. 1.utgave, 2.opplag. København: Gyldendal.

Løgstrup, K.E. 1983c. ”Norm og livsytring”, ss. 103-117 i *System og symbol. Essays*. 1.utgave, 2.opplag. København: Gyldendal.

Løgstrup, K.E. 1983d. ”Snæverheden i Marx’ filosofi”, ss. 133-145 i *System og symbol. Essays*. 1.utgave, 2.opplag. København: Gyldendal.

- Løgstrup, K.E. 1984. *Ophav og omgivelse. Betragtninger over historie og natur. Metafysik III*. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. 1997. *Etiske begreper og problemer*. Første gang utgitt i ”Etik och kristen tro”, 1971 av Gustav Wingren. 2.opplag, 1.opplag 1996. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. 2003. *Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV*. 2.utgave, 3.opplag. Første gang utgitt 1976. København: Gyldendal.
- Løgstrup, K.E. 2005. *Opgør med Kierkegaard*. 3. gjennomleste utgave. Første gang utgitt 1968. Gylling, Danmark: Gyldendal.
- Marx, Karl. 1992. ”Den tyske ideologi”, i *Det beste av Karl Marx. Tekster i utvalg ved Fredrik Engelstad*, ss. 40-67. Oslo: Pax Forlag A/S.
- McGushin, Edward. 2011. ”Foucault’s theory and practice of subjectivity” i (ed.) Dianna Taylor: *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen.
- Mortensen, Viggo; Svend Andersen; Karstein M.Hansen; Ole Jensen og Rosemarie Løgstrup. 1983. ”Forord”, ss. 9-10 i *System og symbol. Essays*. 1.utgave, 2.opplag. København: Gyldendal.
- Moxnes, Halvor. 1988. *The economy of the kingdom. Social Conflict and Economic Relations in Luke’s Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Neumann, Iver B. 2002. ”Forord”, ss.7-38 i Michel Foucault: *Forelesninger om regjering og styringskunst*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Patton, Paul. 1999. ”Foucault”, ss.537-548 i (ed.) Simon Critchley & William R. Schroeder: *A Companion to Continental Philosophy*. Paperback edition. First published 1998. Oxford UK/Malden US: Blackwell Publishers.
- Payne, Michael. 1997. ”Foucault’s «Nietzsche, Genealogy, History»”, ss. 12-30 i *Reading Knowledge. An Introduction to Barthes, Foucault and Althusser*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Rabinow, Paul. 1991. ”Introduction”, ss.3-30 i *The Foucault Reader*. Publisert første gang av Random House i 1984. London: Penguin Books.
- Rabjerg, Bjørn. 2008. ”Om forsøget på rent human-religiøst at bestemme den etiske fordring...”, ss. 45-62 i *Refleks #42 – november 2008*. Odense: Syddansk Universitet.

Røssaak, Eivind. 1998. "Etter postkolonialismen – samtale med Gayatri Chakravorty Spivak" ss. 126-138 i *Det postmoderne og de intellektuelle. Essays og samtaler*. Oslo: Spartacus Forlag AS.

Saugstad, Jens og Camilla Serck-Hansen. 2006. "Immanuel Kant" ss.111-136 i (red.) Per Ariansen, Inga Bostad, Steinar Mathisen og Øyvind Rabbås: *Lærebok i filosofi- og vitenskapshistorie*. 3.utgave. Oslo: Unipub AS.

Sartre, Jean-Paul. 1964. *Eksistensialisme er humanisme*. Oversatt til norsk av Carl Hambro. 6.opplag. 1.opplag 1963. Originalens tittel (1946): "L'existentialisme est un humanisme". Oslo: J.W. Cappelens forlag.

Schaanning, Espen. 1995. "Etterord", ss.177-199 i Michelt Foucault: *Seksualitetens historie I. Viljen til viten*. Oslo: Exil.

Schanning, Espen. 2000. *Modernitetens oppløsning. Sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*. 3.utgave. 1.utgave 1992. Oslo: Spartacus.

Schaanning, Espen. 2001. "Etterord", ss. 293-310 i Michel Foucault: *Seksualitetens historie 2. Bruken av nytelsene*. Oslo: Exil.

Songe-Møller, Vigdis. 1999. "Fra pederasti til filosofi. Om Foucaults syn på seksualiteten i antikken", ss.235-277 i "Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit. Essays om myter og filosofi i antikkens Hellas". Oslo: Cappelen akademisk forlag AS.

Stone, Brad Elliot. 2011. "Subjectivity and truth", ss. 143-158 i (ed.) Dianna Taylor: *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen.

Taylor, Dianna. 2011. "Introduction: Power, freedom and subjectivity", ss. 1-12 i (ed.) Dianna Taylor: *Michel Foucault: Key Concepts*. Durham: Acumen.

Thomassen, Niels. 1997. "Forord", ss. 7-14 i K.E. Løgstrup: *Etiske begreper og problemer*. Første gang utgitt i "Etik och kristen tro", 1971 av Gustav Wingren. 2.opplag, 1.opplag 1996. København: Gyldendal.

Tjønneland, Eivind. 1996. "Vanens virkelighet som gjentakelsens mulighet" ss.75-88 i (red.) Trond Berg Eriksen, Håkon Harket, Eivind Tjønneland: *Innøvelse i Kierkegaard. Fire essays*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag as.

Traaen, Alf Terje. 2005. *Etikk, eksistens og modernitet. Knud Ejler Løgstrup og Den etiske fordring satt i en idéhistorisk sammenheng*. Hovedoppgave i idéhistorie. Institutt for filosofi, idé- og og kunsthistorie og klassiske språk. Universitetet i Oslo.

Weber, Max. 1995. *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oversatt av Sverre Dahl. Originalens tittel: "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus". Første gang utkommet 1904/1905. Oslo: Pax Forlag A/S.

Westphal, Merold. 1999. "Kierkegaard", ss. 128-138 i (ed.) Simon Critchley & William R. Schroeder: *A Companion to Continental Philosophy*. Paperback edition. First published 1998. Oxford, UK/Malden, US: Blackwell Publishers.

Waalder, Arild & Christian Fink Tolstrup. 2004. "Innledning", ss. 9-70 i Søren Kierkegaard: *Filosofiske smuler eller En smule filosofi. Av Johannes Climacus*. København: N.W. Damm & Søn AS.

Zahavi, Dan. 2006. "Fænomenologi" i (red.) Finn Collin og Simo Kõppe: *Humanistisk Videnskabsteori*. 1.utgave, 3.opplag. 1.opplag 2003. Viborg: DR Multimedia.

