

METAFYSIKKENS (EVIGE) GJENKOMST?

*G. Steiner og K.E. Løgstrup – fenomenologisk-ontologiske
analyser av væren som skapelse; kunst og etikk; språk og tale*

CAROLINE J. HAUGLID-FORMO
Hovedfagsoppgave i kristendomskunnskap
Det teologiske fakultet
Universitetet i Oslo
Høstsemester 2005

**μανίας γάρ εσχάτης φιλονεικιν
ειδέναι τί την ουσίαν ἐστίν ὁ Θεος**

*Det er topmålt galskab at anstrenge sig for
at forstå, hvad Gud i sit inderste væsen er*

Johannes Chrysostomos: De incomprehensibilitate Dei

sitatet hentet fra titelbladet til R. Prenters *Guds Virkelighed* (1982)
(med forbehold om uriktige greske typer som følge av pc'ens utilstrekkelighet)

PROLOG – I INTERDEPENDENSENS NAVN

Det skulle vært en måte å takke alle sammen på som har hjulpet meg frem til dette øyeblikk i livet. Alle menneskene som på en eller annen måte har hatt betydning og innflytelse på meg og formet mine tanker og erfaringer. Det øyeblikket jeg står foran nå, har jeg sett frem til med blandede følelser og forventninger. Et øyeblikk som på mange måter skal oppsummere et tiår med studering og lærdom. Ti år som føles nøyaktig som et øyeblikk: Jeg blunket med øynene og da jeg åpnet de hadde et decennium gått.

Denne oppgaven har ikke vært enkel å skrive. Når temaene er spenningen mellom liv og død; har vår tilværelse noe mening; eksisterer Gud; sier det seg selv at en sart sjel til tider kan bukke under for frustrasjoner, press og melankoli. Allikevel er det verdt å utstå tenners gnissel og våkenetter for de gode øyeblikkene, hvor jeg har gledet meg over hvor heldig jeg er som får fordype meg i akkurat det jeg aller helst ønsker.

Men ingenting av dette hadde jeg holdt ut eller hatt noe glede av, hvis jeg ikke hadde kunnet dele mine tanker med gode mennesker som har hjulpet og støttet meg. Derfor vil jeg aller først få komme med en dyptfølt takksigelse til min eminente veileder: Professor Trond Skard Dokka. Han har i Vergils ånd ledet meg gjennom det infernalske kaos som kjennetegner de fleste oppgavers utgangspunkt, opp mot de klargjørende høyder. Alle gangene jeg har begynt å skjene ut til siden, har han dratt meg inn på sporet igjen. Han har øst av sin kunnskapsrikdom, og med tålmodighet og innsikt kommet med gode råd, tilbakemeldinger og innspill. Uten ham hadde denne oppgaven aldri kommet i havn.

Deretter vil jeg gi en hjertens takk til alle gode venner for tålmodig lytting og støtte i mine mange frustrerte øyeblikk. Takk til Kristin Tosterud Holte som tok seg tid til å lese et tidlig utkast. Dere lar meg få synge ut mine elegier uten å gi meg opp, og kommer med oppmuntringer og setter ting i perspektiv. Det gjør meg rørt.

Tusen takk til min familie. Hva annet kan jeg si enn at uten dem hadde jeg ikke vært her. De har lært meg alt jeg kan og er. Ekstra takk til pappa, Anders Ole Hauglid, som leste utkast og kom med konstruktiv kritikk.

Til slutt, men ikke minst, må jeg få takke min mann, Gaute Hauglid-Formo, som midt i sitt eget slit og strev, leste korrektur på oppgaven og kom med gode innspill. Denne oppgaven er dedikert til ham. I mine mørkeste stunder holder han rundt meg, og med sitt blotte kjærlighetsfulle nærvær lar han meg få skue det grensesprengende, guddommelig vakre i vår tilværelse.

INNHold

INNHold	4
INNLEDNING	6
1 BEVEGELSER MOT PÅSTANDEN OM METAFYSIKKENS DØD	9
1.1 Peirces semiotikk og ulike værens-modi.....	9
1.2 Heideggers Dasein og væren-i-verden	12
1.3 Løgstrups fornyelse av metafysikken og hans “gudsbevis” – Steiners postulat om Guds eksistens 15	
2 DEN HISTORISKE KONTEKSTEN.....	19
2.1 Steiner og Løgstrup – felles front mot nihilismen.....	19
2.1.1 Løgstrups oppgjør med nihilismen og herredømmetenkning – den teologiske kontekst.....	20
2.1.2 Steiners polemikk mot nihilismen i form av postmodernismen representert ved dekonstruksjonen 23	
3 SKAPELSESTANKEN.....	27
3.1 Skapelsesfortellingene	27
3.2 Løgstrups skapelse og tilintetgjørelse.....	29
3.2.1 Sjæl-legeme eller liv-død	29
3.2.2 Tiden – irreversibel.....	30
3.3 Steiners logosforståelse av skapelse	32
3.3.1 Steiners redegjørelse for frihetsaspektet i skapelse som grunner i forholdet intethet og skapelse.....	34
3.4 Er Løgstrups oppstand analog med Steiners mot-skapelse?	38
4 KUNST OG ETIKK - ET SPØRSMÅL OM INTERDEPENDENS?	43
4.1 Presentasjon av hovedpoenger i Løgstrups etikk	43
4.1.1 Løgstrups spontane livsytringer som bygger på livet som skapt og gitt	43
4.1.2 Tillit og talens åpenhet som spontane livsytringer og grunnleggende i møte med den andre.....	44
4.2 Løgstrups etiske kunstsyn.....	47
4.2.1 Åndelig bluferdighet.....	48
4.2.2 Form og konvensjoner	52
4.3 Presentasjon av Steiners etiske kunstsyn	55
4.3.1 Steiners kritikk av den sekundære byen ved hjelp av parabelen om den primære byen	55
4.3.2 Den andre.....	59
4.3.3 Cortesia - høflighetsetikkens fenomenologi	63
4.4 Løgstrup og Steiner – en sammenfatning.....	65
5 SPRÅK – SKRIFT OG TALE.....	70
5.1 En presentasjon av Steiners (og Løgstrups) filosofiske “motstander” – analytisk filosofi.....	70
5.1.1 F. Saussure - tegnet som binært og arbitrært – filologisk oppgjør.....	71
5.2 Løgstrups skille mellom språk og tale	75
5.3 Språket som oversettelse og kontekstbundet	77
5.3.1 Filologisk resepsjon	79
✓ Det leksikalske	80
✓ Det syntaktiske	80
✓ Det semantiske	81
5.4 Løgstrups utredning om de indre-språklige forhold - en utdypning av Steiners tre filologiske resepsjonsnivåer	83
5.4.1 Ordets vidde og presisjon	83
5.4.2 Ekspressivitet før semantikk.....	86
5.5 Språket og universet.....	88
5.5.1 Steiners filologi og Løgstrups analoge orden	88
6 EPILOG ELLER KONKLUSJON	94
6.1 Steiners og Løgstrups ulike former for Gudsbevis.....	94
6.1.1 Hvorfor er Gudstanken nødvendig for Steiner og Løgstrup?.....	98

6.2 Metafysikken som filosofiens og teologiens tangeringspunkt.....	100
VEDLEGG: BIBLIOGRAFI.....	104

INNLEDNING

Før jeg setter i gang med en presentasjon av denne oppgavens innhold, må jeg komme med en bekjennelse: Problemet jeg har villet ta opp i denne oppgaven, stod ikke klart for meg før jeg var et godt stykke ute i prosessen, og plutselig innså (muligens litt rødmende), at jeg spekulerte i det gode, gamle metafysiske problemet: *Eksisterer Gud og i så fall hvordan kan man erkjenne Guds eksistens?* Siden jeg både er barn av min tid (postmodernismen), og alt det medfører av kritisk-ironisk distanse og hermeneutisk selvbevissthet, samtidig som jeg har et meget overfladisk kjennskap til metafysikkens filosofihistorie, men nok til å vite at det å bedrive med ontologiske gudsbevis kan virke ganske ørkesløst, så har jeg muligens ubevisst undertrykt problemstillingen over lang tid (se, allerede nå har jeg brutt den vitenskapelige metodes enkle regel om korte og konsise setninger). Men til slutt måtte jeg bare bøye meg for den plutselige “åpenbaringen”, og krype til korset, og innrømme overfor meg selv at jeg nok gjemmer på en liten skolastiker inni meg.

Å spekulere i om Gud eksisterer eller ikke kan vi alle gjøre til vi blir grønn i ansiktet. Tanken på å bli mistenkt for å bedrive anakronistiske hjerneøvelser, fikk meg til å velge to representanter, som ved første øyekast ser ut som de ikke står for så ulike metafysiske holdninger. Begge kaster seg ut i den utfordringen det er, å drive med metafysiske problemstillinger i det 20. og 21. århundre, en tid der verden har lukket seg som en østers for slikt.

Jeg har valgt å ta for meg en høyst levende litteraturprofessor bosatt i Cambridge, England, nemlig *George Steiner*, og en avdød dansk teolog, *K.E. Løgstrup*. Begge tar opp eksistensielle problemer i kjølvannet av modernitetens mange kriser, men har ikke villet avfinne seg med dominansen fra den rasjonalistiske og nihilistiske verdensanskuelse.

Men hvordan “angriper” man en slik bred tematikk? Løsningen jeg har valgt er å gi en fremstilling av Steiners tenkning, med Løgstrups analyser som både fundament og utdypning. Mer billedlig talt: Løgstrup er stammen som bærer Steiners løvverk, samtidig som Løgstrup kaster både kontrasterende og utdypende skygger. Derfor har jeg også valgt å presentere Løgstrups tenkning først, i både skapelses- og kunst-etikk-kapittelet. I kontekst-kapittelet skjer det bare av den enkle grunn, at han kronologisk befinner seg før Steiner i tid. Grunnen til at Løgstrup får denne “fundament-rollen”, er fordi han skrev og utarbeidet en mer omfattende og gjennomreflektert filosofisk og teologisk analyse.

Fokuset i oppgaven ligger på de fenomenologiske analysene av skapelsestanken. Jeg vil se på hvordan en forståelse av universet som skapt, reflekteres i særdeleshet, i deres kunst-

og etikkens syn, og til slutt i språkfilosofien. Dernest vil jeg gå inn på de formene for helhetstydning som den fenomenologiske analyse åpner opp for i sin alminnelighet, som uunngåelig ender i metafysiske spørsmål om væren og Guds eksistens. Fokuset mitt her vil være hvorfor både Steiner og Løgstrup mener at Gudstanken er nødvendig.

Først behøves det imidlertid en biografisk presentasjon av George Steiner, og en kort bibliografisk oversikt over hans verk. Ettersom Steiner nok ikke er like kjent som Løgstrup her hjemme i Norge, følger dermed en litt kortere introduksjon av Løgstrup. Deretter gir jeg en litt bredere presentasjon og sammenligning av begge.

George Steiner ble født i Paris i april 1929. Familien flyttet til USA i 1940 da krigen brøt ut og Europa ikke lenger var et trygt sted for jøder. Han utdannet seg senere ved universitetet i Paris, Chicago, Harvard, Oxford og Cambridge i litteraturstudier. Han har hatt flere professorater ved Princeton, Cambridge, Yale, Oxford og Geneve. Lengst har han holdt til i Geneve som “Professor of English and Comparative Literature” ved universitetet fra 1974 til 1994. Han er en meget merittert mann som har mottatt diverse priser, utmerkelse og æresbevisninger. Blant annet mottok han i 1998 “The Truman Capote Lifetime Achievement Award for Literature” og ble valgt som æresmedlem i “The British Academy”. For tiden er han Weidenfeld professor i kontemporær litteratur ved universitetet i Oxford, Charles Eliot Norton professor i poesi ved Harvard og “Extraordinary Fellow of Churchill College” ved universitetet i Cambridge.

Steiners bibliografi består både av kritiske essays og fiksjon. Her er noen av hans viktigste bidrag: “*Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in Contrast*” (1960), “*After Babel: Aspect of Language and Translation*” (1975), “*Heidegger*” (1978), “*The Portage to San Cristobal of A.H.*” (1981), “*George Steiner: A Reader*” (1984). “*Real Presences: Is There Anything in What We Say?*” (1989) er en bok som tar for seg spørsmålet om vi kan snakke om et reelt nærvær i språket, i kunsten og i livet generelt. “*Errata: An Examined Life*” (1997) er en selvbiografi som på mange måter kan minne om en bekjennelse. “*Grammars of Creation*” (2001) er en bok som tar opp tråden fra “*Real Presences*”. I tillegg bidrar han kontinuerlig med artikler og anmeldelser i aviser og tidsskrifter.¹ Noe av det siste han har gitt ut er blant annet “*Lessons of the Masters*” i 2004 og “*Une idee de l’Europe*” i 2005.

Knud Ejler Løgstrup ble født i København i 1905 og var professor i etikk og religionsfilosofi ved universitetet i Aarhus fra 1943 til han gikk av med pensjon i 1975. Han døde i 1981. Løgstrup har en lang rekke utgivelser, den aller mest kjente og omstridte er nok

¹ Hentet fra www.contemporarywriters.com

“*Den Etiske Fordring*” som kom ut i 1956. I den boken gir Løgstrup en allmenn-menneskelig og filosofisk redegjørelse for kjærlighetsbudet i Jesu forkynnelse. I 1961 ble han valgt inn i Det Danske Akademi og samme år ble boka “*Kunst og Etik*” utgitt der han hevder at sann kunst alltid inneholder et etisk perspektiv. I 1976 begynte han på et firebindsverk med tittelen “*Metafysik*” der tittelen var ment som en provokasjon.² Han fikk ikke slutført serien før han døde, men kona, tidligere elever og venner av Løgstrup, gjorde ferdig de to bindene som stod igjen, “*Kunst og erkendelse*” og “*Ophav og omgivelse*”. “*Vidde og prægns*” og “*Skabelse og tilintetgørelse*” rakk han å skrive ferdig selv.³

At Steiner skulle ha noen likhetstrekk med en dansk teolog vil kanskje overraske noen, men samtidig er det ikke så merkelig. Jeg har ingen forutsetninger for å kunne påstå at Steiner og Løgstrup noensinne har hørt om hverandre, men rent kronologisk befinner Løgstrup seg før Steiner i tid. Men begge beveger seg innenfor den samme vestlige, kulturelle rammen, og plasseres i den *fenomenologiske filosofiske tradisjonen*. De er opptatt av de *metafysiske* og *ontologiske* aspektene ved vår tilværelse og verden. En stor felles påvirkningskilde er blant annet filosofen *Martin Heidegger*. Løgstrup gikk på Heideggers forelesninger og var influert av flere filosofer innenfor den fenomenologiske filosofien (først og fremst *Hans Lipps*), og han skrev i 1950 en bok hvor han tok for seg Heidegger og Kierkegaard. Steiner har også skrevet en bok om Heidegger med nettopp “*Heidegger*” (1978) til tittel.

Steiner og Løgstrup befinner seg altså i den fenomenologisk-ontologiske tradisjonen i sine undersøkelser. Løgstrup inntok bevisst en filosofisk holdning. Han kritiserte og opponerte i mot dem som hevdet at teologi og filosofi skulle, og skal, holdes helt atskilt. Teologisk er det noen som hevder at Løgstrup bare viderefører en luthersk teologi. *J. Wolf* i boka “*Den skjulte Gud*” hevder at Løgstrup bare *aktualiserer* Luthers teologi.⁴ Dette er temmelig omstridt, men den debatten tar jeg ikke opp her. Men det er ingen tvil om at Løgstrup er sterkt influert av *Martin Luther*, som i følge S.A.Christoffersen⁵ levde i en tid hvor *skapelsestanken ikke bare var en spesifikk kristen tanke*. Det var en allmenn oppfattelse at universet var skapt. Å tro at verden var skapt var ikke analogt med å tro på det kristne budskap, men det var selvsagt et større samsvar mellom tro og verdensanskuelse da enn hva det er nå. Dernest var han influert av *N.F.S. Grundtvig* som trodde på den naturlige lov og

² S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 102

³ Alle biografiske opplysninger om Løgstrup hentet fra www.rokade.dk/loegstrup

⁴ J. Wolf, *Den skjulte Gud* (2001) s. 9

⁵ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) ss. 112-120

tenkte “*Menneske først og Christen saa*”.⁶ Dette videreførte Løgstrup og skapte mye rabalder for ham, i det han dro konsekvensen av sin tankegang, og hevdet at en ikke kunne snakke om *en spesifikk kristen etikk*.

Steiner støtter seg mye på den vestlige estetiske og filosofiske diskursen for å understøtte de fenomenene han tar opp, men det gir et flettverk av referanser og sitater som gjør teksten hans til tider meget tung å lese. Steiner med sin polyglotte bakgrunn (tysk, fransk, latin, hebraisk, klassisk gresk, engelsk, osv.), representerer en minoritet i vårt anglifiserte samfunn, som utvungent kan gå inn og ut av mange ulike diskurser og se verden fra ulike hold. Dette gir han en unik tilgang til hele Europas kulturhistoriske diskurs.

Løgstrup underbygger også mange av sine argumentasjoner ved å henvise til litterære eksempler. Han synes at han der finner klarere og dypere innsikter. De har begge en oppfatning av litteraturen og kunsten, som mer sann og oppriktig enn vitenskapen, når det kommer til å forstå våre liv og livserfaringer. “*Det språket som er rikt og nyansert nok til å tolke livet vårt på en pregnant måte, det finner vi i litteraturen, ikke i vitenskapen.*”⁷

1 BEVEGELSER MOT PÅSTANDEN OM METAFYSIKKENS DØD

Hvorfor metafysikken, vil kanskje noen innvende, var ikke metafysikken lagt død? Å drive med gudsbeviser etter fremveksten av den moderne vitenskap på 1700-1800-tallet med blant annet I. Kant i bresjen, ble sett på som selvbedrageri. Vitenskapen og empirien fikk da monopol på sannheten. Det hele toppet seg med Nietzches uttalelse om at Gud var død. Men det fantes motbevegelser på 1800-tallet som ikke ville legge metafysikken død, men gjenopplive den. En av disse var blant annet amerikaneren *Charles S. Peirce* og hans *pragmatisme*.⁸

1.1 Peirces semiotikk og ulike værens-modi

Peirce var hovedsakelig naturviter og matematiker, men han skrev og utviklet også sin egen generelle tegnteori som han kalte *semeiotikk*.⁹ Jeg vil gi en redegjørelse for hans tegnforståelse slik den henger sammen med hans metafysiske tenkning.

⁶ Sitatet gjengitt fra S.A. Christoffersen, T.S. Dokka, T. Wyller, *Tegn og fortolkning* (1996) s. 122

⁷ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) s. 15

⁸ S. Nordin, *Filosofins historia* (2003) s. 485

⁹ Hentet fra <http://plato.stanford.edu/entries/peirce/#mind>

Peirce mente at all fortolkning og meningsdefinisjon er grunnet i det virkelige liv. For å kunne fastsette en tankes eller et tegns mening, så må vi avgjøre hvilke handlingsvaner den frembringer. Hver virkelige tankedistinksjon har rot i det praktiske.¹⁰ Et abstrakt konsept er ikke bare en eterisk, mental fantasifigur uten ytre effekter, sier Peirce. Hvis konseptet skal ha noen mening, så må det korrespondere med vårt handlingsliv.¹¹ For alle tanker er tegn, mener han, tankene er ikke identisk med det vi tenker på, de “står for” det, de er “tegn” for det vi tenker. Det er ikke bare de ord eller symbol vi bruker for å benevne et saksforhold som tjener som tegn for saksforholdet, slik som for eksempel tegnet © er et tegn på opphavsrett. Peirce oppfattet alt det som står for noe annet, som i ett eller annet henseende representerer det, er et tegn. Dermed inkluderes vage sinnbilder, forestillinger, følelser, minner, abstrakte begrep og konkrete sanseintrykk i det som for Peirce kan være tegn.¹²

Det virkelig originale ved Peirces tegnforståelse var hans inkludering av et tredje element i tegndefinisjonen. Tegn er noe som står for noe annet med henblikk på å bli tolket. En slik tolkning, det tredje leddet, må i seg selv ha karakter av å være tegn, hvilket gjør at også det utber seg nye tolkninger, som også må tolkes, osv. Dette gir en mangleddet semiotisk tankegang som er nært knyttet sammen med “verdens” gang. Tankens utvikling “svarer til” virkelighetens utvikling, men uten å være en mekanisk kopi. Tankegangen er på den ene siden en utvikling i menneskesinnet, på den andre siden er det virkeligheten som gir oss tankene.¹³

Dette er Peirces redegjørelse for hvordan vi tankemessig eller semiotisk, håndterer erfaringer. Ideer er ikke oppspinn, men basert på reelle forhold i naturen som vi mottar som håndfaste “instrykk”. Men Peirce mente at all nyere filosofi og spesielt *nominalismen*, hevdet at realitet bare tilkom den aktuelle sanseerfaring, men dersom det ikke er noen reell forbindelse mellom sanseerfaringene, da hevder en dypest sett i følge Peirce, at naturen ikke er forståelig.¹⁴

Dette standpunktet mente Peirce kunne motargumenteres av den enkle grunn at det stred i mot *common sense*. *Common sense* er for Peirce all den opplagrede erfaringsbaserte innsikt i det større kulturelle fellesskap. Men erkjennelse er ikke en avsluttet prosess, vi gjør hele tiden nye erfaringer og oppnår nye erkjennelser som stadig forbedres, men er aldri hundre prosent sikker. Dette kaller Peirce for *fallibilisme*: All erkjennelse er etter sitt vesen

¹⁰ S. Nordin, *Filosofins historia* (2003) s. 486

¹¹ D.A. Pharies, *Charles S. Peirce and the Linguistic Sign* (1985) s. 22

¹² S.A. Christoffersen, T.S. Dokka, T. Wyller, *Tegn og fortolkning* (1996) s. 266

¹³ Samme verk s. 267

¹⁴ Samme verk s. 268

feilbarlig og korrigierbar, den er av hypotetisk karakter. Dette kan på den ene siden føre en ut i den radikale skepsis: Alt kan betviles. Eller det kan forstås som at vår viten ikke er fullstendig feilaktig, hvis den var det ville nye inntrykk ustoppelig medføre kollisjoner og tvil. *Common sense* er på en måte alltid i nærheten av det rette, og alltid på vei til å komme enda nærmere.¹⁵

Peirce var en ytterliggående begrepsrealist¹⁶, for ham var naturen intelligibel. Striden mellom realister og nominalister går langt tilbake, men det mest kjente tilfelle er debatten i middelalderen som fikk navnet *universaliastriden*.

Nominalismen gjør naturen uleselig mener Peirce, og anerkjenner bare én form for realitet, nemlig *aktualitetens*. For å få en bedre forståelse for dette må vi se nærmere på definisjonen av *realitet*. Realitetsbegrepets opprinnelse lå i den skolastiske debatt om hva det vil si å ha egenskaper. En egenskap ved noen eller noe var reell om den var hva den var, uavhengig av det kjennskap andre måtte ha til den eller mene om den. Dette sier Peirce seg enig i, men går også videre til å hevde at også *muligheter* og *lovmessigheter* er reelle.¹⁷

Muligheter forutsetter ikke aktuell realisering for å være en realitet, men Peirce mente at det måtte ligge en slags tendens i mulighetene til å virkeliggjøre seg. For eksempel hvis vi tok bort alt som er rødt i verden, så ville rødhets fortsatt ha realitet som reell mulighet. Lovmessigheter er også reelle. For eksempel gravitasjon har vi all grunn til å anta eksisterte før Newton oppdaget den, og at den var hva den var, uavhengig av å bli formulert.¹⁸

Når ikke bare aktualitetene er reelle, men også mulighetene og lovmessighetene, må vi i følge Peirce, skjelne mellom tre måter å være på. Tre forskjellige *værens-modi*: Potensiell væren, aktuell væren (eksistens) og nødvendig væren. Alle er reelle og alle er nødvendige for å forstå empirisk erfaring og for å lese naturen. Peirces metafysikk har vidtrekkende konsekvenser på en rekke områder. En metafysisk konstruksjon er et tegn for virkeligheten i stort, og som sådan er den i bevegelse, dyttet videre av nye erfaringer, stadig underveis mot det den er tegn på. Den metafysiske teorien er akkurat like fallibell som *common sense*, men det fører ikke til at det den er tegn på er noe mindre reelt.¹⁹

Evolusjonismen i Peirces kunnskapsteori svarer til hans evolusjonistiske virkelighetsoppfatning. Å forstå kosmos er å forstå mulighetenes tendens til å virkeliggjøre seg selv. Dette innebærer en sans for innslag av vilkårlig, ikke-determinert karakter som for eksempel mirakler, og å forstå det aktuelt eksisterendes tendens til å danne vaner og mønstre

¹⁵ S.A. Christoffersen, T.S. Dokka, T. Wyller, *Tegn og fortolkning* (1996) s. 265

¹⁶ Samme verk s. 268

¹⁷ Samme verk s. 269

¹⁸ Samme sted

¹⁹ Samme verk ss. 269-70

som er forutsigbare og som inngår i ordener av stadig stigende generalitet. Dermed er både det spontane, ikke-determinerte og det lovmessige reelle sider ved virkelighetens utvikling.²⁰ Peirces oppfatning av erkjennelsesprosessen som dialektisk mellom vane og avvik, er sentral. Hele denne evolusjonistiske og dialektiske tankegangen knytter Peirce til forestillinger om en intelligent verdensstyrelse. Han hevder at det i virkelighetsevolutjonens karakter ligger argument for en skaper og for denne skaperens forsyn. Det argumentet får vi del i ved å la naturen synke inn i oss. Peirces naturlesning ender i en teistisk gudsoppfatning. Gud er en personlig makt som gjør at det som er mulig blir til, danner vaner og utvikler seg som det gjør til et ordnet og forståelig univers. Gud selv har ikke *aktualitetens* værens-modi, men han *er*.²¹

1.2 Heideggers *Dasein* og *væren-i-verden*

Før jeg går videre til Løgstrup som er en sentral skikkelse på 1900-tallet i bevegelsen mot samtidens vitenskapelige orientering og dominering, så må jeg først innom en meget sentral filosof og hans tenkning som har influert og preget hele hans samtid og ettertid: *M. Heidegger*. Selv om Heidegger var i mot et teologisk innhold i sin intensjon om å fornye metafysikken, har hans analyser hatt stor innflytelse på både Steiner og Løgstrup.

Jeg skal ikke i detalj gå inn på Heideggers filosofi.²² Jeg vil først gi en liten introduksjon for raskt å identifisere Heideggers prosjekt. Deretter vil jeg se på de punktene ved Heideggers analyse av *Dasein* eller *tilværen*²³, som er relevante for denne oppgaven.

Heidegger forsøkte å stille spørsmålet om værens mening på nytt i "*Being and Time*" (1973) og ved hjelp av fenomenologien nå frem til et spørsmål det ikke tidligere hadde lyktes filosofien å stille i følge Heidegger, nemlig spørsmålet om væren. Den tradisjonelle filosofi og metafysikk hadde tenkt væren som et spørsmål om det *værendes* væren. Den hadde aldri tematisert væren som sådan, men alltid kun de forskjellige former for væren, som kjennetegner de forskjellige værender. Den hadde derfor bare bedrevet med en rekke *regionalontologier*, undersøkelser av bestemte områder av det værende.²⁴

Det Heidegger søker å gjøre er å gå omveien om en eksistensial analyse av *Dasein* eller *tilværen*, som er det bestemte værende, som kjennetegnes ved at det forholder seg til sin egen væren, som igjen betyr at det forholder seg til væren overhodet.²⁵ Denne analysen

²⁰ S.A. Christoffersen, T.S. Dokka, T. Wyller, *Tegn og fortolkning* (1996) s. 270

²¹ Samme verk s. 271

²² Jeg har som hjelp til å forstå Heideggers vanskelige tekst, en rekke bidragsytere som vil vise seg i fotnotene.

²³ "Hermeneutik, En antologi om forståelse" red. J. Gulddal og M. Møller (1999) s. 29

²⁴ Samme verk s. 28

²⁵ Samme verk s. 29

bereder grunnen for en *fundamentalontologi*, som igjen skulle åpne for muligheten til å stille spørsmålet om værens mening på nytt.²⁶

Det Heidegger ser seg nødt til å gjøre, er å foreta en *genealogi* eller en *destruksjon* tilknyttet værensproblematikken, og dens relasjon til forståelsen av tid. Han vil tilbakeføre alle de tradisjonelt overleverte begrepene, tilbake til sine opprinnelige kilder. Denne presiseringen av begreper gjør at Heidegger tar i bruk terminologiske eiendommeligheter. De er et uttrykk for et ønske om å tenke ved hjelp av et begrepsapparat, som ikke allerede er ladet med halvt erkjente betydninger og gamle filosofiske vaner. Begrepet *Dasein* eller *tilværen*, bruker han for å komme *bakom* hele ideen om menneskelig subjektivitet, og i stedet nå frem til det mest konkrete og presise: *Tilværen er til før noe som helst annet.*²⁷ Derfor foretar Heidegger en *etymologisk* tilnærming og analyse, for å komme bakom og forut for tradisjonen og metafysikken, til det opprinnelige.²⁸

Den vestlige metafysikks forståelse og begrepsbestemmelse av det værendes væren som noe substansielt, skyldtes i følge Heidegger, en misforståelse av forholdet mellom væren og tid. På samme måte som det værendes væren generelt blir oppfattet som noe substansielt, blir også tiden hos grekerne oppfattet som et værende blant andre værender. Forholdet tid og væren har ikke blitt problematisert nok, mener Heidegger. Det som har skjedd er en projisering av en gitt tidsanskuelse på forståelsen av det værendes væren, på en naiv og utematisk måte. Den gitte tidsanskuelsen er det vi grammatikalsk kaller *presens*. Det hele er i korthet en forståelse av det værendes væren som *nærværende* i nåtid.²⁹

Heidegger mener at denne forståelsen ikke nødvendigvis er den eneste måten å forstå det værendes væren på. Denne forståelsen kjennetegner først og fremst den greske ontologi og metafysikk, som den vestlige filosofiske tradisjonen er tuftet på. Denne presensmetafysikken er det Derrida senere kaller for *logosentrismen*.³⁰ Det værendes væren forstått som substans, er til en hver tid nærværende eller potensielt nærværende, for *Dasein*. Det er vanskelig å tenke seg et værende som ikke er i tiden. Det værendes væren er ikke utelukkende en ting, eller et objekt forstått som entitet, men like mye naturens, historiens, språkets eller selvets væren, slik naturen, historien, språket eller selvet fremtrer for *Dasein* i en gitt nåtid.³¹

²⁶ M. Lyngeng, *Fenomenologi, metafysikk og nærvær* (2002) s. 3

²⁷ "Hermeneutik, En antologi om forståelse" red. J. Gulddal og M. Møller (1999) s. 29

²⁸ M. Lyngeng, *Fenomenologi, metafysikk og nærvær* (2002) ss. 43-44

²⁹ Samme verk ss. 45-46

³⁰ Samme verk s. 57

³¹ Samme verk ss. 45-47

Innenfor den vestlige metafysikk, forstår man ikke det værendes væren bare som noe som lar det værende tre frem som noe nærværende, det er samtidig noe permanent, konstant eller bestandig. Den temporale forståelsen er lineær, tiden oppfattes som en rekke av nå som følger på hverandre i suksesjon, og som utgjør tidens gang. Det Heidegger søker å gjøre, er å gå bort i fra dette ontologisk-temporale rammeverket, for å problematisere dette komplekse forholdet mellom tid og væren. Men vi kan stille spørsmål ved, om vi virkelig har noen mulighet for å tenke oss væren på en annen måte enn den som trer frem, nærværende i en nåtid?³² Heidegger innser også til slutt at hans *fundamentalontologi* også avhenger av den samme metafysikk som han forsøker å bevege seg bort fra. Undersøkelsene hans forlater aldri den grunn de søker å overvinne, men sirkulerer stadig rundt den samme nærværsmetafysikkens akse.³³

La oss nå se nærmere på den fenomenologiske analyse Heidegger faktisk gjør av *Dasein*: Tilværens grunnbestemmelse er *væren-i-verden*. Tilværen er aldri bare, den er alltid i en *verden*. Når den tradisjonelle erkjennelsesteori skjeler strengt mellom *subjekt* og *objekt*, så er det i virkeligheten en abstraksjon, i forhold til det mer konkrete og opprinnelige enhetsforholdet mellom dem. Tilværen er aldri bare *seg selv*, den er alltid *ut over seg selv*, nemlig *i verden, ute ved tingene* og sammen med de andre *tilværender*. Tilværens fundamentale strukturelementer kaller Heidegger *eksistensialer*.³⁴

Ett av disse *eksistensialer* er *forståelsen*. Forståelsen som eksistensiale er en del av tilværens innerste struktur. Den er ikke noe vi kan velge å bruke eller ikke, men noe vi alltid er nødt til å bruke. Ordet *å bruke*, er ikke dekkende for det som menes, for forståelsen er en uatskillelig del av tilværens *væren*. Rett og slett en grunnleggende måte å forholde seg til verden på. Det som forstås i denne forståelsen er på den ene siden verden, på den andre siden tilværens egen væren. Forstår man det ene, forstår man samtidig det andre. Tilværen befinner seg alltid i en forståelse av verden og av seg selv.

Å forstå sin egen væren vil si å forstå sine *muligheter*. Men mulighetene er underlagt en begrensning i kraft av tilværens *kastethet*.³⁵ At tilværen er *kastet* betyr at den alltid fødes inn i en verden som den ikke selv har valgt, men som den er tvunget til å overta.

Heidegger skiller mellom den *primære* og den *sekundære* forståelsen. Den primære forståelsen er selve den måten vi orienterer oss på i vår verden og i vår væren. Den er samtidig grunnlaget for den sekundære forståelsen, som han også kaller for *utlegning*, som for

³² M. Lyngeng, *Fenomenologi, metafysikk og nærvær* (2002) ss. 48-50

³³ Samme verk s. 56

³⁴ "Hermeneutik, En antologi om forståelse" red. J. Gulddal og M. Møller (1999) s. 30

³⁵ Samme sted

eksempel kan være forståelsen av en tekst. Dette er det helt avgjørende for Heidegger: I det man forsøker å *forstå* noe i ordets dagligdagse betydning, er denne forståelse allerede underlagt den primære. Hvis det ikke var sånn, så ville den sekundære forståelsen sveve fritt i luften uten å være forbundet til den tilværen som forstår.³⁶

Heidegger bruker aldri ordet *menneske*, men menneske er det bestemte værende, som kjennetegnes ved at det forholder seg til sin egen væren, og dermed også væren overhodet. Tilværen betegner noe som ligger langt dypere og er mer opprinnelig, enn det å være *et menneske* eller *en person*. Det er en struktur som ligger til grunn for alle menneskers væren og vår tilværelse.³⁷

1.3 Løgstrups fornyelse av metafysikken og hans “gudsbevis” – Steiners postulat om Guds eksistens

Den avdekningen av de ontologiske strukturer, som Steiner og Løgstrup også søker å gjøre, er det bare fenomenologien som kan, hevder Heidegger.³⁸ Med god hjelp av nettopp ham, foretar Steiner og Løgstrup analyser og undersøkelser om væren på det filosofiske plan, men de nøyer seg ikke med å oppholde seg innenfor filosofiens rammer. De beveger seg videre, *bakom*, og gir en religiøs tydning på spørsmålet om værens mening som skapt og gitt. De identifiserer Heideggers anonyme *Dasein* med Gud.

Løgstrup mente det var nødvendig å nyansere det kantianske, vitenskapelige bildet på virkeligheten, samtidig som han ikke underminerte viktigheten av all den kunnskapen vitenskapen har gitt og fortsatt gjør. Han ville bevege seg videre fra Kant og vitenskapenes betingelser for erkjennelse. Han ville erstatte den gamle kosmologiske religionsfilosofien med den nye fenomenologiske som bygger på *fortroligheten* med det eksisterende. Dels i fortroligheten med *at* det eksisterende overhode eksisterer til tross for at det forgår, og dels i fortroligheten med eiendommeligheter ved det eksisterende.

Med fortrolighet menes her en fortrolighet med at hva som er til er overhodet til. Det som da er til, om det er til på kortere eller lengre sikt, går sin tilintetgjørelse i møte. I denne forståelsen oppstår tanken om at så lenge det som er til, er til, så skylder det sin eksistens en makt til å være til, som det eksisterende ikke har fra seg selv.³⁹

³⁶ “Hermeneutik, En antologi om forståelse” red. J. Gulddal og M. Møller (1999) s. 31

³⁷ Samme verk s. 29

³⁸ K.E. Løgstrup, *Heidegger* (1996) s.14

³⁹ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) s. 95

Løgstrup mener at Kant overser den forståelse som utmerker seg ved en *fortrolighet* med det forståtte. Tanken om Gud, som makten til å være til i alt som er til, oppstår ikke av våre erkjennelsers strev. Verken av vår erkjennelses anstrengelse for å erkjenne dens egne muligheter, eller av erkjennelsens anstrengelse for å erkjenne hvordan væren er mulig, slik som Kant forutsetter. Selvsagt dreier det seg om det eksisterende, men ikke om å erkjenne hvordan dets betingelser gjør dets eksistens mulig. Tanken om den allestedsnærværende, guddommelige makt, oppstår derimot av den *umiddelbare fortrolighet med et eksisterende*.⁴⁰

Poenget hans er at den moderne vitenskapen ikke kan gi oss *et helhetssyn*. Den kan ikke fortelle oss hvordan vi skal forstå våre egne liv og våre livserfaringer. Helhetssyn og tydning av tilværelsen og våre livserfaringer, står helt sentralt for Løgstrup. Vi kan ikke leve og handle uten et menneske- og helhetssyn.⁴¹ Uten helhetssyn kan vi ikke for eksempel drive politikk. Kanskje er det meningsløst å forsøke å bevise Guds eksistens, men det er ikke meningsløst å stille seg spørsmål, om hvilken livsforståelse som ligger innebygd i de livserfaringene vi gjør. På denne måten vokser de metafysiske spørsmålene frem i forlengelsen av de fenomenologiske analysene.⁴²

Løgstrup forlater ikke den fenomenologiske filosofien når han bedriver med metafysikk. Han samler seg om gjennomgående trekk i de fenomenologiske analysene, og spør hva disse trekkene betyr for vår forståelse av oss selv og vår tilværelse. Denne tydningen er for ham religiøs og et "bevis" på at universet ikke er nøytralt, men med makter som kan tolkes mot en guddommelig eksistens. Løgstrup skiller den metafysikken han bedriver fra den gamle. Han kaller sin for *deskriptiv metafysikk* eller *fenomenologisk religionsfilosofi*⁴³, til forskjell fra den tidligere kosmologiske, spekulative metafysikken.

Løgstrup mener at det er blant annet tre veier man kan gå, for å klargjøre menneskelige erfaringer, sammenhenger og livssyn. Det ene er *diktningens* metaforer og bilder, de to andre er *filosofiens* og *teologiens* sammenligninger og distinksjoner.⁴⁴

Steiner er spesielt opptatt av diktningens metaforer og kunstens ontologiske struktur. Steiner mener at estetikkens særstilling ligger i at vi i vår kunstneriske opplevelse og erfaring, godtar forestillingen om et reelt nærvær uten innvendinger. Når vi leser en bok, ser et teaterstykke etc., så går vi frem som om boka eller teaterstykket faktisk inneholder mening og substans. Vi åpner oss selv til tekstens eller stykkets autonome væren. Vi snakker om

⁴⁰ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (1978) s. 95

⁴¹ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 75

⁴² Samme verk s. 103

⁴³ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (1978) ss. 96 og 99

⁴⁴ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) s. 26

karakterer i en bok som om de er faktiske personer (og det er de vel også blitt på en måte), uten at noen finner dette rart, selv om alle vet at det er fiksjon og oppspinn. Steiner sammenligner denne erfaringen av eksistens og nærvær med *ikoner*, og bruker også termen *ikonositet* om reelt nærvær.⁴⁵ Et ikon er ikke bare en representasjon av den hellige fremstilte personen, men er også en direkte manifestasjon og åpenbaring av den personen eller scenen. De er faktisk til stede som et reelt nærvær i bildet. (Her er vi ved kjernen i GTs billedforbud og grunnen til ikonoklasmen i middelalderen).

Denne oppfatningen av at det er til stede objektive egenskaper ved det avbildete, er en metafor Steiner bruker til å vise at vi i våre virkelighetserfaringer nærmer oss kunsten og verden generelt, med en innstilling om å ville forstå og at der er noe å forstå, altså et reelt meningsnærvær. All tale om mening og menings mening, beror til syvende og sist på postulatet om Guds eksistens, hevder Steiner. ***“This study will contend that the wager on the meaning of meaning, on the potential of insight and response when one human voice addresses another, when we come face to face with the text and work of art or music, which is to say when we encounter the other in its condition of freedom, is a wager on transcendence. This wager – it is that of Descartes, of Kant and of every poet, artist, composer of whom we have explicit record – predicates the presence of a realness, of a ‘substantiation’ (the theological reach of this word is obvious) within language and form.”***⁴⁶

Det som er felles for Peirce, Heidegger, Løgstrup og Steiner er at de alle vil forstå virkeligheten best mulig, men de har selvsagt ulike fokuspunkter. Felles igjen er at det fører dem alle til en utlegning om fenomenene, slik verden fremstår for oss i sin umiddelbarhet i våre livserfaringer. Denne forankringen i verden er antinomialistisk, men det betyr ikke dermed at alle er like uttalte realister som Peirce og Steiner er det.

Peirces ulike værens-modi kan stå som utgangspunkt for de ulike formene for gudsbevis som har blitt debattert og gjendrevet opp igjennom historien. Løgstrups gudsbevis er forankret i en forhandling mellom potensiell væren og nødvendig væren, mens Steiners gudsbevis befinner seg i potensiell væren. For å forstå hva som ligger bak eller under disse gudsbevisenes værens-modi, må vi først se på hva det er som får to fremtredende intellektuelle som Steiner og Løgstrup til fortsatt å hevde gudsbevisenes legitimitet. Hvorfor mener de at det er mulig og fundamentalt viktig å hevde Guds eksistens i det 20. og 21. århundre? Vi må se nærmere på deres filosofisk-fenomenologiske analyser før vi kan svare på

⁴⁵ S. Mulhall, *On Being in the World* (1993) ss. 156-202

⁴⁶ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 4

dette. Derfor velger jeg å legge gudsbevisene til sides så lenge for å vende tilbake til de i slutten av oppgaven.

2 DEN HISTORISKE KONTEKSTEN

2.1 Steiner og Løgstrup – felles front mot nihilismen

Nihilismen er nært knyttet til den tyske filosofen *F. Nietzsche*. Han formulerte mye av det som har blitt stående for ettertiden som typiske og symptomatiske beskrivelser av den moderne (og postmoderne) konteksten, hvor det råder en dyp utilfredshet. Den europeiske kulturen holdt på å miste troen på sine verdier og idealer, troen på fremskrittet og teleologi. Det foregikk samtidig en sekulariseringsprosess hvor det politiske og moralske liv ikke lenger berodde på det religiøse, og det moderne individet og individualismen tok form i modernismens frigjøringsprosjekt. Det multifasetterte emnet *autonomi* (arven etter Kant og opplysningstiden) gjør seg derfor gjeldende på mange områder.⁴⁷

Nietzsche mente at *platonisme* og *kristendom* var de to retningene som dominerte i den vestlige erfaringen, og at det moderne kravet om uavhengighet, egentlig representerte en dyp frykt for genuin uavhengighet. For bak dette kravet lå en forkledd og selvbedragerisk form for avhengighet, noe han kalte for *slavementalitet*. Menneskene tok skade av kristendommens holdninger og gjorde oss til slaver, mente han. Han hevdet at de idealene som ble fremmet av den platonsk-kristne tradisjonen undergravde seg selv og måtte kollapse i en erfaring av verdiløshet og retningsløshet. Det var en radikal tilbakevisning av verdier, mening og sannhet - *en nihilisme*.⁴⁸ Nietzsche beskrev kristendommen som en nihilistisk religion, fordi kristendom fjernet meningen fra det jordiske livet, til livet etter døden. Nietzsche deklamerte at *Gud er død*. Med det mente han ikke nødvendigvis at Gud ikke eksisterer, men at vi ikke lenger tror på ham og at hans eksistens var blitt irrelevant.⁴⁹

Det bildet nihilismen etterlater seg er “farget” av meningsløshet, tomhet og fravær, men det paradoksale er slik Nietzsche påviser det, at den jødisk-kristne og platonske tradisjonen nettopp er forutsetningen for denne utviklingen, slik man har diskutert at sekulariseringen ikke kunne ha funnet sted uten kristendommen.⁵⁰ Troen på den autonome fornuften utradere troen på skaperguden og skapelsestanken som er så sentral i den jødisk-kristne tradisjonen. Dette henger også sammen med den logosentriske forståelsen av verden, hvor begrepene tilintetgjørelse og intethet henger nøye sammen med skapelse. Det utviklet seg imidlertid til å bli en for stor vekt på tilintetgjørelse og intethet, og nihilismen overtok fullstendig, og ble den rådende verdensanskuelse. Det irreligiøse og antireligiøse blir

⁴⁷ R.B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (1999) ss. 78-79

⁴⁸ Samme sted

⁴⁹ Hentet fra <http://en.wikipedia.org/wiki/Nihilism>

⁵⁰ P.E. Persson, *Att Tolka Gud i dag* (1971)

synonymt med nihilisme. For nihilisten er universet blindt, stumt og nøytralt. Alt vi opplever som verdier og kvaliteter er vårt eget verk. Det er vi mennesker som projiserer våre følelser og oppfatninger på verden. Verden har ingen kvaliteter, det er vi som gir den det.

2.1.1 Løgstrups oppgjør med nihilismen og herredømmetenkning – den teologiske kontekst

Er det virkelig slik at universet ikke har noen kvaliteter og ikke interesserer seg for oss? Løgstrup innrømmer at nihilismen er en mulig og fullt legitim tolkning av vår tilværelse. Irreligiøsiteten kan akseptere at universet vedkommer oss, men ikke at universet interesserer seg for oss. Nihilisten mener at den religiøse tolkningen av universet er motsetningsfylt, for den ender opp med å si at verden både er følsom og følelsesløs, som ikke bare gir liv, men også river det brutalt ned. Grunnen til dette sier nihilisten er fordi vi mennesker projiserer våre egne egenskaper på universet. Men Løgstrup mener at motsigelsen bare forflyttes, og stiller et motspørsmål: Hvordan kan dette stumme og ufølsomme universet frembringe vesener som er så totalt forskjellige fra det selv? Vesener som har følelser, forståelse, erkjennelse, ansvarlighet og lidelse? Hvordan kan disse tingene ikke ha noe med universets væren å gjøre? Nihilisten ender opp med en form for dobbelt bokholderi fordi forsøket strandeder på mennesket selv, som i ett og alt blir satt opp som en motsetning til universet.⁵¹ Nihilismen er en like motsigelsesfylt verdensanskuelse som en religiøs tolkning, men det er en tendens til å overse det.⁵²

Løgstrup vil sette søkelyset på visse aspekter ved den moderne tenkemåten, som han mener terroriserer vår egen tid. Han vil vise at vi har redusert mennesket og livet, for å få det til å passe inn i den vitenskapelige rammen. Løgstrup vil sprengte disse rammene, og forsøker derfor å lete seg frem til en alternativ måte å tenke på. Kjernen i den tenkemåten som han mener dominerer vår tid, er forestillingen om enkeltmenneskets selvstendighet og uavhengighet.⁵³ Mye takket være Kants ledende tanke om respekten for det andre menneskets uavhengighet og selvstendighet, ble målet å danne seg selv, eller med dagens sjargong, “realisere” seg selv.

Det kan virke som om hysteriet rundt selvrealisering i den vestlige verden har blitt vår tids etiske mål. I mine øyne skaper denne individualismen tyranner, psykopater og fanatikere.

Denne uavhengighetsforestillingen, mener Løgstrup, henger nøye sammen med tanken om at mennesket kontrollerer og har herredømme over alle fasetter i livet, fra vitenskapene til

⁵¹ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 112

⁵² Samme verk s. 113

⁵³ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) s. 11

det dagligdagse. Forestillingen om menneskets uinnskrenkede herredømme, er en tanke som kjennetegner modernismen og som plasserer mennesket på Guds plass, etter deklameringen av Guds død. Men Løgstrup ser ikke på dette bare som et teologisk problem, han forfølger herredømmetenkningen på en rent filosofisk måte og tvinger ikke frem noen Gud som løsningssvar.

Oppfattelsen av mennesket som selvstendig og uavhengig, fører til at et hvert menneske er en verden for seg atskilt fra de andre. Det fører igjen til at den verdenen er menneskets eget verk. Da havner vi i herredømmetenkningen som gir mennesker uinnskrenket makt og en opplevelse av at det er vi som konstruerer og styrer verden. Etikk og moral, godt og ondt, beror på det enkelte mennesket selv. Vi skaper våre egne liv. Dette synet går hånd i hånd med det nihilistiske verdensbildet.

Løgstrup går i polemikk mot *B. Russels* analytiske filosofi og hans *innenfor-kraniet-teori*.⁵⁴ Utgangspunktet er nettopp den at verden ikke har noen kvaliteter, men det er vi mennesker som konstruerer og gir verden blant annet farge og form. Fysikken og fysiologien lærer oss at betingelsene for vår iakttakelse for eksempel, lokaliseres i våre synsevner og nerver, som er en prosess i hjernen. Dermed befinner enhver sanselig kvalitet som surt, rått, grønt, lilla seg innenfor kraniet. Det som er bemerkelsesverdig ved Løgstrup er at hans motargumenter og moteksempler til denne type filosofiske standpunkt som Russel fremmer, bygger på kunsten og litteraturen. Dette gjør han i forståelse av at først og fremst litteraturen gir en mer treffende fortolkning av livet enn det vi finner i vitenskapen. Dette henger sammen med at det liv vi lever alltid må tolkes.

Innenfor-kraniet-teorien sperrer oss mennesker inne i vårt eget sinn og Løgstrup vil bryte ut av dette fengselet. Frigjøringsprosjektet hans får form ved hjelp av den fenomenologiske filosofien, men han beveger seg videre bort fra mange av dem han var blitt inspirert av, på jakt etter sitt eget ståsted. Han vil gjenopprette forbindelsen mellom mennesket og verden, og med de andre. Vi er innfelt i naturen med våre sanser, med vårt legeme, verden er vårt opphav, og ikke bare omgivelser. Den moderne vitenskap og filosofi har avskåret oss fra verden, slik den erfares og oppleves av oss mennesker, ved å hevde at alt er bedrag og illusjon. Men det er så mange ting ved tilværelsen og livet som taler i mot at vi mennesker har herredømme over livet, og at universet ikke har noe med oss å gjøre. Alt i tilværelsen og livet taler for det stikk motsatte. Hvis vi hadde tatt konsekvensene av Russels innenfor-kraniet-teori så hadde livet vært helt umulig og ikke minst uutholdelig å leve. Det er

⁵⁴ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægns* (1976) ss. 163-66

ting som tyder på at vi ikke har makt over grunnleggende fenomener og trekk ved menneskelivet. Og det er nettopp disse trekkene Løgstrup vil avdekke og komme til bunns i. Derfor kan hans prosjekt også tolkes som *et moderne opplysningsprosjekt*.⁵⁵

Men Løgstrup befinner seg også i en teologisk tradisjon. I teologien taklet man nihilismens og irreligiøsitetens utfordring, grovt skjematisk, på to måter som har fått betegnelsene *naturlig teologi* og *åpenbaringsteologi*.⁵⁶ Disse to polene kan også i en snevrere forstand oppfattes som skillelinjene mellom filosofi og teologi. Denne distinksjonen er like gammel som kristendommen selv, og oppstod i møte med gresk filosofi. Den følger også skillelinjen mellom metafysikk og den vitenskapelige empiri. Problemet som gjenspeiles er altså hvordan vi mennesker kan erkjenne Gud og såkalte gudsbevis, og forholdet mellom tro og fornuft.

Åpenbaringsteologien fikk med utbruddet av den første verdenskrig i 1914, en svoren tilhenger ved navn *Karl Barth*. Hans inntreden med sin dialektiske teologi eller “theology of crisis”,⁵⁷ var et opprør mot den liberale utviklingen i teologien. Han kunne ikke godta at kristendommen skulle bli redusert til et historisk fenomen, og være prisgitt en hver kulturell endring. Troen var det viktigste, og alltid det som kom først. Selv om ikke Barth selv sto for et nihilistisk verdenssyn, så er den teologiske tradisjonen han befant seg i, preget av tankegangen om at verden ikke har noe med Gud å gjøre, og legger dermed nihilismen som verdensoppfatning til grunn.

Å oppfatte verden som et meningsløst sted var ikke en unaturlig overgang siden arven fra *pietismen* hevdet det samme. Pietismen hevdet at troen var redningen, og at man gjennom troen kunne komme ut av nihilismens meningsløshet og gi verden mening igjen. Men det er bare i evangeliene troen blir åpenbart, og det er bare der vi kan erkjenne Gud. Troen er ikke menneskenes fortjeneste, det er Gud som gir oss muligheten til å tro. Universet og skapelse er fjernet fra troen og overlates helt og fullstendig til naturvitenskapene. Troen er alternativet til nihilismen. Dette sier Løgstrup seg uenig i. Han mener at det i første omgang handler om nihilisme og skapelsestanke, og ikke nihilisme og tro. Det er først mot bakgrunn av skapelsestanken at troen blir meningsfull og forståelig.⁵⁸

Den andre måten teologien taklet nihilismens problem på, og som Løgstrup til dels er en representant for, befinner seg i en forlengelse av det som blir kalt for *den naturlige teologien*. Den naturlige teologien kalles også for rasjonell teologi, og den mest berømte

⁵⁵ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens og modernitet* (1999) s. 9

⁵⁶ J. Wolf, *Den skjulte Gud* (2001)

⁵⁷ H. Küng, *Great Christian Thinkers* (2000) s. 199

⁵⁸ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens og modernitet* (1999) s. 116

representanten er muligens *Thomas Aquinas*. Den rasjonelle teologien mente at man ved hjelp av fornuften, sammen med tro, kunne dedusere seg frem til, ved å undersøke verden og vår tilværelse, at det nødvendigvis må finnes en Gud. At skaperverket reflekterte Skaperen. Men Kant og opplysningstidens filosofer satte en effektiv stopper for en slik rasjonell erkjennelse av Guds eksistens, ved å så tvil om den naturlige erkjennelses evne. Kant hadde påvist at menneskets teoretiske erkjennelse var begrenset og når mennesket trodde at det var mulig å erkjenne Gud med hjelp av fornuft så berodde det på en illusjon.

Løgstrup forsøker ved hjelp av fenomenologisk analyse å vise at man kan bedrive metafysikk basert på empiri, men en empiri som ikke baserer seg på troen om fornuftens autonomi. Han tar derimot utgangspunkt i livets før-vitenskapelige ytringer og vår umiddelbare opplevelse av de. Han utarbeider en filosofisk skapelsestenkning basert på et allment og humant perspektiv, og skaper slik en motsats til den nihilistiske forståelsen.

2.1.2 Steiners polemikk mot nihilismen i form av postmodernismen representert ved dekonstruksjonen

F. Lyotard satte ord på den tidsånden og holdningen som rådet etter modernismens fall, med sin bok "*The Postmodern Condition*" (1979). Han kom frem til at alle de store *metafortellingene* var forkastet og erklært døde. De store universelle paradigmen og fortellingene som religion, konvensjonell filosofi, troen på historien som fremskritt, mistet sine posisjoner. Folk orienterte seg heller mot små, uavhengige subkulturelle bevegelser og retninger. Meta-narrativene ble sett på som ideer og forestillinger som lett kunne forkastes i det det forelå beviser som påviste feil eller ikke passet inn i paradigmeskjemaet.

Innen filosofi ble postmodernist-begrepet tillagt et bredt spekter av ulike retninger, blant annet dekonstruksjon og post-strukturalisme. I en bredere filosofisk forstand ble det også brukt som en kulturell betegnelse for holdninger som nihilisme og relativisme, men i motsetning til modernismens følelse av krise og oppløsning, forholder postmodernismen seg til den nihilistiske tilværelsen med en leken og positiv holdning.

R.B. Pippin hevder i "*Modernism as a Philosophical Problem*" at postmodernismen som fenomen på mange måter bare gjentar modernismens kjennetegn.⁵⁹ Dette kommer tydeligere frem i det postmodernistiske *etos* som fremmer *det heterogene, det fragmenterte,*

⁵⁹ R.B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (1999) Introduction, Kjennetegnene er blant annet en utbredt skepsis, kritikk, hostilitet, oppløsning, fravær, nihilisme, Guds død...

*diskontinuitet, spill eller lek*⁶⁰ og ubestemmelighet. Det som modernismen oppfattet som tap av mening, tradisjon, sammenheng, etc., ble av postmodernismen bare oppfattet som et skifte eller en endring.⁶¹

De postmoderne gjentakelsene av modernismen, mener Pippin, er tydeligere hvis vi ser på tenkere som *F. Nietzsche* og *M. Heidegger*. Deres filosofiske temaer blir gjentatt i postmodernismen, som for eksempel Heideggers “dekonstruksjon” av den vestlige metafysikken som har blitt til *J. Derridas dekonstruksjon* med enda større fokus på det skjulte, det fragmentariske, “[...] *the unthought, because always “written,” the perpetual “deferral” on meaning from its configuration.*”⁶² Derrida blir regnet som dekonstruksjonens far og grunnlegger. (Det morsomme er at både Steiner og Derrida står i gjeld til Heidegger i mye av sin tenkning, men som gir seg to vidt forskjellige utslag).

I postmodernismen forholder vi oss ikke lenger til mening som fiksert i et sentrum eller en kjerne. Konsekvensene av dette i kunsten er en utvisking av forfatterskap, autoritet og ansvarlighet og dermed også all etikk. Det reflekterende, autonome subjektet, den selv-definerende skaperen blir “oppløst”, “destabilisert” og “desentralisert”. Man kan ikke snakke om et selv, for selvet er ikke lenger en stabil entitet. Eksempelvis Freuds oppdeling av selvet i *ego, id* og *superego*.

Det er i denne konteksten Steiner befinner seg i, og polemiserer mot. En tid preget av følgene etter modernitetens krise. Steiner kaller modernismen for et *brudd med Logos*, der verdensanskuelsen fram til da hadde vært dominert av en *logosentrisk* oppfatning. Dette bruddet henviser til mye av det samme som betegnelsen *den lingvistiske vending*. Steiner mener at med dette bruddet så skjer det en ny grunnleggende dreining i den Europeiske kulturhistorie.⁶³ Vi befinner oss i *Epi-logos*, etter- Logos eller postmodernismen om man vil.⁶⁴

Steiner ser på dekonstruksjonen som en helt naturlig følge av at vi befinner oss i *Epi-logos*. Steiner mener at dekonstruksjonen bygger på postulatet om fravær, som er en direkte negasjon av postulatet om et nærvær. Tegnene er tomme, og det er nettopp det som gjør de funksjonelle for dekonstruksjonistene. Korrespondansen mellom tegnet og verden, eller til det tegnet refererer til, er brutt. Mening oppstår bare immanent i tegnsystemet. Dermed beskriver

⁶⁰ Forstått som Wittgensteins *språkspill*.

⁶¹ R.B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (1999) ss. 168-69

⁶² Samme verk, s.169

⁶³ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 87

⁶⁴ Samme verk ss. 93-94

Steiner det som at kontrakten/pakten mellom virkeligheten og språket er brutt - et tillitsbrudd. Dette bruddet er det dekonstruksjonen springer ut av.

For Steiner er dekonstruksjonen en *meta-teori*.⁶⁵ Det vil si en teoretisk undersøkelse og kritikk av alle tilgjengelige teorier, om mening og forståelse. Den fokuserer direkte på selve mulighetene for meningsfull lesning og hermeneutikk, og fragmenterer, oppløser, ironiserer og dekonstruerer, alt som kommer i dens vei. På samme tid så setter dekonstruksjonen spørsmålsteget ved den tradisjonelle hierarkiske distinksjonen, mellom teori og handling, kritikk og skapelse. Alt er språk (dekonstruksjonen gjelder først og fremst språk og tekst, andre kunstformer gir større motstand). En dekonstruksjonist forholder seg og bruker språk på akkurat samme måte som en poet eller en forfatter, men dekonstruksjonisten negerer alt en poet godtar, mener Steiner. Dekonstruksjonisten finner metafysiske, politiske og sosiale interesser og skjulte betingelser i all tekst. Det finnes ingen ren *poiesis*.⁶⁶

Dekonstruksjonen avstår fra å ha preferanser. Det er en logisk følge av at ingenting har forrang i forhold til temporalitet. Innen den uendelige tekstverden så er alt allerede sagt og gjort. En tekst bygger på andre omkringliggende og forutgående tekster. Nye dikt oppfattes bare som gamle dikt, som har gått i glemmeboken. I en slik verden blir skillet mellom primær tekst eller det originale skaperverk, og sekundær litteratur, oppløst. Om det er kunstverket som kommer først eller teorien spiller ingen rolle. *Ulysses* kommer før *Odysseen*. Her er ingen begynnelse eller slutt for den saks skyld. For dekonstruksjonen finnes det ikke noe utenfor teksten. All meningsdannelse skjer innenfor teksten. Mening oppstår i og mellom tegnene, i forskjellen og forskyvningen som skjer i det frie spillet mellom tegnene i teksten. Gjennom gjentakelsene oppstår forskyvninger i betydningen som Derrida kaller *differens*.⁶⁷

Derrida polemiserer i mot det tradisjonelle, nærværets metafysikk, representert ved *E. Husserl*.⁶⁸ I nærværets metafysikk går man ut fra betydning som en åndelig størrelse, som ikler seg tegnet og utfolder seg. Derrida hevder at det er omvendt, at det er tegnet som er betydningsskapende, og er det med den *differens* det trekker opp. Tegn forholder seg alltid til andre tegn, og bare ut i fra sin differens fra disse andre tegnene, får tegnet sin betydning. Enhver differens oppstår av differenser og gir anledning til nye differenser. Betydningen kan ikke løses fra differensen eller tegnet. Meningen er alltid på vei, fra tegn til tegn. *Ta et tegn og la det vandre, fra den ene til den andre...*

⁶⁵ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 116

⁶⁶ Samme verk s.117

⁶⁷ Hentet fra www.media.uio.no/mediert/artikler/1999/1999nr2/1999nr2s23.html

⁶⁸ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægans* (1976) s. 153

Steiner kan plasseres inn i tradisjonen for nærværets metafysikk, og ville aldri kunne si seg enig med en immanent meningsdannelse i tegnene. For Steiner er språket nødt til å referere til noe reelt med en forbindelse mellom ord og verden. Det er også slik vi erfarer det umiddelbart i vår tilværelse, der mening har (i hvert fall tilsynelatende), et fiksert sted. Derrida fremstår for Steiner som en “kjetter” som åpner de semantiske slusene, og driver med i en uendelig strøm av uavbrutt, uutømmelig hermeneutikk, der dogmer og tabuer og forsøk på eksegetisk stopp ikke lenger har mening. Oppløsningen av jeget tolker Steiner som anti-teologisk, i den forstand at språket og verden ikke lenger dreier seg rundt et meningsfylt sentrum, men er en benektelse av ideen om en kjerne, og dermed den teologiske mulighet for Guds eksistens.⁶⁹

Kan forskjellen mellom Steiner og Derrida grunne i at de befinner seg i hver sin semiotiske tradisjon? Dette går jeg ikke nærmere inn på her, men vender tilbake til det i kapittel 5 - språk og tale.

⁶⁹ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 99

3 SKAPELSESTANKEN

3.1 Skapelsesfortellingene

I begynnelsen... Skapelsesfortellinger har alltid vært sentrale i alle menneskelige kulturers historier for vår selvforståelse og identitet. Fortellingene om vår opprinnelse og tilblivelse gir en kultur eller et folk legitimitet, tilhørighet, samhold, formål i historien og verden. Men de er også fundamentale uttrykk for de evig aktuelle spørsmål som hjemsøker oss mennesker: Hvorfor er der eksistens? Hvor kommer vi fra? Har vår eksistens noen mening? Og så videre.

Det er for det første så langt fra selvfølgelig, at det overhodet er noe til, og at det ikke bare er ingenting. Det er for det andre langt fra selvfølgelig, at verden er til på så mangfoldig vis, som det faktisk er. Vi synes å være kastet inn i et prosjekt som vi ikke selv har bygget opp.⁷⁰ Vi forsøker iherdig å bli hele mennesker, og vår nysgjerrighet og utviklingstrang er umulig å stagge. Vi søker etter svar, og skapelsesfortellingene er forsøk på å gi et slags svar. Og i den sammenheng kommer man for eksempel, ikke utenom de bibelske vitnesbyrd om skapelsen. Men i moderne tid har de vitenskapelige, sekulære tilblivelsesteorier overtatt for de bibelske fortellingene i den vestlige hemisfære.

Teorier rundt “the Big Bang” og den darwinistiske evolusjonsteorien har satt den adamittiske fortellingen på sidelinjen. De eksakte vitenskapene har klart å koke det ned til kvarker og partikler, og utallige teorier lanseres, som hver må stå sin prøve til en neste teori overtar. Det er hele det fysiske universet som er objektet for naturvitenskapens undersøkelser, men det vitenskapen ikke kan fortelle oss noe om er de mellommenneskelige anliggender og erfaringer. Her kommer den til kort. Vitenskapen har i sin erobring generert et menneskesyn som har redusert oss til rent biologiske, mekaniske organismer. Dette viser hvor store følger og hvor viktig, opphavs- og skapelsesfortellinger er for oss mennesker.

Hvorfor vi i det hele tatt beskjeftiger oss med å finne ut av opprinnelse, historie og vil “reversere” tilbake til *det opprinnelige*, vil Løgstrup hevde kommer av vår oppstand mot tiden og tilintetgjørelsen. Kanskje kommer det også av at fortiden er det eneste vi kan vite noe om. Vi har en (romantisk, nostalgisk) lengsel som både bærer på et håp for fremtiden og forestillingen om en fortidig, men nå tapt drømmetilværelse (Edens hage, syndefallet, Atlantis). Er det barndommens uskyld og utopia vi føler at vi har mistet på veien?

⁷⁰ N.H. Gregersen (red.), *Fragmenter af et spejl* (1997) s. 59

I det Adam og Eva ble fordrevet ut av Paradis, ble alle mennesker dømt til å leve i synd og skyld. Etter syndefallet så bærer vi på en forestilling og drøm om det opprinnelige, uskyldens og idyllens tilstand, som vi søker å oppnå og finne tilbake til. Steiners versjon er at i den menneskelige væren og psyke, banker den uklare følelsen av at vi en gang har vært frie. En tapt frihet som vi en gang vil gjenfinne, et *Arkadia* bak oss og *Utopia* foran oss. Steiner mener at dette pulserer i kjernen av våre myter og politikk.⁷¹

Slike forestillinger kan ta mange former, slik som den har gjort innen ideologier som marxismen (drømmen om det klasseløse samfunn) eller fascismen (drømmen om det “rene”, elite samfunn). Innen kristendommen har denne drømmen gitt seg utslag i for eksempel pietismens syn på forholdet mellom menneske og universet, i lys av *pilgrimsmyten*.⁷² Pietismen oppfatter den menneskelige eksistens som fremmed og utilpass i verden, de skyver mening og betydning inn i fremtiden. Den troende er som en pilgrim på vandring gjennom verden og livet, på vei til frelsen og det gode livet etter døden. Verden ses på som et ondt sted å være med fristelser, farer og frafalne lurende rundt hvert hjørne.

Dette er et klassisk eksempel på en kristendom uten skapelsestro, mener Løgstrup. Mennesket hører ikke til i verden, og troen er noe radikalt forskjellig fra de universelle sammenhengene i den skapte verden. Pietismen mangler skapelsestanken som forståelseshorison for evangeliet. Det er den store feilen i Løgstrups øyne. I menneskenes tilværelse er det grunnleggende makter som rår, uavhengig av religion, ideologi eller politikk. Vi har alle fått livet og vi skal alle dø, vi er innfelt med våre legemer, sanser og intellekt, i universet, i naturen, i tid og rom. Alt dette må vi forholde oss til på det humane planet. Har vi ingen forståelse for at vi alle først og fremst er knyttet til hverandre, gjennom vår felles skjebne som mennesker i sin alminnelighet, så kan vi aldri få noen dypere forståelse for evighetens liv, som Jesus Kristus og kristendommen formidler i sin særdeleshet. Så i dette fellesskapet med andre mennesker og naturen, ligger det et potensial for godhet, og dette er det naturlige utgangspunktet for etikk og moral.⁷³

Men jeg opplever at den tiden vi lever i er i ferd med å bryte alle barrierer, med teknologiske hjelpemidler og forskning på livets gåte. De etiske, bioteknologiske dilemmaene vi står overfor i dag og konsekvensene av vitenskapens og teknologiens herredømme, forandrer alle tidligere skapelsesfortellinger og forestillinger. Hvordan blir den nye fortellingen? Kanskje brettes den allerede ut for oss hver gang vi slår på TV, går på kino,

⁷¹ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 153

⁷² S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens og modernitet* (1999) s. 116

⁷³ S.A. Christoffersen, T.S. Dokka, T. Wyller, *Tegn og fortolkning* (1996) s. 123

åpner tabloidene, etc.? Pakket inn i hollywoods rynkefrie plastikk? Vi har enda ikke funnet svaret på livets gåte, men vi sirkler oss inn, og er nå i stand til å skape liv på kunstig vis og gripe inn i prosesser, som før var forbeholdt høyere makter. Å klonere eller skape et nytt liv, i et laboratorium utført av oss mennesker, vil generere uante muligheter. Når vi kontrollerer og kan skape kunstig liv, hva skiller oss da fra Gud?

De etiske spørsmålene er mange og berører vitale kategorier som hvem har rett til, hvem har ansvaret, hvor langt skal man kunne gå, hvem bestemmer, osv.? Det er mye lettere å se at det på dette området kreves klare etiske oppgjør og retningslinjer, og ikke minst at etikk er en vital del av bioteknologi. Det er ikke like lett å se at etiske spørsmål er like nødvendig i forhold til kunst, men det er nettopp det Steiner og Løgstrup påviser. For kunst har like mye med skapelse å gjøre som laboratoriekonstruert liv.

3.2 Løgstrups skapelse og tilintetgjørelse

3.2.1 Sjæl-legeme eller liv-død

Det viktigste med tanken på skapelse for Løgstrup er tvillingtanken om tilintetgjørelse som henger sammen og står sentralt i den jødisk-kristne tradisjonen. Det eksisterer andre tenkemåter som ikke inneholder disse tankene. Derfor gjør han en sammenligning med gresk filosofi⁷⁴, men vi må ha i mente at denne forståelsen av gresk filosofi er Løgstrups, og Løgstrups oppfatning deles ikke av alle filosofikjennere.

I gresk filosofi er det muligheten for innsikt som er det overskyggende målet. Denne innsikten finner sted i sjelen. Dermed følger det dualistiske skillet mellom sjel og legeme, hvor sjelen er det evige, mens legemet er forgjengelig. Innsikten er fullkommen i sjelens preeksistens, men i legemets endelighet og ufullkommenhet, er det en mangelfull innsikt. Den sanne erkjennelse vil dermed bare kunne skje etter ens død, og døden blir en overgang til sjelens gjenforening med de evige sannheter. Derfor lengtet filosofene etter døden for å bli befridd og igjen oppnå fullkommen innsikt.

Dette gir en veldig ubalanse mellom sjel og legeme. Det er sjelen som har forrang og som provisorisk tar bolig i et legeme. Den sanne erkjennelse, erkjennelsen av ideene, er bare fullkommen i sjelens pre- og posteksistens. Sjelens udødelighet gjør motsetningen liv-død, som er så sentral i den jødisk-kristne tankegangen, til en ubetydelighet, for det finnes ikke en fullstendig tilintetgjørelse. Det er motsetningen sjel-legeme som gjelder. Gresk filosofis tankegang kan oppsummeres ved at grekerne oppfattet verden som et ordnet kosmos, og Løgstrup mente at de ikke kjente til tanken om intethet. Løgstrups syn er at i for eksempel

⁷⁴ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) ss. 54-58

kristendommen henger forandring og tilintetgjørelse sammen, for at noe kan bli til, må noe forgå. Men for Platon var det motsatt, for ham hørte forandring og evighet sammen, for at noe kan bli til, må det ha blitt til av noe som alltid har vært til - de evige ideene og den udødelige sjelen.⁷⁵ Dualismen mellom liv og legeme blir hovedtanken, og sjelens søken etter den fullkomne innsikt via erkjennelsen. Livet på jorda blir en slags overgangsfase mellom sjelens pre- og posteksistens.

Gresk filosofis vektlegging på den fullkomne innsikt fremhever fortiden og erkjennelsen, i motsetning til den kristne tanken om at det er handling, ergo fremtiden, som er det sentrale. Det fremtidige håp om oppstandelse for både sjel og legeme.

Dette viser at den jødisk-kristne tankegangen om skapelse og tilintetgjørelse, ikke er den eneste måten å tenke universet på. Løgstrup var imidlertid sterkt i mot den platonske dualismen slik han forsto den.

3.2.2 Tiden – irreversibel

For å forstå bedre hvorfor Løgstrup mener at universet skaper og tilintetgjør, må vi først se på Løgstrups analyse av tid.⁷⁶ Han gjør fire analyser av tid basert på *Augustin*, *Husserl*, *Heidegger* og *Jørgen Jørgensen* for å finne ut av hva tid er og hvor den kommer fra.

Tid er *irreversibel* eller *ugjenkallelig*. Det som først har skjedd vil alltid være ugjenkallelig forbi. Det som er gjort er gjort, spist er spist, og kan ikke rettes opp igjen ved å gå tilbake i tid. Dette er det Løgstrup mener med *tidens irreversibilitet*. At tiden ikke kan vende tilbake igjen er fordi den er *tilintetgjort* og det er *tilintetgjørelsen* som gjør tiden irreversibel. Så *tilintetgjørelse* og *irreversibilitet* henger nøye sammen.

Tid er satt sammen av tre deler: Fortid, nåtid og fremtid. Hvis fortiden er tilintetgjort og fremtiden er det som enda ikke er, da gjenstår bare nåtiden som noe som eksisterer. Men nåtiden, når er den? Nåtiden befinner seg ikke i en stillstand, tiden går, så nåtid er nå og nå og nå og... Øyeblikket går like fort over til fortid, og er en overgang mellom fremtid og fortid. Det som er merkelig er at vi ikke opplever eller erfarer det på denne måten. For vår bevissthet opptrer tid med *varighet* og *utstrekning*, og vi lever i nåtiden som noe mer håndfast enn sandkornene som renner ustoppelig i timeglasset. Dette forklarer Løgstrup med et eksempel han har tatt fra Husserl, hvor det sammenlignes med det å lytte til en melodi.⁷⁷

⁷⁵ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) s. 57

⁷⁶ Samme verk ss. 11-32

⁷⁷ Samme verk s. 21

Når man hører en melodi så hører man toner som følger etter hverandre og som utgjør en melodi. De kommer ikke i én toneklase, men de kommer etter hverandre som perler på en snor, men samtidig oppfatter vi hele perlekjedet eller hører alle tonene i sammenheng som en melodi. Dette mener Løgstrup er fordi vi med vår bevissthet, fastholder øyeblikket eller tonene, og gir de varighet. Denne egenskapen er grunnleggende for vår erindring og opplevelse av tid, og er en forutsetning for at vi senere kan erindre den. Dette kaller han for *retensjon*.

Løgstrup mener at vi kun kjenner til tid i vår oppstand i mot tidens utspring. For å kjenne til tiden, er det ikke nok å leve i tiden. Vi ville altså ikke ha kjent til tiden hvis vi ikke gjorde oppstand mot den. Kjenner vi kun til tiden i vår oppstand mot dens utspring, så betyr det at tiden har sitt utspring i noe som er uavhengig av oss.⁷⁸ Dette viser at tiden ikke bare er en konstruksjon vi mennesker har skapt, og som bare er noe som foregår oppe i våre egne hoder, selv om tid oppleves subjektivt forskjellig eller oppfattes som en innretning som skal organisere våre tilværelser lettest mulig. Tiden har sitt utspring i noe som er uavhengig av oss og vår bevissthet og tilværelse. Hvis vi ikke skjelner mellom tiden og tidens utspring så vil vi også overse den forbindelsen oppstanden har etablert. Vi tenker på tiden som utstrakt i fortid, nåtid og fremtid. Dette er måten vår bevissthet eller tilværelse strukturer tiden på og som er basert på irreversibiliteten som igjen er basert på tilintetgjørelsen. Vi lever i en kamp imot irreversibiliteten i tilintetgjørelsen. Kampen går ut på å holde igjen og reproducere det ugjenkallelige tilintetgjorte som fortid, en kamp som vi fører i retensjon og erindring.⁷⁹

Vi er også avhengig av rommet for å kunne oppfatte tiden. Opplevelsen av tid er betinget av det værendes tilsynelatende tidløse uforanderlighet i naturen. Landskapet og tingenes varighet, at de er der i morgen og dagen etter og når neste generasjon tar over, gjør at vi unnslipper tiden på en måte. Ikke det at vi løper i fra den og unndrar oss den, men vi unnslipper et lite øyeblikk ved å kunne glemme tiden, og hensynke inn i det rolige og evige landskaps konturer og linjer.⁸⁰

Hvem har ikke opplevd å være utslitt etter lange arbeidsdager, og byens evige kjas og mas, for dermed å rømme til fjells, og der oppleve den befriende følelsen av å falle til ro og bare være i naturen, og følge horisontens linjer fra toppen av et fjell? Da føler man at tiden står stille, og man opplever at landskapet og legemligheten lader opp sinnet igjen, som tiden sliter ned. Med våre sanser er vi slik innfelt i rommet som er en motvekt til tidens gang.

⁷⁸ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) s. 30

⁷⁹ Samme verk s. 32

⁸⁰ Samme verk ss. 36-38

Tilintetgjørelse og vår oppstand i mot den, er universets makt i våre liv. Vi har vårt opphav fra naturen og vi er styrt av makter i den som ligger utenfor vår kontroll, som de spontane livsytringer (de kommer jeg nærmere inn på senere) og selvoppholdelsesdriften.

Konklusjonen er at vi ikke unnslipper tilintetgjørelsen, den må vi leve med uansett hvor mye vi vil det eller ikke. Det er et grunnpremiss i vår tilværelse. Vi unnslipper heller ikke oppstanden mot tilintetgjørelsen, og denne spenningen er vital for Løgstrup, som en forutsetning for å kunne forstå den menneskelige tilværelsen og mennesket som kulturvesen. *“Al tænken, alt arbejde, al kultur bliver drevet frem af, at vi ikke vil finde os i at være prisgivet tilintetgjørelsen. Uden den opstand ville al form for kulturliv på timen høre op.”*⁸¹

3.3 Steiners logosforståelse av skapelse

Steiner har en logosentrisk forståelse av tilværelsen. Ordbokoversettelsen av det greske ordet *logos* er “ord, tale, tanke, fornuft”.⁸² I den greske filosofien var *logos* verdensfornuften, den guddommelige kraften som gjennomtrenger og utfolder seg i verdensaltet. Denne forståelsen ble gitt en ekstra dimensjon med kristendommen, hvor *logos* også forstås som Guds ord som ble legemliggjort i Kristus. Denne mangfoldige logosforståelsen kommer til uttrykk opp gjennom den vestlige kulturhistorie blant annet slik: *“Western theology and the metaphysics, epistemology and aesthetics which have been its major footnotes, are ‘logocentric’. This is to say that they axiomatize as fundamental and pre-eminent the concept of a ‘presence’. It can be that of God (ultimately, it must be); of Platonic ‘Ideas’; of Aristotelian and Thomist essence. It can be that of Cartesian self-consciousness; of Kant’s transcendent logic or of Heidegger’s ‘Being’. It is to these pivots that the spokes of meaning finally lead. They insure its plenitude. That presence, theological, ontological or metaphysical, makes credible the assertion that there ‘is something in what we say’.*⁸³

Her formulerer Steiner *logos* som det som er tingenes bakenforliggende værensgrunn. I følge forfatterne av “*Tegn og fortolkning*” så henger denne språkbruken sammen med det syn, at det enkeltes værensgrunn er forståelig, “logisk” og lar seg fange opp i ord og eventuelt utvikle som teoretisk lære (fenomeno-*logi*, onto-*logi*, osv.).⁸⁴ Her viser Steiner sin sterke

⁸¹ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) s. 44

⁸² *Fremmedord og synonymer blå ordbok* (2003)

⁸³ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 121

⁸⁴ S.A. Christoffersen, T.S. Dokka, T. Wyller, *Tegn og fortolkning* (1996) s. 164

påvirkning fra gresk filosofi, først og fremst Platon og platonisk idealisme, som han mener den vestlige metafysikken og epistemologien forholdt seg til frem til *bruddet med Logos*.

Den semantiske tillit, forbindelsen mellom ord og verden, ble brutt på 1800-tallet, mener Steiner.⁸⁵ Språket gikk fra å være refererende til å bli en internt-relaterende semantikk.⁸⁶ Språket er ikke lenger noe som har med verden eller virkeligheten å gjøre, men er en verden i seg selv, lukket og avgrenset, og bare innenfor den språkverdenen oppstår mening. Tidligere fantes det en korrespondanse mellom ånd og materie, mellom den artikulerede bevisstheten og objektene, som undersøkes av vår bevissthet og fornuft.⁸⁷ Dette berodde på Platons forestilling om to virkeligheter: Naturen og det materielle - det vil si livet her på jorden, og ideenes verden der "oppe" hos Gud. Mellom disse to verdener finnes det *en erkjennelsesvei* og den fungerer som en brobygger mellom de to virkelighetene. Naturen er hva den er, men forstått som tegn eller språk står den for og leder til noe annet og høyere enn seg selv.⁸⁸ Den *transcenderer*. Derfor snakker Steiner om kontrakten mellom ord og objekt.

Fra begynnelsen av har menneskers begrepsliggjøring av Gud i den vestlige sfære vært handling i historien, en *språkhandling*.⁸⁹ I det Gud har talt, har han virket i historien. Gud har manifestert seg som et grammatisk absolutt og har definert seg i tautologien: "*Jeg er den jeg er*" i det Gamle Testamentet, og "*I begynnelsen var logos*" i det Nye Testamentet. Men språket innehar ikke lenger i postmodernismen noen reell substans eller ekstern referanse, språket er nå det som konstruerer og reproducerer virkeligheten. Språket har ingenting med den ytre verden å gjøre. Dette var en reaksjon mot det som ble opplevd som et språk fanget i fastlåste rutiner og klisjéer, uten kraft. Ordene føltes meningsløse og tomme pga. bruken eller misbruket av dem, som et slags fotografisk avtrykk av det virkelige. Bare når vi innser at ordene ikke refererer til noe annet enn andre ord, at en hver språkhandling i forhold til erfaring, alltid befinner seg innenfor språkets ramme eller det wittgensteinske *språkspillet*,⁹⁰ kan vi finne tilbake til sann frihet.

Men Steiner viser til historien og sier at siden sumererne og pre-sokraterne har språkets relasjon til nærværet, "*the otherness of being*"⁹¹ og verden, vært et urokkelig aksiom. Utbredelsen av begrepet *logos* har vært sentral i religion, filosofi, poetikk og jus. Betegnende for dette er den filosofiske antropologi, som kommer til uttrykk i definisjonen av mennesket

⁸⁵ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 93

⁸⁶ Samme verk s.105

⁸⁷ Samme verk s. 91

⁸⁸ S.A. Christoffersen, T.S. Dokka, T. Wyller, *Tegn og fortolkning* (1996) ss. 168-69

⁸⁹ Oversatt fra *speech-act*, G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 88

⁹⁰ Samme verk s.104

⁹¹ Samme verk s. 89

som *språkdyr*⁹², i den arkaisk greske perioden. Men også på den tiden fantes det *skeptikere*, og blant dem er den mest kjente *Pyrrho*⁹³.

Forskjellen mellom Pyrrho og den moderne skeptikeren, er at han vedkjente seg den grunnleggende tilliten i og til språket, mener Steiner. Verken Pyrrho, eller senere tenkere før bruddet, stilte spørsmålstegn ved sin egen rett eller mulighet til å gi sin sak artikulert form. *Tradisjonell skeptisisme* bedriver ikke bare språkkritikk, men de er også *selv språkhandlinger og verbale konstruksjoner*. Skeptikerne utøver på like fot med oss andre sin kommunikasjon, og skaper meningsuttrykk innen de konvensjonene som er satt, og som betinger den samme kommunikasjonen. Steiner understreker at de forutsetter fullstendig at de har adgang til forståelighet, fortellende sammenheng, overbevisningens virkemidler, leksikalske, grammatikalske og semantiske instrumenter med hvilke de formidler sine tvil og negasjoner. De står innenfor den samme rammen av forutgitte betingelser for formidling av mening og forståelighet. Pyrrho forstod at han var inkonsistent med seg selv, i det han søkte å uttrykke seg, så derfor godtok han kontrakten med språket.⁹⁴

Steiner påpeker at de *postmoderne skeptikerne*, med dekonstruksjonistene i spissen, nettopp overser de språklige betingelsene som den tradisjonelle skeptisisme godtok. Dekonstruksjonen og dens diskurs er i seg selv retoriske, refererende, og alt i alt styrt og fremstilt, ved hjelp av språkets lover om kausalitet, logikk og sekvenser. Den dekonstruktive negasjonen og benektelsen av logosentriske oppfatninger, bygger fullstendig på logosentriske termer. Dekonstruksjonen har ikke oppfunnet et helt nytt språk, de bruker og benytter seg av det gamle språkets betingelser og muligheter. *“The central dogma, according to which all readings are misreadings and the sign has no underwritten intelligibility, has precisely the same paradoxical, self-denying status as the celebrated aporia whereby a Cretan declares all Cretans to be liars.”*⁹⁵

3.3.1 Steiners redegjørelse for frihetsaspektet i skapelse som grunner i forholdet intethet og skapelse

Vi må være klar over at når Steiner taler om skapelse, så har han et litt annet utgangspunkt enn Løgstrup. Steiner er ikke hovedsakelig interessert i å utrede en gjennomreflektert skapelsesfilosofi med utgangspunkt i den naturlige lov, men han vil utforske skapelsesmysteriet, slik det kommer til uttrykk gjennom det han kaller *den tofoldige transcendens*: På den ene siden så uttrykker all stor kunst tanken om Guds nærvær i, eller

⁹² G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 89

⁹³ Samme verk ss. 92-93

⁹⁴ Samme sted

⁹⁵ Samme verk s. 129

fravær fra menneskenes tilværelse. På den andre siden så handler det om den transformerende og opplysende innvirkningen og påvirkningen et kunstverk kan ha på våre liv. *Er det en analogi mellom det å skape kunst og kunstens effekt på oss, med livet selv og det å bli gitt væren?*⁹⁶ Her mener han at skapelsesmysteriet kommer klarest til uttrykk; *hvorfor er der skapelse og hvorfor har vi denne trangten til å skape?* Det jeg vil se nærmere på her er, forbindelsen mellom skapelsesmysteriet og kunstnerisk skapelse.

Steiner gjentar *Leibniz* sitt filosofiske spørsmål som utgangspunkt i sin redegjørelse om skapelsesmysteriet: *Hvorfor er der ikke ingenting?*⁹⁷ Han omformulerer det, men med samme innhold i spørsmålet: *Hvorfor har vi kunst og poetisk skapende?*⁹⁸ Ville det ha vært bedre om verden ikke fantes? Om vi ikke hadde vært til? Har verden alltid eksistert eller har verden en begynnelse og en slutt? Uansett om verden alltid har hatt væren eller blitt til ut av intet, så er det like fullt legitimt å spørre: *Hvorfor?*

Spørsmålene rundt verdens tilblivelse ut av intethet og tomhet, har formet tanken om skapelse og oppstandelse, og omvendt, men det har i senere tid som sagt vært en større vektlegging på intethet. I teologien, filosofien, kunsten og vitenskapen er det fortsatt spørsmål som dreier seg rundt intethet og nullpunkt som dominerer, og som postulerer et fravær istedenfor nærvær. *Becketts* evige venting på *Godot*, og den altomfattende følelsen av tomhet og forlatthet. *Ingmar Bergmans* klage om *Guds stillhet*. Vi er på vei, hvis vi ikke alt befinner oss på nullpunktet, spørsmålet er bare: Hva nå? Hvor går man når man har nådd nullpunktet, men man har allikevel en fortsatt tro på at det er et meningsnærvær, og at ikke alt bare er en lek med utskiftbare masker? Det er her kunsten og *poiesis* kommer inn for Steiner, som fenomener som taler om det motsatte av det som hevdes av nihilismen.

Steiner mener at kunsten bærer i seg det fundamentale spørsmålet om væren og det å bli gitt form og eksistens. Litteratur og kunst er de nærværende vitnene til denne *friheten i å bli til, og bli gitt væren*. Dette kan ikke vitenskapen eller historien si noe om. Klarheten i hva det er vi forsøker å formulere rundt våre relasjoner til diktet, bildet eller musikken, kan ofte være sterkere enn selve formuleringene. Det er vanskelig å nøyaktig formulere erfaringen på en falsifiserbar måte. Den estetiske påvirkning kan vare, og være intens mye lenger og uten sammenheng, med kunstverkets kvalitetsvurdering. Såkalt kiosklitteratur kan ha like stor sjelelig påvirkning som *Dantes Inferno* eller *Goethes Faust*. De transformerende kreftene i estetikken utfordrer vår identitet og væren. De henvender seg til oss og vi har et ansvar for å

⁹⁶ Min utheving, G. Steiner, *A Reader* (1984) s. 8

⁹⁷ *Why is there not nothing?* Sitatet hentet fra G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 133

⁹⁸ Samme verk s. 200

gi respons, men det krever også et etisk ansvar fra skaperens side. Man kan spørre seg om kunstneren selv har et ansvar overfor misbruk, feilbruk eller barbarisering, av sitt eget skaperverk.

Barn kan stille foreldre til veggs ved å spørre om hvorfor de ble til, de har ikke bedt om det. Væren og livet er en kraft som kan være både overveldende og brutalt hensynsløs og fremstå som uten mål og mening, men bare noe som turer frem uten å se seg til høyre eller venstre. Steiner bruker fortellingen om Job som eksempel og kommer samtidig inn på om ikke skaperen (Gud og kunstnere i alminnelighet), har et ansvar overfor sitt eget skaperverk. Steiner mener som sagt at det har med skaperens forpliktelser og ansvarlighet overfor hva man tilføyer til “summen av verden”.⁹⁹ For dette skapte skaper seg sitt eget liv, og lever autonomt, i det de har blitt gitt liv av kunstneren.

I følge Steiner har kunstnere alltid kjent den overveldende følelsen av unødvendighet, av at kunstverket like godt ikke hadde trengt å bli til. Tanken om det forgjengelige og døgnflueaktige, har ridd de som en mare. Kunstnere har i overbevisning om sitt verks uferdige karakter villet ødelegge og destruere det, men heldigvis for ettertiden så har ikke alt som har vært ment å fjernes, blitt fjernet, som for eksempel Kafkas tekster. Denne tvilen knuger en hver skaper, om deres egne skaperverks rett til å bli gitt eksistens.

Steiner er ikke bare inspirert av Platon, men også av Heideggers filosofi om væren, og mener som ham, at væren og ikke-væren avhenger av hverandre. *All erfaring av skapt form er et møte mellom friheter*, for det skapte kunne like gjerne ikke vært skapt. Men skapelsesakten befinner seg også midt i overgangen mellom væren og tilintetgjørelse. **“Unlike science, art, and, I suspect, the metaphysical system with its claims to truth, are at the exact synapse where being at its most vivid – another adjective which incorporates “life” – joins with extinction.”**¹⁰⁰ Tilintetgjørelsen manifesterer seg i annerledesheten i kunsten, som en del av begrepet *den andre*. Kunsten er en bekreftelse på dette møtet med døden som det fremmede og forskjellige fra en selv, og har sitt ontologiske utspring i nettopp denne overgangen mellom væren og ikke-væren. For kunst er det som relaterer oss mest direkte til det i væren som ikke er vårt. Vår resepsjon og oppfatning av formet mening, setter oss i normal forbindelse med det som transcenderer. Grensene for språket er grensene for vår verden, og kunsten er rotfestet i substans, den menneskelige kroppen og materialitet. Språket og all god kunst starter i immanens, men de stopper ikke der. **“[...]that it is the enterprise and privilege of the aesthetic to quicken into lit presence the continuum between temporality and**

⁹⁹ G. Steiner, *Grammars of Creation* (2001) s. 41

¹⁰⁰ Samme verk s. 30

eternity, between matter and spirit, between man and 'the other'. It is in this common and exact sense that poiesis opens on to, is underwritten by, the religious and the metaphysical.»¹⁰¹

Tanken om intethet involverer også tanken om kaos, det som var før verdens tilblivelse, mener Steiner. Den mest prominente teorien i forrige århundre innen matematikk og naturvitenskapen var *kaos-teorien*. Det greske ordet *anarki* betyr ordrett *før begynnelsen*, og er for oss synonymt med det fullstendige kaos, og befinner seg utenfor tiden. Dagens kosmologi opererer ikke med noen tid før Skapelsen, tid blir til med væren. Kaos er også en form for evighet. Estetiske skapelser finner sted i tid med historiske, sosiale og psykologiske forutsetninger, som krever at materialer er tilgjengelige, at de konvensjonelle kodene er gjenkjennelige og en temporal bevissthet. Romanen og den narrative sjangeren har en temporalitet – begynnelse, midte og slutt – som gjenspeiler den jødisk-kristne forestillingen og oppfattelsen av tid, og som igjen henger sammen med Skapelsesforestillingene.

Friheten ved de primære, estetiske fenomener ligger altså i det, at de like godt *ikke* hadde trengt å være til, mener Steiner. I motsetning til all den sekundære produksjonen, som gjerne kommer i kjølvannet av et kunstverk. De er avhengige av det primære kunstverkets frihet, og deres frihet er dermed av sekundær art.¹⁰²

Mye av problemet med begrepet frihet ligger i forståelsen av frihet, som en frihet fra ansvar, plikter, regler og normer. Er det i dag et ord som har den samme gjennomslagskraft og klang i seg som frihet om jeg tør spørre? Om det er i munnen på den amerikanske presidenten eller en islamsk opprørsleder, så høres det umiskjennelig ut som *lydende malm eller en klingende bjelle*.¹⁰³

Vi mennesker lever side om side med en lengsel etter en frihet, like ute av rekkevidde, men på ett område er det mulig å erfare sann frihet, mener Steiner, og det er i møte med musikk, kunst og litteratur. Med denne friheten følger ansvar og valg. Vi er frie til å motta eller ikke motta. Vi kan velge å la være å møte kunst overhodet. Realiteten er nok den at de fleste veldig sjeldent, vil erfare den seriøse litteraturens og kunstens frihet.

“Taste of any kind, together with the numbing of taste and the abstention of notice from the demands of quality, is a universal human right – where ‘right’ is the essential antithesis to ‘freedom’.”¹⁰⁴ Mangfoldet, enten man liker det eller ikke, enten det er godt eller dårlig, må opprettholdes. Mangfoldets rettighet er symptomatisk for vår tid, der tanken om

¹⁰¹ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 227

¹⁰² Samme verk s. 151

¹⁰³ 1Kor. 13,1

¹⁰⁴ G. Steiner, *Real Presences* (1991) ss. 153-54

rettigheter, enten det er menneskerettigheter, retten til å uttrykke seg, retten til å ha de basale behovene i livet dekket, må beskyttes. Men alle disse rettighetene trenger ikke å bli oppfattet som frigjørende, men kanskje heller det motsatte. Vi hegner for eksempel om ytringsfriheten på bekostning av andre hensyn. Valgfriheten innebærer å kunne velge mellom bingo og såpeopera framfor kunst, og det er som oftest det som skjer. Man kan stille spørsmål ved hvor frie vi egentlig er til å velge, i hvert fall når man ser valget mot en bakgrunn fylt av reklame, kyniske markedsstrategier og ønsket om økonomisk profitt. Men innen liberal og demokratisk teori, er det nødvendig å opprettholde rettigheter som valgfrihet. Og siden de er bundet til markedsfriheten, så må de beskytte og institusjonalisere disse rettighetene, understreker Steiner. De samme kapitalistiske kreftene rår mer og mer også over estetikkens territorier, og har som universitetene blitt mer og mer inkluderende og samtidsorienterte.

Der hvor kunst blir skapt, blir gitt forståelig form og møter det mottakelige potensial i en fri ånd - i det møtet skjer det nærmeste vi kan komme en eksistensiell realisering av frihet.¹⁰⁵ Steiner sammenligner det med valget mellom å møte eller ikke å møte den andre i overskridelsens tegn og i de muligheter teologien og metafysikken gir. Eller en erotisk sammenligning der vi har valget mellom å møte eller nekte å møte den andre i kjærlighetsakten. Det ontologiske møtet mellom friheter engasjerer mottakelsen eller fornektelsen av det estetiske nærværet og det skjer en utveksling av friheter som gis og tas.

3.4 Er Løgstrups oppstand analog med Steiners mot-skapelse?

Hvorfor skaper vi kunst når vi like godt kunne latt være? Steiners svar er at vi skaper fordi der er *Skapelse*.¹⁰⁶ Menneskets trang til å skape kommer av at vi er skapt, at der er varen, at noe eksisterer og er gitt form. I alle skapelsesakter finner man en drøm om *creatio ex nihilo*, en tilblivelse ut av intet, mener Steiner. All kunst skapes ut fra noe bestående, men dypt inne i hver menneskelig skapelsesakt ligger drømmen om et absolutt sprang ut fra tomhet.¹⁰⁷ Jeg vil hevde at postmodernismen har vært et forsøk på å reversere det spranget.

Mennesket imiterer, vårt instinkt er rekonstruksjon, men det er noe mer i tillegg, for hva likner for eksempel musikk på? *Mimesis-forklaringen* er ikke dekkende, for da ville biologisk reproduksjon være høydepunktet av all estetisk fortjeneste. (Men finnes det egentlig noe vakrere enn et nyfødt barn? Ligger her noe av årsaken til at kvinner opp igjennom

¹⁰⁵ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 154

¹⁰⁶ Samme verk s. 201

¹⁰⁷ Samme verk s. 202

historien er i mindretall innen kunst, filosofi, etc., på grunn av evnen til å bære fram liv? At kvinners fravær ikke bare skyldes undertrykkelse og dominans fra mannens side.¹⁰⁸).

Det er heller snakk om en slags agonistisk, rivaliserende vilje i mennesket, en *mot-skapelse*¹⁰⁹, mener Steiner. Vi skaper i et slags kjærlig raseri over at vi alltid vil komme *etter* den originale skapelsesakten.¹¹⁰ Å konkurrere med Gud er en kamp mange av de store kunstnerne har utkjempet, og i glimtvis forsøk trodd seg som seierherre, bare for å oppdage at Gud alltid har det siste ordet. Denne kampen har drevet en god del til vanvidd, men trøsten er den at de som oftest har klart å udødeliggjøre seg via sine skaperverk. Kampen springer ut av vår redsel for å dø og for hva døden er, samtidig som det er en drivkraft i skapelsen. Er det et godt kunstverk, så gjentas denne kampen hos de som går i møte med kunstverket.

“Responding to the poem, to the piece of music, to the painting, we re-enact, within the limits of our own lesser creativity, the two defining motions of our existential presence in the world: that of the coming into being where nothing was, where nothing could have continued to be, and that of the enormity of death.”¹¹¹

Når det kommer til Løgstrup, må vi ha i mente det han sier om tiden og tidens irreversibilitet, retensjon og vår kjennskap til tiden via vår oppstand mot tilintetgjørelsen. Denne oppstanden mot tiden og tidens tilintetgjørelse, generer en kreativitet. Det er neppe uten intensjon at Løgstrup nettopp bruker ordet *oppstand* som henviser til *oppstandelsen*, og ikke for eksempel motstand. Å avskaffe oppstanden er like umulig som å skulle slutte å forvente eller erindre, for de er helhets- og sammenhengsskapende foreteelser.¹¹² Vi beskriver, tolker og undersøker det bestående med helhetsbetraktninger. Oppstanden er ikke først individets initiativ og beslutning eller trang, den er allestedsnærværende og anonym. Den er gitt og betinger menneskets tilværelse.

For eksempel talen. Talen gjør oppstand mot at den er bundet til å utfolde seg i tiden, sier Løgstrup. Det gjør den allerede som redegjørelse for den minste sammenheng. Det er en spenning mellom sammenheng som tema, og at vi som er tvunget av tiden til å gå kronologisk til verks, kun kan si en ting om gangen.¹¹³

Også i musikken kjenner vi til tiden bare i en oppstand mot den, rett og slett fordi verket har form og skikkelse. Jeg var inne på tidligere hvordan vi oppfatter en hel melodi selv om tonene følger etter hverandre, atskilte i suksesjon, men lyden er selvsagt ikke bare i tiden,

¹⁰⁸ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 207

¹⁰⁹ Oversatt fra *counter-creation*, samme verk s. 203

¹¹⁰ Samme verk ss. 203-04

¹¹¹ Samme verk s. 209

¹¹² K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) s. 44

¹¹³ Samme sted

den utfolder seg også i rommet. Det er i rommet at tonene forbindes med hverandre, og bevegelsen blir gitt form. Dette rommet kaller Løgstrup for det *fiktive* rom¹¹⁴, for det er et annet rom enn de ytre tings rom. Sammenfatningen av tonene som følger etter hverandre i tiden, og som utgjør en helhet med struktur, skjer i et fiktivt rom. På tross av tonenes suksessjon i tiden, så oppfattes de samtidig, som når man betrakter musikkverket helhetlig. Med vår bevissthet, kan vi umiddelbart oppfatte om den enkelte tone er kort eller lang, svak eller kraftig, passiv eller dynamisk. Også tonenes forbindelse med hverandre, som en bevegelse i tid og rom, som varighet og form, formens struktur og karakter. Lydene kommer i rekkefølge, men sammenfattes av vår bevissthet, og blir form.¹¹⁵

Med tale er det litt annerledes. I talen og dens tone viser lyden bort fra seg selv, og ut i det mente - betydningen. Lyden og tonen er bare et medium for talen, og talen omfattes av og beveger seg i en verden og dens rom, som allerede er til. Lyden forsvinner i talen, og talen i meningen, meningen artikulerer verden (forsøker i hvert fall), som allerede finnes i dens materialitet og er i gang som historie.¹¹⁶

Løgstrup understreker at forskjellen mellom språk og musikk ikke er at musikken har sitt eget fiktive rom, for det har språket likeså godt som musikken. Forskjellen ligger i det, at der musikken skaper seg sin forms og strukturs eget og fiktive rom, så sluker talen språkets eget og fiktive rom i det den fullbyrder språket, til fordel for menings og henvisningens faktiske verdensrom.¹¹⁷

For å oppsummere dette, så opererer språket med to rom. Du har det *faktiske verdensrom* som talen henviser til, og språkets eget rom som er et *språklig flettverksrom*¹¹⁸, der ordenes betydninger avhenger av hverandre. Dette rommet blir vi klar over i vår refleksjon over språkets struktur. Det tilsvarer *musikkens fiktive rom*. Dette rommet forsvinner til fordel for menings faktiske rom. Musikken trenger ikke å forholde seg til noe meningsrom, utenfor det fiktive formrom. Musikk og tale har både rom- og tidsskikkelse. Å gi dem skikkelse er en oppstand mot tiden og tilintetgjørelse.¹¹⁹

Steiner påpeker også det faktum at de estetiske fenomener er gitt forståelig form. I analogi med at være og vår eksistens er gitt form, så betinger det også menneskenes estetiske skapelser. Kunst er selve kvintessensen av sammensmeltningen mellom form og innhold. Løgstrups syn på hvorfor vi skaper kunst er hovedsakelig pga. vår oppstand mot

¹¹⁴ Løgstrup, *Vidde og prægns* (1976) s. 13

¹¹⁵ Samme sted

¹¹⁶ Samme verk s.14

¹¹⁷ Samme sted

¹¹⁸ Samme sted

¹¹⁹ Samme sted

tiden, mens Steiner understreker frihetsaspektet ved estetikk som er knyttet til skapelse og intethet.

Selv om Steiner og Løgstrup divergerer på noen områder, er de enige om det skapende prinsippet i vår tilværelse, og at det gir seg uttrykk ved vår agonistiske vilje eller vår oppstand mot de maktene i verden som vi er prisgitt. Men samtidig er det også her den største forskjellen mellom Steiner og Løgstrup nettopp viser seg.

Steiners understreking av *skapelse* og *intethet*, får hans platonske påvirkning, den platonske filosofien som er forbundet med Alexandria og slik den er forstått oppover i den vestlige tradisjonen, til å flyte opp til overflaten på grunn av betoningen på intethet. Dette gir en forståelse av skapelse som *romlig*, skapelsen er en permanent virksomhetstype. Mens Løgstrup vektlegger forholdet *skapelse* og *tilintetgjørelse*. Skapelse forstått som en lineær, historisk forankret handling, og dermed betoning på den *temporale* dimensjonen.

For Steiner er det som sagt, forholdet mellom væren og ikke-væren eller intethet, som understrekes, men vi må samtidig huske på at Steiner også betoner døden og tiden, men fremhever det ikke på samme måte som Løgstrup som har det som sitt hovedanliggende. Men det betyr ikke at Steiner ikke ser på døden som et sentralt forhold.

Forholdet væren og intethet gjenspeiler en statisk, romlig forståelse av væren, i tråd med platonsk filosofi. Platon forstod tid som et bevegelig bilde av evigheten. Da med en forståelse av begrepet *bilde* som noe som ikke har noen genuin realitet, i motsetning til evigheten, forstått som det reelle.¹²⁰ Dette bevegelige bilde av evigheten er tiden. Evigheten er virkelighetens område, hvor der ikke er noen forandring, tilblivelse eller forfall. Sanseverdenen er en avbildning av de evige ideer. Platon hevder at det ikke fantes noe virkelig univers, tomt eller fylt, før sanseverdenen ble skapt. Da først oppsto rommet som noe virkelig, og da først oppstod også tiden.¹²¹ Platon har et monistisk syn på verden: Alt som eksisterer kan tilbakeføres til det ene, sanne, gode og evige. For Platon er det ingen tilintetgjørelse i samme forstand som for Løgstrup. Som nevnt tidligere er døden for de greske filosofene bare en overgang, og ikke en fullstendig destruksjon.

Hos Løgstrup er det motsatt. Han understreker det temporale som en lineær hendelse i skapelsen, og fremhever det foranderlige i det værende, som alltid nådeløst på vei mot sitt endelikt. Løgstrup foretok en analyse av tid for å klargjøre vår tilværelses grunnvilkår. Løgstrup sier at rom og tid er vår tilværelses ytterste og innbyrdes stridende vilkår. Men tiden er den siste betingelse, men det betyr ikke at rom skal nedvurderes. Han begrunner sitt syn

¹²⁰ R. Taylor, *Metaphysics* (1992) s. 80

¹²¹ A. Stigen, *Tenkningens historie, Bind 1* (1996) s. 78

med at i vår personlige tilværelse seirer tiden, eller tilintetgjørelsen som manifesterer seg i tiden, og får det siste ordet. Forskjellen mellom vår tilværelse og alt annet som er til, er ikke at vi forgår, mens alt det andre ikke gjør det. Forskjellen ligger derimot i det at for vårt vedkommende får tilintetgjørelsen det siste ord, ikke bare fordi vi er oss bevisst tilintetgjørelsen, men fordi personen tilintetgjøres fullstendig og totalt.¹²² Det er med tilintetgjørelsen at tiden blir til, tiden er en manifestasjon av tilintetgjørelsen.¹²³

“Det vilkår for vor tilværelse, der er manifest i tiden, er, at intetheden følger i hælene på os, så tæt så der ikke er et åndepust mellem liv og intet. Alt hva vi lever, lever vi væk i intet. Vi lever fremadrettet for at leve den fremtid, der kommer til os, væk bagud i fortidens intet.”¹²⁴

Steiner og Løgstrup representerer ulike metafysiske rammeverk. Steiner er platoniker med sin forståelse av verden og tegn som transcenderende. Løgstrup ville aldri ha kunnet gå med på Steiners statiske og dualistiske platonske oppfattelse av verden, men dette med dualisme er diskutabelt. Platon fremmet også *partisipasjonsmotivet*, der det lavere går igjen i det høyere, *mikro- og makrokosmos*. Men Løgstrup er som nevnt tidligere, preget av sin motforestilling mot platonisme slik det kommer til uttrykk i pietismen. Han forkastet den platonsk-pietistiske to-etajers-virkeligheten, hvor sanseverdenen oppfattes som en avbildning av de evige ideer, og dermed annenrangs. For Løgstrup er det skjulte ikke ved eller i tingene som en avbildning av det evige, men knyttet til fremtiden.

¹²² K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) s. 37

¹²³ Samme verk s.38

¹²⁴ Samme sted

4 KUNST OG ETIKK - ET SPØRSMÅL OM INTERDEPENDENS?

4.1 Presentasjon av hovedpoenger i Løgstrups etikk

I vår skapende væren som er grunnnet på at vi er innfelt i en verden som er skapt, vil Løgstrup se nærmere på grunnlaget og utspringet for etikk og moral.¹²⁵ Grunnlaget finner vi i fundamentale fenomener i vår tilværelse, slik vi opplever og erfarer dem i vårt daglige liv, og ikke i den abstrakte refleksjonen. Derfor starter jeg dette kapittelet som skal omhandle forholdet mellom kunst og etikk, med spesielt fokus på *interdependens*, med en fremstilling av Løgstrups berømte og omstridte etiske lanseringer; *de spontane livsytringer* og *den etiske fordring*.

4.1.1 Løgstrups spontane livsytringer som bygger på livet som skapt og gitt

Løgstrup mener at de spontane livsytringer er etikkens jordsmonn. Etikk og moral vokser fram av livsytringer som i seg selv er etiske, men som vi ikke tenker over at er det. Dette er fordi de er så selvfølgelige og grunnleggende. Vi oppdager de som oftest når disse mangler eller blir kneblet. Å tale tenkes ikke på som etisk, ikke før en havner i en situasjon hvor talefriheten innskrenkes, eller hvis en bevisst begynner å legge merke til hvordan vi faktisk taler med hverandre til daglig.

Når vi møter en gammel dame på butikken som trenger hjelp til for eksempel å finne frem til varer. Vi tviler ikke på at hun faktisk trenger hjelp. Vi stoler på at det hun sier er sant, og vi har tillit til den gamle damens oppriktighet. Vi begynner kanskje først å tvile på henne, når vi ser at hun gjør det med hver eneste person som kommer inn i butikken.

All menneskelig interaksjon og mellommenneskelige relasjoner, bygger på et tillitsforhold. Mistillit dukker bare opp, når det er god grunn til å mene at vedkommende *ikke* er sannferdig i tale og oppførsel. Vi antar heller ikke at alle er tyver eller bedragere, vi tror først og fremst godt om folk, og viser en umiddelbar tillit. Livet ville vært fullstendig uutholdelig, hvis vi skulle gått rundt og mistenkt alle og enhver for å være svindlere og bedragere. Det poenget Løgstrup vil få fram, er at tillit er en del av livet og et livsvilkår i vår tilværelse. Tillit er gitt oss, det er ikke noe vi kan styre eller velge bort. Slik er det med alle de spontane livsytringene.

¹²⁵ S.A. Christoffersen, T.S. Dokka, T. Wyller, *Tegn og fortolkning* (1996) s. 125

Jeg vil først og fremst ta for meg de spontane livsytringene *tillit* og *talens åpenhet*, siden de er mest interessante i forhold til å finne fellesnevner hos Løgstrup og Steiner, men *barmhjertighet*, *medfølelse* og *håp* er også viktige og sentrale. Med tillit gir den *etiske fordringen* seg selv. Jeg vil påstå at Steiner, uten at han opererer med benevnelser som de spontane livsytringer eller den etiske fordring, også er inne på det samme i sin tale om den andre. Den etiske fordring med sitt fokus på den andre og det ansvaret man har til å ta vare på den andre, enten det er i møte med den andre i et kunstverk (der er jo en skaper bak ethvert kunstverk uansett hvor mye postmodernismen vrir på det), eller om det er en konkret person.

4.1.2 Tillit og talens åpenhet som spontane livsytringer og grunnleggende i møte med den andre

Tilliten hører vår tilværelse til i elementær forstand.¹²⁶ Vi møtes med en naturlig tillit til hverandre. Det skal spesielle omstendigheter til for at vi møter noen med en forutinntatt mistillit. Vi stoler *spontant* på at legen forteller oss at noe er galt, hvis han finner noe feil ved oss, eller at drosjesjåføren kjører oss dit vi vil. Begrepet *spontan* må forstås som det vi gjør ifølge tingenes natur og av egen drift, uten baktanker og helt utvungent. Uten tillit vil livet bli ulevelig og forkrøplet.¹²⁷

Men å vise tillit innebærer også en risiko, risikoen for å utlevere seg selv og bli blottstilt. Derfor reagerer vi så voldsomt når vår tillit misbrukes.¹²⁸ På mange måter tar vi tilliten for gitt, og legger ikke merke til dens grunnleggende funksjon og nødvendighet i den menneskelige tilværelse, før vi støter inn i mistillit. Tillit trenger aldri noen begrunnelse. Vi ville aldri krevd noen begrunnelse for hvorfor drosjesjåføren stoler blindt på oss som passasjer, som han forventer skal betale ved endt tur. Det er når vi mistenker drosjesjåføren for å lure oss for penger, ved å kjøre i store omveier, at vi stiller spørsmål ved sjåførens motiver. Det er mistilliten som trenger begrunnelse. Mistillit tilhører det Løgstrup kaller for *de kretsende tankefølelser*.¹²⁹

Realiteten er at vi nok ofte, muligens oftere, lar oss styre av de kretsende tankefølelsene, som for eksempel *misunnelse*, *mistillit*, *gjerrighet*, etc.. Disse tankene kjennetegnes nettopp ved at de kretser om oss selv og våre egne følelser. De gjør oss blinde for menneskene rundt oss. Vi kan klare oss godt uten de kretsende tankefølelsene, men tilliten er et livsvilkår vi ikke klarer oss uten. Mistillit kan vi fint unnvære. *Unnværighetsprøve*¹³⁰

¹²⁶ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) s. 29

¹²⁷ Samme sted

¹²⁸ Samme verk s. 30

¹²⁹ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) ss. 24-25

¹³⁰ Samme verk s. 26

er for Løgstrup en metode han bruker for å finne ut av hvilke fenomener som er mer grunnleggende enn andre. Det er dette vi må huske på når Løgstrup taler om at de spontane livsytringer utgjør våre *livsvilkår*.

Tillit i elementær forstand hører også enhver samtale til.¹³¹ Kortsletter kommunikasjon mellom mennesker så topper det seg gjerne i en konflikt, som slår ut i gnister av moralske bebreidelser og beskyldninger. Dette fordi all kommunikasjon innebærer selvutlevering. Avvist selvutlevering gir seg nemlig utslag i moralske dommer, fordi situasjonen er emosjonell og enkel, og utleveringen for enhver pris må skjules.¹³²

Livsytringene er *suverene*¹³³ i den forstand at de aldri kan brukes til andre formål, men bare fullbyrdes. Selvsagt finnes det situasjoner hvor det å vise tillit kan ha vidtrekkende katastrofale konsekvenser, som for eksempel i en krigssituasjon. For eksempel var Løgstrup selv aktiv i den danske motstandskampen mot tyskerne under 2.verdenskrig. Da gjaldt det å holde tunga rett i munnen i truende situasjoner, og ikke avsløre seg eller andre. Det var nødvendig å kneble talens åpenhet.

Den spontane livsytringen, *talens åpenhet*,¹³⁴ betyr at å tale, er å tale ut eller å tale sannferdig. Det avhenger ikke av taleren selv, men ligger som et premiss i selve talen og i språket. Man må alltid passe på og ta seg sammen hvis man befinner seg i en situasjon der man er tvunget til å lyve, for å ikke tale åpent. Vi må kjempe mot talens natur hvis vi vil unngå å fortelle sannheten.

Det de spontane livsytringene gjør, er å åpne oss opp for verden utenfor oss selv, og får oss til å glemme oss selv.¹³⁵ Når vi ser et annet menneske som har falt og trenger hjelp så tenker vi ikke samtidig at nå er jeg barmhjertig i det vi hjelper personen på beina igjen. Den tanken kommer kanskje etterpå.¹³⁶

For Løgstrup er tillit, barmhjertighet og talens åpenhet, makter i universet som våre liv bæres oppe av, og som er uunnværlige. I de øyeblikk vi er tillitsfulle, barmhjertige, medfølende med et annet mål for øye, så er det ikke lenger tillit, barmhjertighet eller medfølelse (men det finnes selvsagt unntakstilfeller). Baktanker ødelegger de spontane livsytringene og gjør de til instrumenter for å oppnå noe annet og dermed slutter de å fungere

¹³¹ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) s. 35

¹³² Samme verk s. 32

¹³³ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 24

¹³⁴ Samme verk s. 23

¹³⁵ Samme verk s. 25

¹³⁶ Samme sted

som livsvilkår. Livsyttingenes suverenitet viser seg i det at de gang på gang kan komme bakpå oss, uansett hvor mye vi forsøker å opprettholde en løgn eller være mistroiske.¹³⁷

Klarest ser vi kanskje tillitens grunnleggende rolle i forhold til barn. Barn er fullstendig avhengige av voksne og vil vise uforbeholden tillit og tro til de voksne hvis de ikke har grunn til noe annet. De voksnes rolle kan ha et avgjørende og skjebnesvangert utfall for barnets fremtidige holdning til verden. Har et barn blitt utsatt for misbruk og vanskjøtsel så vil barnet mest sannsynlig alltid nære en sterk mistro til alle mennesker. Dette skjer i en mangel på å ta vare på det andre menneskets liv som vi holder i våre hender.¹³⁸ Dette ansvaret og denne fordringen som gir seg av tilliten, er grunnleggende for menneskelivet. Vi lever i *interdependens* – en gjensidig avhengighet av hverandre.¹³⁹ Barnet legger sitt liv i den andres hender gjennom tilliten den viser og ber om, og det fordrer at man tar vare på det livet på en ansvarlig og tillitsvekkende måte. Dette er det Løgstrup legger i *den etiske fordring*.

Den etiske fordring er *taus* eller *uuttalt* og *anonym* sier Løgstrup. At fordringen er *taus* innebærer at vi skal ta vare på det av vår nestes liv som vi har i vår hånd, men det betyr ikke at vi skal gjøre alt det den neste forventer av oss. Vi skal ikke danse etter den nestes pipe uten å mukke. Fordringen kan ikke identifiseres med den nestes ønsker og krav.¹⁴⁰ Det vil heller ikke si at vi bare skal rette oss etter de sosiale normer og konvensjoner som til en hver tid er rådende. Fordringen krever av oss at vi selv tar stilling til hvordan vi skal ta vare på det liv som blir lagt i vår hånd. Vi har et ansvar for selv å vurdere hva som i en gitt situasjon er til det beste for vår neste. Det kreves dermed innsikt, fantasi, kunnskap og forståelse i forhold til alle de menneskelige sider i tilværelsen. Vi må hele tiden utøve skjønn, ingen regler eller normer eller konvensjoner fratar oss mennesker det ansvaret det er å utøve skjønn.

Det at fordringen er *anonym* forklarer Løgstrup med at for eksempel tilliten er gitt oss. Tilliten er ikke noe vi har valgt inn i livene våre. Vårt liv er skapt på den måten at vi må utlevere oss til hverandre i tillit, i *interdependens*. Samtidig er fordringen *radikal* og *ensidig*. Nettopp fordi fordringen er *taus*, så er den radikal. Fordi den enkelte, stilt overfor den tause fordring, selv må avgjøre hvordan han skal ta vare på den andres liv. Hvis det skal føre til et heldig resultat for den andre, må nemlig den enkelte tenke og handle uselvvisk.¹⁴¹ Vi skal ta vare på den nestes liv også når det er til ubehag og strev. Vi er ikke bare utlevert til hverandre i tillit, men også i mistillit og uvennskap. Dermed er fordringen også ensidig, ved at den ikke

¹³⁷ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 24

¹³⁸ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) ss. 36-37

¹³⁹ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 29

¹⁴⁰ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) s. 42

¹⁴¹ Samme verk s. 66

avhenger av at den andre taler eller handler uselvisk mot deg. En har alltid plikt til å hjelpe, selv om ikke denne hjelpen blir gjengjeldt.

I vår gjensidige avhengighet (som nå ikke må forveksles med den etiske fordrings ensidighet) er all mellommenneskelig kommunikasjon, på alle de ulike måtene den kan utarte seg på, alltid risikofyllt. Livet er skapt uten vår medvirkning, slik at det ikke kan leves på annen måte enn at mennesket utleverer seg, og legger mer eller mindre av seg selv, i et annet menneskes hånd i tillit. Og forhåpentligvis blir man møtt med kjærlighet og omsorg og ikke avvisning. Det er det etiske livs grunnfenomen.

4.2 Løgstrups etiske kunstsyn

Hva har så kunst med etikk å gjøre? Sann kunst anlegger alltid et etisk perspektiv, mener Løgstrup. Kunstverket er blitt skapt på grunnlag av de erfaringer vi støter inn i, og som er så mektige og elementære i vår tilværelse. Selv om kunstverket er en kulturytring, så står det også i et spenningsforhold til alt vi kaller kultur.¹⁴² For kunsten er det området hvor vi forsøker å artikulere alt det som er utilgjengelig og fremmed og hinsides. Kunsten vekker vår oppmerksomhet og flombelyser elementer i vår tilværelse, som vi tar for gitt eller finner uvesentlig. I presentasjonen av Løgstrups etikk så vi at det viktige for Løgstrup var å undersøke jordsmonnet til all etikk og moral. De spontane livsytringene ligger til grunn for vår tilværelse, og etikk er spontane svar på disse grunnvilkårene. Både etikk og kunst, vokser opp av de grunnelementer i vår tilværelse som vi ofte tar for gitt. Etikk og kunst er begge kulturytringer, og samtidig befinner de seg hinsides kulturen. Sammenstillingen av etikk og kunst vil til syvende og sist reise spørsmålet om det etisk sett onde og destruktive også er ukunstnerisk. Dette svarer Løgstrup et klart ja på.¹⁴³

Han begrunner svaret sitt med at selvsagt kan ødeleggelse, destruksjon og vold bli gjort til tema og emne, men *perspektivet*, hvordan emnene blir sett og behandlet på, må være en forkastelse av emnene. En perspektivløs skildring av det onde og destruktive, er ikke et kunstverk, og Løgstrup hevder at en indre motsigelse ville ha hindret en slik skapelse i å overhode komme i gang.¹⁴⁴

¹⁴² K.E. Løgstrup, *Kunst og Etik* (1962) s. 11

¹⁴³ Samme verk s. 13

¹⁴⁴ Samme sted

“Ingen frembringelse kræver heller en større samling af sindet og en mer hensynsløs udskillelse af alle uvedkommende tanker og hensyn.”¹⁴⁵, enn nettopp den kunstneriske virksomhet. Det å drive med kunst krever den ytterste konsentrasjon og fokus på det en driver med. Kunstneren er usannferdig før noen andre, og sier for mye før noen andre sier for mye. Vi taler her om skapelse, om kreativitet i ordets sanne betydning. Form forløser innhold og innhold forløser form.¹⁴⁶

Det rent kunstneriske sannhetskrav som består i å ikke si et ord mer enn hva man kan stå inne for, er samtidig et etisk krav, mener Løgstrup. Det er en av de måter etikken er til stede i kunsten på sammen med kravet om den ytterste konsentrasjon som er begrunnet i at kunst er skapelse. Etikken kommer innenfra kunsten selv. Denne indre og intime forbindelsen mellom kunst og etikk via sannferdighet og konsentrasjon, gir seg også til uttrykk gjennom den *åndelige bluferdighet*.¹⁴⁷

4.2.1 Åndelig bluferdighet

Åndelig bluferdighet har noe gammelmodig over seg, og klinger ikke særlig godt i våre “frigjorte” ører. Etter hvert gikk da også Løgstrup over til å bruke begrepet *urørlighetssone* for å ivareta noe av det samme anliggendet.¹⁴⁸

I en tid som vår, som herjes av en farsott som går ut på å blottlegge absolutt alt som kan blottlegges, (og jo mer skandaløst, jo bedre), så vil jeg påstå at bluferdighet fremstår som ganske arkaisk og irrelevant. Har bluferdighet noen reell tilknytning til det samfunnet vi lever i, anno 2005?

Realiteten er at bluferdighet eller urørlighetssone har lenge vært på vikende front. En prosess som har foregått over flere tiår. Etter 60- og 70-tallets mange frigjøringsprosjekter, falt en hver etterspørsel etter *sømmelig* oppførsel på hard grunn. Det ble og blir sett på som uttrykk for den borgerlige, konvensjonelle tvangstrøye. I higen etter å kvitte seg med alle undertrykkende tøyler og tabuer, overså man at man samtidig kvittet seg med selve *betingelsene* for individets frihet og integritet. De kastet barnet ut med badevannet. Med tapet av bluferdighet blir også skamfølelsen borte. På visse områder var det nødvendig, men på andre områder er det katastrofalt. Tap av bluferdighet er tap av skamfølelse og dermed den mekanismen som forteller oss når vi trækker over streken og invaderer den andre (dette henger også tett sammen med at ingenting er hellig lenger).

¹⁴⁵ K.E. Løgstrup, *Kunst og Etik* (1962) s. 13

¹⁴⁶ Samme sted

¹⁴⁷ Samme verk s.14

¹⁴⁸ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 62

Typiske trekk for dette er mediernes ublue fokusering på privatlivet til såkalte kjendiser, og de barrierene som er brutt innen promiskuitet og vulgaritet i all offentlighet. Det som tidligere ble sett på som avvik, og ofte var tabubelagt, fremstår i dag som norm. Til gjengjeld oppstår det nye tabuer slik som det i dag er ganske tabubelagt å tale om døden. Men nettopp derfor er det viktig å trekke frem en som Løgstrup, og de fenomenologiske analysene han la frem, som avslører, opplyser og bevisstgjør vår egen livssituasjon og det som ligger til grunn.

Løgstrup ønsker også å sette søkelys på et viktig kunstnerisk krav. Ved siden av kravene om sannhet og konsentrasjon, binder også kravet om åndelig bluferdighet etikk sammen med estetikk. Men for å forstå hva Løgstrup mener med *åndelig bluferdighet*, er det greit å se nærmere på begrepet *bluferdighet*.

Ordet bluferdighet blir som oftest assosiert med det seksuelle området. Det ligger en motstridighet i den erkjennelsen at vi mennesker blir klar over oss selv som åndelige personer på grunnlag av at vi er kjønnsvesener. Den enkeltes kjønn bestemmer hele ens tilværelse som et selv. Menneskets enhet mellom det sanselige og det åndelige er derfor problematisk og det truer integriteten. Det er her bluferdigheten søker å forebygge at enheten kommer opp i noen situasjoner hvor den kan krenkes.¹⁴⁹ For Løgstrup tjener bluferdigheten som et vern eller en grense overfor andre mennesker, og uttrykker en respekt for andres grenser.¹⁵⁰

Som for eksempel hvis begjæret er atskilt fra kjærligheten, og kaldt og beregnelig streber etter vellyst. Bluferdigheten sørger for å gjøre begjæret til kjærlighetens vesentligste element, slik at kjønnsdriften ikke opererer løsrevet fra kjærligheten, men at den finner sted i det kjærligheten er sikker og klar hos en selv og den andre. Bare gjennom en forhøyelse av en slik gjensidig kjærlighet, viker bluferdigheten frivillig for å la kjønnsdriften bli et uttrykk for kjærligheten.

Bluferdigheten forhindrer at det skjer forvregninger og fornedrelser i seksuallivet, noe som skjer når seksuallivet blottes. Den forsøker ikke å forhindre seksualliv.¹⁵¹ Begrepet bluferdighet må ikke misforstås som noe som skal undertrykkes eller legges bånd på - sensureres. Eller at den skal vokte det skjulte og tilslørte. Den skal ikke forhindre at erkjennelse finner sted, den skal rett og slett bare sørge for, at det som ikke skal beskues, ikke

¹⁴⁹ K.E. Løgstrup, *Kunst og Etik* (1962) s. 64

¹⁵⁰ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 58

¹⁵¹ K.E. Løgstrup, *Kunst og Etik* (1962) s. 65

blir utsatt for en beskuelse, som uunngåelig forvansker det beskuede. For å forstå dette bedre, må vi se det i sammenheng med det Løgstrup legger i *det formidlede* og *det uformidlede*.¹⁵²

Fornøyelsen ved samværet med mennesker vi liker godt, er alltid formidlet gjennom det vi er sammen om. Som for eksempel når vi reiser sammen, er fornøyelsen formidlet gjennom det vi ser og opplever. Et uformidlet samvær derimot, er for eksempel nettopp i den seksuelle akten, i den forstand at vi ikke er sammen om noe annet enn samværet med hverandre. I det normale samværet har vi vanligvis en *sinnsreserve*¹⁵³ å trekke på, i den forstand at vi stort sett har kontroll over oss selv. Men noen ganger mister vi kontrollen eller hemningene, og da er sinnsreserven borte. Når vi mister sinnsreserven, er det ikke lenger noe i oss, som andre kan appellere til. Derfor blir vi redusert til passive mottakere når noen mister sinnsreserven.¹⁵⁴

Eksempler på tap av sinnsreserve kan være en mann som går berserk av raseri eller er full som en alke. Eller opplevelsen av å ha såkalt latterkule, hvor en ler fullstendig ukontrollert. Samværet går i stå, og det oppleves som pinlig eller urovekkende. Det er ikke minst ubehagelig for den det gjelder, men også for de som måtte oppholde seg i nærheten. Den som har mistet sinnsreserven trenger seg inn på oss, og berøver oss vår egen frihet. Det er ikke lenger noe som formidler, og dermed avlaster forholdet mellom oss.

Det karakteristiske for seksuell forening, er nettopp at man mister taket på seg selv. Det uformidlede ved seksuell forening er helt som det skal være, for her mener Løgstrup, knyttes det sammen med kjærligheten. Kjærligheten er uforbeholden, og det uforbeholdne tilsvarende dermed det uformidlede ved seksuell forening.¹⁵⁵

I lys av det uformidlende i den seksuelle forening, er det lett å forstå hvorfor bluferdigheten har en særlig relasjon til det seksuelle. Nettopp fordi vi mister sinnsreserven i den sammenheng, så er vi ubeskyttet og sårbare på en helt særegen måte. Bluferdigheten beskytter oss mot invasjon og frihetsberøvelse fra andre.¹⁵⁶ Bluferdighet er dermed også å forstå som hva som er god *takt og tone*, mener jeg.

Siden det dreier seg om en grenseoppgang mellom det formidlede og uformidlede samværet, så kan ordet også brukes til å beskrive andre områder av livet enn bare det seksuelle. Her kommer altså *åndelig* bluferdighet inn.

¹⁵² S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 56

¹⁵³ Samme sted

¹⁵⁴ Samme sted

¹⁵⁵ Samme verk s. 57

¹⁵⁶ Samme verk s. 58

Den åndelige bluferdighet skal også forhindre at grunnleggende fenomener i menneskelivet blir stilt nakent til skue. Dette gjelder for eksempel de spontane livsytringer. Ta barmhjertigheten, den blir ødelagt hvis den blir stilt uformidlet til skue. Hvis en gjør en barmhjertig handling, bare på grunn av at en vet at en slik handling kan gi masse oppmerksomhet, og kanskje til og med førstesideoppslag i avisa dagen etter, da er ikke handlingen lenger barmhjertig, og den spontane barmhjertighet blir syk. **“Det er som om beskuelsen er en bestråling, der får det beskuede til at vokse med svulstens vækst. Spontaneiteten bliver syg, intensiteten bliver til monomani, godheden til selvvilbehagelighed, retfærdigheden til selvretfærdighed.”**¹⁵⁷

Det er ikke bare beskuelsen fra de andre Løgstrup mener at vi trenger beskyttelse fra, men også vårt eget blikk. Når vi forsøker å stille vår egen godhet uformidlet til skue, da blir vi opptatt av vår egen godhet i stedet for de menneskene som trenger det.¹⁵⁸

Poenget er at når en spontan livsytring blir konkretisert i en bestemt situasjon, så er det ytringens skikkelse og form som står i sentrum. Bluferdigheten forbyr oss å avkle ytringens skikkelse og form, slik at den nakent kan beskues og beføles. De spontane livsytringene er *intensjonale*, det vil si at de alltid er rettet mot noe utenfor oss selv. De utfolder seg og vokser når vi gir dem form og skikkelse i forhold til andre mennesker, men de blir kraftløse og dør når den enkelte begynner å kretse om dem, som sine egne tanker og følelser. Vi blottes oss i de følelser, drifter og tanker som kretser om oss selv, mener Løgstrup. Men den blottede følelsen kan ikke bære et samvær med andre mennesker. Skal følelsen kunne bære et samvær, må den gis skikkelse og form. Vi må være sammen om noe, noe formidlet.¹⁵⁹

Konklusjonen er at bluferdighet bevarer tankenes og følelsenes integritet, og hengir seg ikke til en selvopplukkende kretsing rundt dem. Bluferdighet lar individet spontant følge sine tanker og følelser på deres intenderte veier, og utfolder dem og gir dem form. Bluferdighet forhindrer selvopptatthet og narsissisme og setter seg i mot blottlegging, fordi mennesket fanges av det blottede og mister sin frihet (i motsetning til å være et tegn på frihet som mange tror) og spontanitet. Den åndelige bluferdighet bevarer og holder åpen den frie, initiativrike, utvungne omgang i en felles beskjeftigelse med tingene. Ubluferdighet er derfor omgang med omgangen, beskjeftigelse med beskjeftigelsen.¹⁶⁰

¹⁵⁷ K.E. Løgstrup, *Kunst og Etik* (1962) s. 17

¹⁵⁸ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 59

¹⁵⁹ Samme sted

¹⁶⁰ Samme sted

Løgstrup spør om det er et paradoks å analysere og stille bluferdighet slik til skue. Om bevisstgjøringen og selve talen om bluferdighet, er ubluferdig i seg selv. Hvis bluferdighet skal kunne fungere som en avvergende impuls fra navlebeskuelse og narsissisme, så må den også la være å kretse om seg selv. Men som alle gode kunstnere gjør, kan man også bevisst bruke en slik impuls, og skape det jeg vil kalle for *meta-bilder*. De kan være vitnesbyrd om en bestemt epokes tidsånd. Det kan se ut som om bluferdigheten motsetter seg enhver bevisstgjøring, i det dens oppgave er å holde blikket borte fra noe, men bluferdigheten er ikke et ubevisst forhold til det som den holder blikket borte fra. Bevisstgjøringen ligger i det å gi form. Formingen består i å sette motstridende makter i menneskets tilværelse sammen og skape en enhet.¹⁶¹

Denne formgivningen får sitt ytterste uttrykk i kunsten der form blir gitt mening. Men det vi ser i dag, og som både Steiner og Løgstrup påpeker og er kritiske til, er en oppløsning av form, og ikke minst mening. Og vi ser det tydeligst i utviklingen av seksualmoralen. *“Uenighet om normerne fører let til uenighet om formerne”*¹⁶². Det formløse, det uhemmede, det ubeherskede, blottes et menneske. Det som utmerker oss og våre krav til en formende erkjennelse, og som forderves i beskuelsen, er de menneskelige, sammensatte ytringer av liv som vi gir meningsfull form. Det distingverer oss og gir oss vår integritet. Hvis selverkjennelse ikke bare skal bestå i å gjøre det erkjente slapt og usammenhengende, så må vi gi den form. Det er rett og slett integritet som står og faller på at vi er i stand til å holde sammen på alle tilværelsens livsytringer, og deres motstridighet og paradokser. Bluferdighet innebærer ikke at følelser og drifter skal fortrenkes eller undertrykkes, men den krever at følelser og drifter skal gis skikkelse og form. Dette viser at åndelig bluferdighet i eminent grad er en impuls til kunstnerisk erkjennelse, og skapelse.¹⁶³

4.2.2 Form og konvensjoner

Gjennom vår holdning til hverandre, er vi med på å gi hverandres verden dens form, sier Løgstrup. Gjennom min holdning til den andre, er jeg med på å bestemme den andres tilværelse. Vi er alle med på å farge tilværelsen som trygg eller utrygg, lys eller mørk, trang eller romslig, åpen eller lukket, etc..¹⁶⁴ Derfor reserverer vi oss, og viser ikke uforbeholden tillit umiddelbart til alle og enhver. Konvensjoner og omgangsformer er med på å hjelpe og gi

¹⁶¹ K.E. Løgstrup, *Kunst og Etik* (1962) ss. 75-77

¹⁶² Samme verk s. 111

¹⁶³ Samme verk s.19

¹⁶⁴ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) s. 39

oss det minimum av tillit vi trenger for å kunne komme gjennom alle gjøremål på en vanlig dag. De ivaretar den hensynsfullhet og imøtekommenhet som skikk og bruk tilsier.

De konvensjonelle formene har en dobbelt funksjon, mener Løgstrup. De skal på den ene siden lette vår omgang med hverandre og gjøre den friksjonsfri og uanstrengt. Konvensjonene beskytter oss mot sjelelige utleveringer og blottleggelser, de gjør oss mindre sårbare.¹⁶⁵ Der finnes ting som ikke tåler formløsheten som jeg allerede har vært inne på i det foregående kapittelet. Det ødelegges hvis det blir utsatt for banalitet. Det mest levende krever et behersket, et bundet, et indirekte uttrykk. Derfor er det nødvendig med form og åndelig bluferdighet. Viljen til form er ikke noe som bare gjelder kunstnere, den er noe grunnleggende menneskelig som hører til i ethvert menneskes liv. Det er neppe mange som er seg bevisst dette og mener at form ikke har noe med deres liv å gjøre, men er noe som bare kunstnere bedriver. Faktum er at form er noe vi ikke kunne vært foruten, våre liv ville ha blitt utholdelige å leve, derfor overtar vi de konvensjonelle formene.¹⁶⁶

Nøyaktig de samme konvensjonene benytter vi imidlertid til å nedskrive tilliten og dens fordring. I stedet for å la konvensjonen tjene vårt livs behov for å gi seg form, bruker vi den til å holde oss på avstand fra hverandre og innkapsle oss. Den tillitsfulle har på forhånd gjort sin tillit konvensjonelt forbeholden, han er gardert, og den andre slipper å høre den viste tillits fordring om å ta vare på den tillitsfulles liv. Slik redder vi oss selv fra å bli utsatt for krenkelser. Hvis tilliten blir møtt av en hvilken som helst annen holdning enn en mottagelse av den, så slår den over i mistro. En følelse av å ha blitt møtt av alt fra ren fiendtlighet til likegyldighet, reservasjon eller avvisning. Det vil man ikke bli utsatt for og nøytraliserer dermed tilliten på forhånd ved hjelp av konvensjoner. Menneskelivets dilemma, mener Løgstrup, er at alt som ikke er mottagelse og omsorg overfor den tillitsfulle er ødeleggende, men vi har løst det ved hjelp av konvensjonens nøytrale mulighet. Konvensjonen gjør at vi slipper å måtte ta stilling til dilemmaet.¹⁶⁷

Men former og konvensjoner blir i dag som oftest oppfattet som rigide og stivnede tøyler, som innskrenker menneskets bevegelsesfrihet. En frihet som har blitt en menneskerett, som hevdes på bekostning av andre prinsipper, og demonstrerer en definisjon av frihet som er ekvivalent med den friheten løshunder besitter; dvs. en ren ansvarsfraskrivelse. Det er selvfølgelig riktig at form og konvensjoner til tider hindrer ens bevegelsesfrihet, og det er også riktig at det kan skje i en grad som virker snever. Men oppfattelsen av at form og

¹⁶⁵ K.E. Løgstrup, *Den etiske fordring* (2000) s. 40

¹⁶⁶ Samme verk s. 41

¹⁶⁷ Samme verk ss. 41-42

konvensjon virker innsnevrende, har druknet alt annet. Alt i alt er det riktig å si at en sprengning av form og konvensjon, gir både en bevegelses- og opplevelsesfrihet.¹⁶⁸

Innen kunsten, innen de sosiale relasjoner, statssystemer, kirkeorganisasjoner, kan stivnede former og konvensjoner, føre til det motsatte av hva som var den opprinnelige intuisjonen. Slik endte det med barokken og rokokkoen i manierismen; de borgerlige oppdragelsesformene som overbeskyttet barna og endte med at barna i realiteten var ubeskyttet fordi de vokste opp i et overflatisk, innsnevret rom uten menneskekunnskap; statssystemer der byråkratiets former og konvensjoner er så firkantede, at havner en i den papirmølla, så befinner en seg i en kafkaesk prosess; den katolske kirkes urkonservative holdning er kanskje det beste eksempelet på mumifiserte former og konvensjoner, som har vært redskaper til å holde på makt og utøve den med jernhånd, slik fariseerne og de skriftlærde gjorde på Jesu tid. På grunn av dette er det nettopp nødvendig med en sprengning av konvensjonene og formene, for å gi tilbake bevegelses- og erfaringsfrihet (*sabbaten er til for menneskets skyld...*).

Jeg ser på normer, regler og konvensjoner som organiske og levende, i det at de alltid må fortolkes og ses ut i fra kontekst og sammenheng. De trenger på samme måte som oss, å ha muligheter for å tilpasse seg alle omstendigheter og situasjoner, for det er tross alt oss de er til for. Ellers vil de lide en sakte, men sikker død, og ende opp som en stivnet mumie som fortsatt hevder livets rett i rigiditetens og sneverhetens navn, og som styrer fra de dødes land. Løgstrup påpeker at det er en stor misforståelse å tro, at hvis man oppløser alle former og konvensjoner, så får man mer frihet og livsutfoldelse. Det er det stikk motsatte som er tilfelle. Jo færre konvensjoner og former, jo mer ufrie er vi. Hvis vi begynner å dyrke det konvensjonsløse og formløse, så blir den frihetens fiende. Så det er nødvendig å avlive myten om at former og konvensjoner gjør ufri, mens det formløse gjør fri.¹⁶⁹

Vårt samfunn av i dag lever under presset av denne myten om frihet fra form, som finner sitt uttrykk i tøylesløs, uhemmet vandalisme og barbarisme, og ikke minst frivolit. Vi har en tilbøyelighet til å tro at form er det motsatte av spontanitet, og at formløshet er det samme som et liv uten regler, men begge deler er galt, hevder Løgstrup. Form og krav er faktisk betingelser for spontanitet. Hvis spontanitet utelukket form, ville spontanitet være ekvivalent med hemningsløshet. Spontane handlinger er forskjellige fra dem som har skjedd i en stemningsrus eller patetisk eksplosjon.¹⁷⁰

¹⁶⁸ K.E. Løgstrup, *Kunst og Etik* (1962) s. 111

¹⁶⁹ Samme verk ss. 112-13

¹⁷⁰ Samme verk s. 113

Formløshet kan også regelbindes og ritualiseres, påpeker Løgstrup. Jeg opplever det hver gang jeg ved et feilgrep beveger meg ut på utesteder, natt til lørdag og natt til søndag. Her kan man i fulle drag gjøre seg mange tanker om menneskenaturen (og som oftest konkluderer jeg noe med et misantropisk hjertesukk...) og formløshetens tyranni (godt hjulpet av kong Alkohol). Samværet har blitt formløst. Det er som å se inn i et speil som viser alt bakvendt, og brutalt avslører alle tings dobbelte natur; det som startet så vakkert og godt, viser sin heslige og destruktive side. Vi tar visse tegn på å være utvendige uttrykk for frihet, mens det i sannhet kan være, og ofte er, like undertrykkende som de forholdene vi forbinder med dem som vi oppfatter som undertrykte. Bare tenk på burkaen, som for meg fremstår nesten som et fristed fra all utseende-fikseringen og kroppshysteriet i den vestlige verden, hvor normen har blitt at man *skal* eller *bør* gjøre noe med kroppen sin hvis den ikke lever opp til idealene. Vi ser tydelig at en overflateestetikk har overtatt for etikken; du er et dårlig menneske hvis du er overvektig og stygg.

4.3 Presentasjon av Steiners etiske kunstsyn

4.3.1 Steiners kritikk av den sekundære byen ved hjelp av parabelen om den primære byen

Steiner er sterkt kritisk til sin samtid og vil undersøke kunstens ontologiske status.¹⁷¹ Derfor setter han opp en dikotomi mellom den primære, som er en parabel, og den sekundære byen. De gjenspeiler de innbyrdes forskjellige forholdene i forståelsen av kunst, etikk, språk, hermeneutikk og filologi. Den primære byen er en lignelse – slik Steiner ser for seg de ideelle forhold. Den sekundære byen tilsvare dagens tilstand. Steiner er svært kritisk til de kunstneriske forholdene som råder i dag. Den primære byen kan oppfattes som et polemisk innlegg mot den postmoderne virkeligheten (den sekundære byen).

I lignelsen om den primære byen råder *poiesis*. Her er all sekundærlitteratur bannlyst og man forholder seg direkte til det primære, det vil si de originale skaperverkene. For å få en dypere forståelse for Steiners oppfatning av estetikk og kunst, så må vi vende oss til Immanuel Kant og hans “*Kritikk av dømmekraften*”.¹⁷²

Kant forsøkte å finne ut av hvordan den subjektive erfaringen av skjønnhet kunne bli gitt objektiv og universal gyldighet. Estetisk dømmekraft er tilsynelatende motstridende, siden estetikk er et subjektivt uttrykk for erfaring, og dømmekraft fordrer det motsatte, nemlig

¹⁷¹ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 23

¹⁷² Jeg har som hjelp til å forstå Kants vanskelige tekst, en rekke bidragsytere, som vil gi seg til kjenne etter hvert i fotnotene.

universalitet. På dette paradokset skapte Kant sin estetikk.¹⁷³ Kant løste det ved å betone kunstens og skjønnhetens autonomi i forhold til vitenskap og etikk. Det var et skritt bort fra den “førkantianske” estetikk, hvor kunstverket befant seg i erkjennelsens og moralens tjeneste.¹⁷⁴

I kjernen av den kantianske estetikken og definisjonen av skjønnhet, finner vi derfor en vektlegging og tyngde på det *interesseløse*¹⁷⁵ ved den estetiske dømmekraften. Interesseløs fordi den ikke lenger er slave under erkjennelsens og moralens styre. Selv om grunnen for dømmekraft ikke kan være noe annet enn subjektiv, så beskytter det interesseløse oss fra de tilbøyelighetene som kan holde oss borte fra den andre, og til og med oss selv.¹⁷⁶

Konsekvensen av Kants avhandling om dømmekraft og estetikk, ble at etikk og estetikk definitivt skilte lag under opplysningstiden (noe som Kant selv ikke hadde intendert). De etterfølgende konsekvenser av dette ble *kunst for kunstens egen skyld*.¹⁷⁷ Steiner tar avstand fra denne holdningen, men bifaller og fremhever poetikkens frihet og det interesseløse ved fiksjon, slik at estetikken erfarer oppnår autoritet og singularitet.¹⁷⁸

Men i den primære byen er forståelse og fortolkning en moralsk handling. En skuespiller, en danser eller en musiker fortolker eller oversetter sin forståelse ut i handling. Slik forståelse er både analytisk og kritisk samtidig. Disse utøverne investerer sine egne liv i fortolkningsprosessen på en helt annen måte enn en anmelder eller litteraturkritiker. Det er denne interpreterende og oversettende responsen, sammen med å handle/leve det ut, som Steiner betegner som *ansvarlighet (answerability)*. Den autentiske erfaringen av å forstå i møtet med et dikt eller et annet menneske, er *ansvarlig respons (responding responsibility)*.¹⁷⁹

Møtet med det primære er et møte med *den andre*, og dermed et møte mellom *friheter*. Denne byen består av skapere som møter skaperverk, det primære, med en *umiddelbarhet*. De vet at de står i et ansvarlig forhold til det de møter, og at det krever en respons. Denne responsen gir de uttrykk for gjennom egne skaperverk. Ethvert skaperverks struktur og form er i seg selv en fortolkning, og komposisjon er kritikk.¹⁸⁰ Kunstnerne er oppdragere og læremestere. Deres nærvær og arbeid viser oss veier til å overskride oss selv

¹⁷³ D. Jasper, *The Study of Literature and Religion* (1989) s. 67

¹⁷⁴ M. Paahus, “Spændingen mellem den eksistensfilosofiske og skabelsesteologiske tænkemåde” *Skabelse og Etik* (1994) s. 27

¹⁷⁵ D. Jasper, *The Study of Literature and Religion* (1989) s. 67

¹⁷⁶ Samme sted

¹⁷⁷ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 143

¹⁷⁸ Samme verk s. 142

¹⁷⁹ Samme verk s. 8

¹⁸⁰ Samme verk s. 11

og vår skjøre humanitet. Vi behøver å bli vist og påminnet om menneskelig svakhet og styrke, og bli rettleidet inn på de forskjellige livsmulighetene.

De seriøse kunstverkene spør: *Hva føler du, hva tenker du om livets muligheter, de alternative eksistensformene som ligger implisitt i din erfaring av meg, i vårt møte?*¹⁸¹ I våre personlige liv og livet i fellesskapet, så kan ikke kunsterfaringer berøre oss uten samtidig å berøre de moralske sider. Det som skjer med oss i møte med skapt form, i poetikk og kunst, er karakteristiske *umiddelbarheter*¹⁸², som er vanskelig å sette ord på, men som Steiner forsøker å målbære. Disse umiddelbarhetene er kjente for enhver som har trått inn i et personlig forhold til et dikt, bilde eller musikkstykk, som stikker dypere enn på det rent tilfeldige og trivielle stadiet. Når poetens handling trer inn i romlige og tidsmessige, mentale og fysiske områder av vår eksistens, fører det med seg *et radikalt kall*¹⁸³ til forandring.

Denne tanken om kall, at noe kaller på oss (de religiøse undertonene er sterke), kommer ofte ubedt og uventet. Selv i øyeblikk og situasjoner hvor man tror man er forberedt som i konserthaller, museum, i det man plukker opp en bok og begynner å lese.

I den sekundære byen derimot, altså vår tid, er slike umiddelbare møter og muligheter for transformasjon utelukket, på grunn av at det parasittiske og sekundære dominerer.¹⁸⁴ Det forhindrer et umiddelbart forhold og møte med det primære (de originale skaperverk). Vi har bare kjennskap til det primære som formidlet via en mellominstans. Mengden av tekster og kommentarer på kommentarer (denne oppgaven for eksempel...) som produseres hver dag er formidabel. Vi konsumerer og konsumerer, men uten å fordøye.¹⁸⁵

Realiteten er at vi som oftest befinner oss i en sekundær diskurs. Skaperverkene, det primære, dukker under for mengden av det sekundære. De skapere og verker som virkelig sier oss noe fundamentalt, forsvinner i mengden av intetsigende "pjatt" eller store, tomme fakter. Det som Steiner omtaler som *profetisk*,¹⁸⁶ for profeti og profetisk minne og som er til stede i all seriøs kunst, blir fragmentert og forminsket. Vi danser rundt gullkalven mens den sanne profeten går forbi.

For Steiner gir det parasittiske seg uttrykk i vår tids fenomen som kalles for DJ/deejay som sampler, tar fragmenter og bruddstykker fra eksisterende musikk, og setter de sammen (her er det nok mange uenige røster). Journalistene og kritikerne (Steiner er selv litteraturkritiker) har tatt over for skaperne og drukner det *umiddelbare* og *poiesis* med sine prinsipper

¹⁸¹ Min utheving, G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 142

¹⁸² Samme verk s. 179

¹⁸³ Samme sted

¹⁸⁴ Samme verk s. 24

¹⁸⁵ Samme sted

¹⁸⁶ Samme verk s. 48

som aldri overskrider “dagens nyheter”. Den seriøse kunsten er ikke en døgnflue, men krever tålmodighet og utholdenhet. Den har ikke nyhetens interesse, den er *interesseløs*.¹⁸⁷ Selv om kunsten blir inkludert av massemedia og omtales så er det en falsk umiddelbarhet.¹⁸⁸ På neste side eller ved neste aktualitet så er det gammelt nytt og glemt, mens den seriøse kunsten var her i går, er her i dag og vil fortsatt være her i morgen. Det Steiner gir betegnelsen seriøs kunst, er de verkene som står sin prøve mot tidens tann, og blir en del av det som omtales som kanon.

Kanon er hierarkisk ordnet mens det demokratiske synet på at alt skal være likt, bryter kanon ned. Hele prinsippet med kanon blir utvannet i det man inkluderer kontemporære arbeid i academia. Grensene mellom det akademiske og journalistiske, det tidløse og dagligdagse, mellom autoritet slik kanon er det og det eksperimentelle og døgnflueaktige blir utvisket. En kanon er et forsøk på å dirigere vår tid og vår følsomhet mot det som får betegnelsen *klassisk*. Det er en felles smaksdom om utvalgte verkers tidløse kvalitet, men kanon er ikke statisk og uforanderlig, men er hele tiden i bevegelse. Kanons posisjon og utbredelse er mye takket være den moderne teknologi og eksplosjon innen reproduksjonsmetoder, men den lette tilgjengeligheten er også paradoksalt nok med på å undergrave kanon.¹⁸⁹

Dette er helt i tråd med *H-G. Gadamer*s tanker rundt fenomenet det *klassiske*. Det klassiske er det som holder stand over for den historiske kritikk, fordi dets historiske herredømme, den forpliktende makt i dets gyldighet, som overleveres og bevares, allerede ligger *forut* for all historisk refleksjon og holder seg i live i den. Det klassiske er løftet ut av de skiftende tiders forskjellighet og deres foranderlige smak. Det er tilgjengelig på en umiddelbar måte, i bevisstheten om det blivende, om den umistelige betydning som er uavhengig av alle tidsbundne omstendigheter, og dermed kalles “klassisk”. En slags tidløs aktualitet som er samtidig med enhver nåtid. Det primære ved begrepet klassisk er dermed den normative betydningen.¹⁹⁰

Akademikere er like ille som journalister og kritikere, synes Steiner, og da er det først og fremst det amerikanske universitetssystemet som får gjennomgå.¹⁹¹ Han mener at amerikaniseringen preger vår modernitet. Den prinsipielle impulsen i den amerikanske ånden er immanent og egalitær. Tiden er det nåtidige, fortiden er noe man forholder seg til bare når

¹⁸⁷ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 27

¹⁸⁸ Samme verk s. 28

¹⁸⁹ Samme verk ss. 62-64

¹⁹⁰ “Hermeneutik, En antologi om forståelse” red. J. Gulddal og M. Møller (1999) ss. 150-51

¹⁹¹ Steiners kritikk sammenfaller mye med Allan Blooms “*The Closing of the American Mind*”.

det er nyttig for det nåtidige. De er mer opptatt av å investere sitt kollektive minne i utopia enn i historien. Det amerikanske universitetet er fullstendig inkluderende, og følger den demokratiske ånd som er fundamentalt på kollisjonskurs med det kanoniske.¹⁹²

Et annet aspekt innen akademia og all den sekundære litteraturen som produseres er den humanistiske etterligning av de eksakte vitenskapene.¹⁹³ Problemet er bare det at man verken kan verifisere eller falsifisere en fortolkning av en tekst. Ingen versjon er mer riktig enn en annen. Man kan ikke snakke om noe paradigmeskifte innen litteraturen eller at en teori tar over for en annen og utradrer den slik man kan innen naturvitenskapene. I estetikken må man forholde seg til helt andre forhold som innebærer for eksempel intuisjon, følsomhet og abstraksjoner.

Dette behovet for formidling fremfor direkte og umiddelbart møte, det kritiske fremfor det kreative, er symptomer på at vi søker et forsvar mot reelle nærvær, mener Steiner.¹⁹⁴ Kritikeren, anmelderen, kommentatoren, sekulariserer skapelsens mysterium og frigjør oss dermed fra den ansvarlige responsen i møte med det primære. Kunstens ontologiske status forsvinner og druknes i den sekundære diskursen. Bare i det primære ligger møte med den andre og overskridelsens element. Vi fjerner oss, ikke bare fra den andre, men også fra oss selv og blir ufrie i det vi ikke lenger konfronteres med skaperverk. Det primære mister sin substans, sin mening og nærvær blir til fravær.

Dagens forhold er de motsatte av den primære byens idealer om umiddelbarhet, personlig involvering og ansvarlighet. Steiner ser en fare for at vi taper vår humanitet til fordel for politisk barbarisme og teknokratisk slaveri hvis vi ikke gjør noe med vårt forhold til, og erfaring med, kunst og det skapende.¹⁹⁵ Steiner fremlegger stikk i strid med trendene i vår tid, et ureduserbart subjekt og dets ansvarliget. *Cortesia*, høflighetsetikk, fremsettes som et hovedpoeng, ikke bare i mellommenneskelige relasjoner, men også i estetikken der det er vanskeligere å få øye på den andre. Den gjør gjenkjennelsen av den andre mulig.

4.3.2 Den andre

Den riktige etikette for hvordan man skal ta i mot *den andre*, har alltid vært sentral lærdom i de fleste kulturer. Det er forsøk på å fortelle og overlevere kunnskap, om hvordan vi mennesker kan bli mottatt på en anstendig måte, uansett status, sosial klasse, kjønn eller

¹⁹² G. Steiner, *Real Presences* (1991) ss. 32-33

¹⁹³ Samme verk s. 36

¹⁹⁴ Samme verk s. 38

¹⁹⁵ Samme verk s. 49

generasjon. Slike seremonielle omgangsformer og konvensjoner er analoge med de mest elementære og grunnleggende forhold i vår tilværelse, fra etikk til metafysikk og teologi.¹⁹⁶

En rekke moderne tenkere har argumentert for en meningsteori basert på bokstavelig åsyn, altså det konkrete ansiktet.¹⁹⁷ Steiner er inne på noe liknende med det han betegner som *den andre*. Språk og kunst eksisterer fordi der er *den andre*.¹⁹⁸ Selv når vi har lange monologer rettet bare mot oss selv, så er mediet for den enetalen det offentlige, felles tale. En søken etter unikhet og absolutt singularitet kan ikke overses, men det kan heller ikke redselen for ensomhet. Slik Steiner ser det er Narsiss det perfekte eksempelet på en som ikke har bruk for kunst, fordi i ham foregår tale i et lukket selv.¹⁹⁹ Filosofer opp igjennom tiden har påkalt sannsynligheten for Gud for å unnslippe den absolutte ensomheten.

Men vi er ikke alene. Fordi vi møtes og konfronteres med andre mennesker, så kommuniserer vi i ord, toner, bilder, kroppsspråk, osv. Meningen er funksjonell i vår erfaring, i møte med den andre. All estetisk, kritisk og hermeneutisk diskurs, er egentlig et forsøk på å klargjøre og artikulere det som skjer og oppstår i det møtet, mener Steiner. De grenseløse variasjoner innen formal artikulering og stilistiske konstruksjoner, er analoge med de grenseløse varierende og forskjellige måtene vi møter den andre.²⁰⁰

Når vi snakker om at kunstnere ikke har fullstendig herredømme over sine egne verkers mening, så er det pga. *annerledesheten (the otherness)*.²⁰¹ I møte med kunsten betrakter og fortolker vi med den følsomhet og kunnskap enhver innehar, og kommer ofte frem til uoverensstemmende tolkninger til det samme verket, akkurat slik som vi kan ha forskjellige oppfatninger av den samme personen. Det er fordi vi, med vår egen frie varen og våre ulike forutsetninger, har støtt inn i forskjellige fasetter i den estetiske formen, mener Steiner.²⁰² I de fleste kulturer har kilden til annerledesheten blitt aktualisert eller gjort metaforisk som transcendent. Det har blitt kalt guddommelig, magisk eller demonisk og alltid blitt tatt for å være et reelt nærvær.²⁰³

Steiner mener at det vanlige nå er å tilskrive det ubevisstheden, som er en sekulær fraserings av begrepet annerledeshet. Underbevisstheden er tilsynelatende en mer rasjonell oversettelse av det som tidligere ble kalt *daimon*²⁰⁴: den maniske, merkelige ånden som taler

¹⁹⁶ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 146

¹⁹⁷ Blant annet M. Buber og E. Levinas, samme sted

¹⁹⁸ Samme verk s. 137

¹⁹⁹ Samme verk s. 138

²⁰⁰ Samme sted

²⁰¹ Samme verk s. 210

²⁰² Samme sted

²⁰³ Samme verk s. 211

²⁰⁴ Samme sted

gjennom en skapers verk. Men det er ikke betegnelsen som er det viktige, men erklæringen og forsikringen om at de er representanter for et agonistisk nærvær, som befinner seg utenfor vårt herredømme, og som har vært tilstede siden prehistoriske hulemalerier. Essensen i dette er tillit.²⁰⁵ Uten å anta og tro på fornemmede sammenhenger mellom *poiesis* og den rest av den første tilblivelsesskapelsen, så kan det ikke være noe forståelig syn på våre indre erfaringer av det estetiske, og da heller ikke av vår ansvarlighet overfor den erfaringen.²⁰⁶

Vårt møte med andre menneskers nærvær og frihet, våre forsøk på å kommunisere med den friheten vil alltid føre til omtrentligheter, sier Steiner. Vi forsøker så godt vi kan å tyde hverandres uttrykksformer, og avansere skritt for skritt mot en større helhetsforståelse. Slik føler vi oss frem, som blinde mus vil noen kanskje hevde, og bruker våre persepsjonsevner for å nærme oss randen av vår bevissthet. Men vi kan aldri oppnå en komplett og identisk forståelse av den andre. Hvis det var slik så ville resepsjonshandlingen være likestilt med den originale uttalelsen eller det originale uttrykket. Heldigvis, kan vi kanskje si, så er ikke det tilfelle. Men faktum er at siden avgrensning og bestemmelse ikke er fullstendig, så er de mobile og selvkorrigerende, og bekrefter både det meningsfulle nærværs autonomi i det poetiske og i vår resepsjons integritet. Dette at det kommer til kort, er en garanti for å erfare *annerledeshet*, friheten til å være eller ikke være, til å tre inn eller avstå fra et møte med den andre. Vi søker imidlertid hele tiden å forstå den andres gester og diskurs, men vi innser at vi alltid vil være utsatt for feilvurderinger og usikkerhet.²⁰⁷ Det viktige påpeker Steiner, er at vi tar den risikoen det er, i å anta at dette nærværet foran oss verken er spøkelsesaktig tomhet eller løgnaktighet²⁰⁸

“Nor, and this is of utmost relevance, does it prompt us to strip it bare, to dissect it in some brutal rhetoric or hermeneutic of total penetration and subjection. Censorship anatomizes and makes naked. Commercialism domesticates, makes piece-work of, as on an assembly line, literature and the arts. There are elements of like violence, though seemingly playful, in structuralism and deconstruction.”²⁰⁹

Det holdes en nødvendig distanse mellom friheter, der hvor man finner *cortesia*, mener Steiner.²¹⁰ Vi innehar en viss reservasjon som vedvarer i relasjonen. Forståelse er alltid midlertidig og krever at man er tålmodig. I ethvert fruktbart møte med form og mening,

²⁰⁵ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 211

²⁰⁶ Samme verk ss. 212-13

²⁰⁷ Samme verk s. 175

²⁰⁸ Samme verk s. 176

²⁰⁹ Samme sted

²¹⁰ Samme sted

er der element av diskresjon, av *bluferdighet*. Det er den forventningsfulle, den som tør å vise tillit og åpner dører som er fri.

Det engelske ordet *apprehension*²¹¹, som vi ikke har noe tilsvarende ord for på norsk, betyr både oppfatningsevne/forståelse og frykt. Steiner mener at kontinuiteten mellom de to, modulasjonen fra den ene til den andre, befinner seg i kjernen av kunst. Seriøs kunst gjør det smertefulle, ustabile og fremmede ved menneskets livssituasjon håndgripelig, slik ingen andre kommunikasjons- og uttrykksformer kan. Bare kunst kan gjøre den umenneskelige annerledesheten i materien til en viss grad tilgjengelig.

I døden er den umedgjørlike konstantheten til den andre gitt sin mest klare konsentrasjon, mener Steiner. Det er dødens faktum, et faktum som er fullstendig immunt mot fornuft, årsak og metafor, og som gjør oss til *gjester*, fremmede i livet her på jorden.²¹² Poesi og kunst forsøker å kommunisere det som ikke er kommuniserbart i vårt møte med døden, og kanskje komme fram til en slags forsoning, hvis vi er heldige. Det er innen estetikken at oppstandelsens metafor kan anes og fornemmes, påpeker Steiner. Det er ikke tilfeldig at den sentrale oppfatningen til kunstneren er at verket vil overleve kunstnerens egen død. Det er det altomfattende alvor og intensitet ved møte med døden, som gir grobunn for estetiske former og konstateringen av livskraft og livsnærvær, som skiller seriøs tenkning og følelse fra det trivielle og opportunistiske.²¹³ ***“It is in the perspective of death – how can we die, how are we able to? – that Western consciousness has spoken, has sung its realizations of love and of caritas. [...] I am arguing that the ‘gravity’ and the ‘constancy’ are, finally, religious. As is the category of meaningfulness.”***²¹⁴

Å forestille seg på nye, fantasifulle måter, å forme noe til et meningsfullt uttrykk er å utprøve dybden i mulighetene til å forstå, og dette er livssubstansen til det etiske, mener Steiner. Vi er *de andre* som den levende meningen i estetikk søker. Det er ved vår evne og kapasitet til å motta eller fornekte, for respons eller å ikke oppfatte, deres og våres nødvendigheter for ekko og nærvær, alt stort sett hviler på. Å tenke på hvorfor kunst eksisterer er å tenke på de forskjellige måtene for inntreden som vi tillater den andre, eller som den innehar i vår individuelle eksistens.²¹⁵

²¹¹ G. Steiner, *Real Presences* (1991) ss. 139-40

²¹² Samme verk s. 140

²¹³ Samme verk s. 141

²¹⁴ Samme verk ss. 224-25

²¹⁵ Samme verk s. 147

4.3.3 Cortesia - høflighetsetikkens fenomenologi

Cortesia er et italiensk ord og betyr ordrett *høflighet, belevnhet* eller *elskverdighet*.²¹⁶ Cortesia er for Steiner, en måte å gi våre møter med den andre, den fremmede, den elskede, den hatete forståelig, artikulert liv. Til syvende og sist åpner den opp muligheten for at også et møte med Gud kan finne sted.²¹⁷ I en rekke kulturer og samfunn henger religiøsitet sammen med den sanne mottakelsen av en gjest. En fremmed som berører våre transcendentale forpliktelser og muligheter.²¹⁸

“[...] I do not quite know how to express a plainly intelligible category in which morality, courtesy, perceptive trust can be seen to be nothing more than the concentrate of common sense.”²¹⁹

Den sunne fornuft er kjernen i Steiners høflighetsetikk, det vi i Norge gjerne kaller bondevett eller folkeskikk. Det er noe så enkelt som en felles plattform for mennesker i møte med hverandre, og mennesker i møte med kunst, men på samme tid er det preget av de intuitive følsomheter og unndragelse fra objektivitet. Dette er basiskunnskap i de fleste kulturer, det er noe vi bare vet, ikke noe vi debatterer eller trenger å artikulere. Det er ting som vi på mange måter tar for gitt, for de er så selvfølgelig. Det har likevel vist seg at disse tingene trenger å bli belyst, igjen og igjen, og at vi må bli påminnet om det. I hvert fall i en tid hvor møte mellom mennesker, preges mer av frykt-siden i *apprehension* enn forståelse. I skrivende stund er det opprør i Paris' forsteder, bombeattentater i Irak, selvmordsbombe i Jordan, osv.

Steiner tar i bruk begrepet *takt*.²²⁰ Vi kjenner godt til begrepet, i konstellasjon med *tone* - hva som er god takt og tone. Hva er så god takt og tone? Det handler om måten vi tillater oss selv å berøre eller ikke, å bli berørt eller ikke, av den andres nærvær. Steiner famler (merkelig nok) etter et godt nok dekkende begrep, som kan kommunisere hans intuisjon om at kommunisering av meningsfull form og vår erfaring, krever en *cortesia* - hjertets, intelligensens og følsomhetens takt.²²¹

Det hele er så rett frem og enkelt, mener Steiner, som det faktum at vi rydder når vi venter gjester, tar frem det fineste serviset og dekker på med større omhu og omtanke. Vi tar på oss rene, pene klær ved større høytideligheter, som bryllup, konfirmasjon eller begravelser. De implisitte impulsene i disse handlingene er nettopp de fylt av lengsel, frykt og forståelse

²¹⁶ *Italiensk blå ordbok* (1999)

²¹⁷ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 148

²¹⁸ Samme verk s.155

²¹⁹ Samme verk s. 148

²²⁰ Samme sted

²²¹ Samme verk s. 149

(*apprehension*), for den andre. Sammen med disse impulsene kommer følelseslivet og tankevirksomheten sammen og hegner om, og åpner opp deres individuelle særegenheter. Steiner mener at disse impulsene kjenner vi som umiddelbare, for de kan verken bli formalisert eller bevist, men de er en del av essensen.²²² Steiner forsøker å formulere mer presist hva det er han sikter til:

“Courtesy of mind’, ‘scruple of perception’, ‘mannerliness of understanding’ are rough approximations. But they are too specialized. Syntax balks at ‘common-sense heart’. What we must focus, with uncompromising clarity, on the text, on the work of art, on the music before us, is an ethic of common sense, a courtesy of the most robust and refined sort”.²²³

Steiner snakker om moralitet, høflighet, tillit, og han kunne helt klart brukt et begrep som *åndelig bluferdighet* (og kanskje er det det han leter etter?). Han mener at det er et moralsk og pragmatisk faktum i den forstand, at det enda ikke finnes et godt nok begrep for sunn fornuft fusjonert med hjertets og værens *cortesia*. Slik som at det skapte kommer forut for resepsjonshandlingen. Det er en kronologi i det, og tiden unnslipper man ikke, uansett hvor mye man forsøker å fragmentere, leke og dekonstruere. Selv om det er innlysende så trenger det å bli formulert eksakt. Konstruksjon kommer før dekonstruksjon.²²⁴

“Temporality is a metaphysically and existentially resistant category. It has been sharply relativized in the world-view of modern science. Time can be bent into contingency and accident.”²²⁵

Kunstverk har vært forsøkt skapt i respons til teoretiske, kritiske og programmatisk forventninger, men normalt har kunstverket presedens. Det er i konteksten, den tid og rom den befinner seg i, at det mest radikalt originale oppstår, og den bestemmer responsen, mener Steiner. Kunstverkene er kilden til alt som kommer i ettertid som respons, men det skiftet som har skjedd, er en bevegelse fra det primære til det sekundære, og er et skifte fra autonomi til avhengighet. I den moderne relativismen har det skjedd utglidninger, forflytninger og utvisking av grenser, og det har skapt en utflytende tilværelse der det primære og det sekundære ikke lenger er klart atskilt.²²⁶

“I have put forward this postulate on grounds of that courtesy of perception which is common sense, which is the tact of intuition, as it were, crystallized. I have made appeal

²²² G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 149

²²³ Samme sted

²²⁴ Samme verk s. 150

²²⁵ Samme sted

²²⁶ Samme sted

*to the self-awareness of ontological and logical dependence or 'secondarity' in even the most anarchic craftsman of echo.*²²⁷

4.4 Løgstrup og Steiner – en sammenfatning

I denne sammenfatningen vil jeg ta utgangspunkt i det jeg synes er de mest sentrale likhetstrekkene mellom Løgstrup og Steiner. Blant annet tanken om *den andre* og *interdependens*. Det begrepet er hentet fra Løgstrup, så det er selvsagt at den tanken kommer klarere frem hos ham, via de spontane livsytringer i sin alminnelighet, og tillit i særdeleshet. Steiner deler den samme oppfatningen av tillit som et grunnleggende forhold mellom oss språkdyr, og til vår språkbaserte tilværelse. Og han mener at språk og kunst eksisterer nettopp fordi der er *den andre*. Alt vi foretar oss impliserer alltid den andre, i lengsel og frykt etter å forstå det fremmede. Så selv om Steiner ikke eksplisitt sier at vi lever i interdependens, så er det den tanken som ligger til grunn for det han sier om tillit, møte med den andre, *cortesia* og sunn fornuft eller *common sense*.

Steiner bruker også begrepet *takt* som jeg tolker som tilnærmet synonymt med sunn fornuft; det er en slags intuitiv følsomhet og erfaringsbasert viten om god, ikke-krenkende menneskelig oppførsel og handlinger, lagret i det store kulturelle fellesskapet, i samsvar med Peirces *common sense*. Men til forskjell fra Peirces epistemologiske forståelse av *common sense*, tillegger Steiner det et etisk perspektiv - *common sense* som en type spontan livsytring. Denne fornuftstenkningen mener jeg henger sammen med Steiners *logos*-tenkning. Dette *logos* forstått som en verdensfornuft, og fornuft som en grunnleggende del av vår tilværelse.

Steiners menneskesyn formidles gjennom hans definisjon av mennesket som språkdyr. Dette er oppfatninger og tanker hentet fra gresk filosofi, og som gjennomsyrrer og ligger til grunn for Steiners redegjørelser av værens og kunstens ontologiske strukturer. Steiner er tilhenger av den klassiske dannelse som en forming og kultivering av hva det vil si og innebærer å være et sant menneske, og slik bevarer vår humanitet. Den greske *paideia*-tanken er sannsynligvis ikke fremmed for ham.

For Steiner er det radikale i estetikken nettopp fokuset på den andre og annerledeshet. *Cortesia* er hans forsøk på å konseptualisere de etiske synspunktene sine. Og ved hjelp av *cortesia* så har vi muligheten til å gi våre møter med den andre artikulert liv. Steiner er opptatt av *hvordan* vi nærmer oss disse møtene, møte mellom mennesker, eller/også møte mellom menneske og kunstverk. Hvis vi klarer å artikulere våre møter og de konfrontasjonene tilværelsen krever av oss, så vil vi kunne få en større forståelse for hva de

²²⁷ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 152

møtene innebærer (møte med kjærlighet, tap, døden, Gud etc.). Disse tilnærmingene til møtene og møtene selv krever en etikk, som han altså baserer på en høflighetsetikk med sunn fornuft som kjerne: På hvilke måter skal vi gå i møte og motta den andre? Steiner er ute etter en god gammeldags etikette og dannelses, som beskytter og bevarer de impliserte fra overtramp og blottstillelse. Dette gjelder ikke bare for våre møter med mennesker, men også for å åpne muligheter for umiddelbare møter med kunst, og møte mellom friheter. Dette er nettopp det Løgstrup også kommer inn på når han påviser nødvendigheten av åndelig bluferdighet, form og konvensjoner.

Åndelig bluferdighet skal slik som takt og sunn fornuft, beskytte oss fra det som kan krenke vår integritet i møte med den andre. Løgstrups bluferdighetstanke er en grunnleggende impuls til nødvendigheten for formidling via form og skikkelse. Formene er uttrykk for etiske normer. Det er fundamentale fenomener i livet som ikke tåler beskuelse og blottstillelse, som for eksempel de spontane livsytringene. Åndelig bluferdighet er vårt skjold mot slik beskuelse og overgrep. Løgstrup dekker en mer grunnleggende impuls med sitt begrep enn hva Steiner klarer med sin takt og sunne fornuft. Løgstrup klargjør presist forholdet og sammenhengen mellom åndelig bluferdighet, behovet for form i menneskelig samvær og form i kunsten. Steiner antyder denne sammenhengen, men klarer ikke å klargjøre og artikulere det på samme måte som Løgstrup.

Løgstrup kunne sagt seg enig med Steiner i hans utlegning om å åpne seg i møte med den andre, men de skiller lag på flere steder i metafysikken (som jeg allerede har vært inne på i kapittel 3). Det både Løgstrup og Steiner vil, er å finne frem til en metode og tilnærming til hvordan vi kan forholde oss til verden, uavhengig om man er for eksempel kristen, jøde eller platoniker. En verden som verken oppleves som en illusjon eller som et tomt og meningsløst sted. Denne verden er vi innfelt i, og vi er på mange måter fullstendig prisgitt universets makter. På mangfoldig vis bærer verden oss gjennom sine etiske og estetiske kvaliteter.²²⁸

Vår tilværelse er bestemt av at vi er avhengige av hverandre, insisterer Løgstrup. Avhengighet gir oss mennesker makt over hverandre slik som i de umiddelbare relasjonene, det vil si der vi lever og møter mennesker ansikt til ansikt som familie, venn, kollega etc.. Ordet makt kan virke litt malplassert i forhold til disse relasjonene, det er nok mer vanlig å bruke ord som innflytelse og påvirkning. Men Løgstrup synes at ordene innflytelse eller påvirkning kan skjule den makten som ligger i nettopp disse ordene.²²⁹ Dette ser vi tydeligere i forhold til tillit. Tilliten er så sentral, ikke bare fordi det er et livsvilkår, men også fordi den

²²⁸ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 9

²²⁹ Samme verk ss. 27-28

viser at vi lever våre liv i avhengighet til hverandre. I tilliten utleverer vi oss selv og legger noe av vårt liv i den andres hender, og forventer at hun eller han tar vare på det. Utleveringen gjør oss sårbare og skaper et maktforhold.

I dette maktforholdet har vi valget mellom å ta vare på den andres liv på en anstendig måte, eller vi kan ødelegge det. Det moralske og etiske spørsmålet ligger i hvordan vi velger å bruke denne makten, sier Løgstrup. Vi kan bruke vår makt til å skape ufrihet eller skape frihet, å fremme og støtte den andre. Frihet og avhengighet henger sammen og er ikke motsetninger slik som mange oppfatter dem. Det er to sider av samme sak. Frihet er ikke synonymt med uavhengighet fra alt og alle. Denne misforståelsen vil Løgstrup oppklare.

Friheten har sine forutsetninger, sosiale, politiske, kulturelle eller historiske betingelser, men det vil alltid dreie seg om konkrete betingelser knyttet til samlivet med andre mennesker. Det at vi er utlevert til hverandre er ikke noe vi kan gjøre noe med, det er noe som ligger utenfor vår makt. Eremitter og einstøinger som velger å trekke seg unna alt samvær, mister også livsmuligheter. Makt er ikke bare en hindring, men også en betingelse for livsutfoldelse. Det gjelder bare å utøve denne makten riktig og med varsom hånd, påpeker Løgstrup. Det er nødvendig å ta vare på og videreutvikle nettopp de betingelsene og den avhengigheten som gjør friheten mulig.²³⁰

Det er nettopp denne friheten også Steiner taler om. Friheten til hver enkelt til å velge å ikke bli berørt eller bli berørt. De originale kunstverkene muliggjør et umiddelbart møte med den andre som er et møte mellom friheter. *Umiddelbarhet* og *formidlet* er termer som brukes av både Steiner og Løgstrup, men vi må ikke sammenblande dem og tro at de henviser til det samme. Steiner bruker termene i forbindelse med at han er bekymret for at mengden av sekundærlitteratur og trivialiteter fjerner oss fra dette møtet og gjør oss ufrie. At det typiske for vår tid er at alt er formidlet, men vi må ikke tolke hans bruk av ordet formidlet slik som Løgstrup bruker det i forhold til åndelig bluferdighet. Det Steiner mener er at vi søker oss bort fra den ansvarlige responsen i møte med den andre, mens Løgstrup taler om den grunnleggende impulsen i skapelse av kunst som væren gitt form og skikkelse, og behovet for form og skikkelse i de mellommenneskelige relasjonene.

Den etiske fordring er ikke bare et krav om å ta vare på den andres liv, sier Løgstrup, men det er også en påminnelse om hvilken makt vi har over hverandre. Det etiske spørsmålet blir nettopp derfor *hvordan* vi bruker denne makten. Å bruke denne makten på en måte som gjør oss i stand til å ta vare på den andre i tillit og omsorg.

²³⁰ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 29

Steiner forsøker å vise en slik metode med *cortesia* og sunn fornuft. Den er en måte å bruke denne makten på, som tar vare på alle involverte parter uten at noen såres eller forulempes. Denne høflighetsetikken, eller resepsjonsetikken, gjør oss i stand til å møte den andre i tillit og diskresjon. Enten vi snakker om hvordan vi mottar eller tar vare på den andres liv når vi konfronteres, så går fordringen ut på det samme. Men det hele betinges av: **“*In short, the movement towards reception and apprehension does embody an initial, fundamental act of trust.*”**²³¹ Risikoen ligger i det at vår tillit kan bli utnyttet eller misbrukt, men den risikoen er vi nødt til å leve med. En tillitshandling som er mer fundamental og aksiomatisk enn noen kontrakt eller pakt med postulatet om det guddommelige. Den ligger til grunn for all mottakelse og inntreden, og for forholdet mellom språk og verden.²³²

Steiner går på mange måter direkte til nødvendigheten av form og konvensjoner i sin analyse, mens Løgstrup bygger sin fenomenologiske analyse “fra bunnen”. Men den etiske fordring ivaretas ved hjelp av form og konvensjoner. Denne viljen til form er essensiell og er også den som gjør oss mennesker til skapende dyr. Kunstverk er på mange måter et konsentrert uttrykk av det møtet som skjer mellom mennesker hver dag. Kunst krever akkurat den samme holdningen og mottagelsen i tillit som vi mennesker. Men i det ligger også en forutsetning av at skaperne av kunstverkene også har vært bevisst sitt ansvar overfor oss tilskuere (som er den andre for kunstnerne), og skapt i tillit og ansvarlighet.

Fordringen om å ta vare på det av et annet menneskes liv som vi holder i våre hender, gjelder ikke minst også i møte med estetikk. Enten som kunstner og skaper eller som tilskuer, leser, lytter, etc.. Etikken er nesten mer prekær i estetikken siden estetikken uttrykk er form i syntese med innhold. Det første stedet vi vil kunne oppdage at det foregår en oppløsning av form og etikk er i kunsten, dermed vet vi at dette vil reflekteres i den generelle samfunnssituasjonen. Det er denne følsomhetens forrang som Løgstrup henviser til når han sier at ingen virksomhet stiller strengere krav enn den kunstneriske.²³³ Jeg mener at mangelen på meningsfull form som dagens kunst preges av, kommer av mangelen på det etiske perspektivet.

Jeg vil avrunde dette kapittelet ved å se på analogiene ved Steiners karakteristikk av den sekundære byen, med Løgstrups kretsende tankefølelser. Mens den primære byen er analog med de spontane livsytringer, i den forstand at det er de som ligger til grunn og utfolder seg som de ideelle skapende og etiske forhold.

²³¹ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 156

²³² Samme verk s. 89

²³³ K.E. Løgstrup, *Kunst og Etik* (1962) s. 13

Den sekundære byens tilstand, på spørsmålet om hva som er kunstens ontologiske status, er en tilstand preget av følgene etter *kunst for kunstens skyld*. *Performancekunst* er symptomatisk for det øyeblikksbaserte, døgnflueaktige. Alt er opplevelses- og følelsesbasert. Å gå i møte med slik kunst er å bli gitt en opplevelse for opplevelsens skyld, det er sentrert rundt hvert enkelte individs opplevelse og meningsoppfatning.

Steiner mener som sagt at vår tid, er dominert av parasittiske og døgnflueaktige fenomener. Dette er resultatet av og uttrykk for en selvdyrkelse, individets autonomi og herredømme - Løgstrups kretsende tankefølelser.²³⁴ Kjennetegnene er at vi kretser om oss selv og våre egne følelser - omgivelsene og de andre havner i skyggen og blir gjort til tilskuere. Dette er ren narsissisme, mener Steiner.²³⁵ Jeg vil påstå at narsissisme er ekvivalent med de kretsende tankefølelser. Det er vi selv som står i sentrum og krever all oppmerksomhet, vi lar oss styre av selvcentrerte følelser. De spontane livsytringene har havnet i bakgrunnen, istedenfor fremmer og dyrker vi våre egne egoer.

Selvcentreringen går hånd i hånd med oppløsningen av form og konvensjoner, dermed også all form for beskyttelse mot det som ikke tåler beskuelse. Vi tror vi er frie, men er i sannhet ufrie. Vi er blottstilt og det skaper et behov for beskyttelse mot reelle nærvær som stiller grunnleggende eksistensielle spørsmål om hvordan vi lever livene våre og at vi skal dø. Et slikt møte vil kunne føre oss til vanskelige og ubehagelige innrømmelser ved oss selv, og som de fleste vil unngå. Den sekundære diskursen forhindrer at vi må forholde oss til de umiddelbare, primære møtene med den andre.

Tilstanden i den primære byen er diametralt motsatt. I denne lignelse er forholdene kjennetegnet ved at de spontane livsytringer får dominere i vår tilværelse og vårt skapende. Tilliten ligger til grunn for all menneskelig aktivitet. Vi fremhever det faktum at vi lever i interdependens, at vi alle er gjensidig avhengige av hverandre. Vi er frie og avhengige vesener. Denne friheten sublimeres i de umiddelbare møtene med den andres frihet. Cortesia eller åndelig bluferdighet gir væren form og skikkelse, og beskytter oss mot krenkelser og mot å bli frarøvet vår frihet. Vi er bevisste den makten vi innehar og som krever at vi alle er ansvarlige, både kreativt og moralsk, og mottar den andre, enten det er et annet menneske eller et kunstverk, med ansvarlig respons. Her er det en perfekt innbyrdes analogi mellom værens ontologi og slik vi lever våre liv i det daglige og i kunsten. Form og skikkelse er like til stede i kunsten som i de mellommenneskelige relasjoner.

²³⁴ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 24

²³⁵ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 143

5 SPRÅK – SKRIFT OG TALE

5.1 *En presentasjon av Steiners (og Løgstrups) filosofiske “motstander” – analytisk filosofi*

I dette kapittelet vil jeg ta for meg Steiners ontologiske språkfilosofi med Løgstrup som utdypende dialogpartner. Men for å få et helhetsbilde og forstå Steiners og Løgstrups språkfilosofiske standpunkt grunnet i fenomenologien, vil jeg først gi en fremstilling av opponenten; *den analytiske filosofien*, og deretter komme inn på *F. Saussures semiotikk*.

Den fenomenologiske og analytiske filosofien har vært to motstridende retninger i moderne filosofi. Den analytiske filosofien dominerte innenfor den engelskspråklige verden i det 20. århundre. Enkelt sagt betyr *analyse* “å dele opp noe i sine konstituerende deler”. Tanken har derfor vært at analytisk filosofi utøver filosofi ved å klargjøre begreper og setningers mening gjennom en form for analyse. Det er imidlertid vanskelig å karakterisere analytisk filosofi nøyaktig. Én karakteristikk er at filosofene forholder seg skeptiske eller avvisende til metafysikk eller metafysisk systembygging. Dette er ikke like fremtredende i dag og har vært i endring de siste tretti årene, men det finnes fortsatt en uvilje mot metafysikk blant enkelte filosofer innenfor ulike varianter av såkalt antirealisme, hvor det har vært en tendens til å redusere metafysikk og ontologi til epistemologi.²³⁶

Én annen karakteristikk som gjerne trekkes frem, er den analytiske filosofiens konsentrasjon om en viss filosofisk metode. Tanken har vært at filosofiske problemer kan løses eller oppløses ved bruk av begrepsanalyse. Det er språket eller språkbruken som får oppmerksomhet. De tradisjonelle filosofiske problemene tenkes å være problemer som bunner i uriktig språkbruk, og gjennom dette narres vi. Gjennom begrepsanalyse skulle man kunne nå frem til det egentlige og underliggende problem og slik løse floken.²³⁷

Én tredje karakteristikk er at analytiske filosofer gjerne vektlegger empirisk belegg. Det vil si at erfaringen spiller en avgjørende rolle for filosofisk refleksjon. Tendensen har vært at når det foreligger troverdige observasjoner som taler imot en filosofisk teori eller synsmåte, har dette blitt vektlagt. Det har så ført til justeringer eller forkastelse av teorien eller synsmåten. Her ser vi en parallell til empirisk vitenskap.²³⁸

B. Russel kombinerte begrepsanalyse med empiri, og hans elev *L. Wittgenstein* kom med viktige bidrag til slike synspunkter. Selv om Wittgenstein aldri selv regnet seg som logisk positivist, fikk hans filosofi stor innflytelse på *Wienerkretsen* og den logiske

²³⁶ R.H. Vaags, *Filosofiens hovedspørsmål* (2004) ss. 90-91

²³⁷ Samme verk s. 91

²³⁸ Samme verk s. 92

positivismen på 1920- og 30-tallet. Logisk positivisme eller logisk empirisme, betegner en filosofisk retning hvor det ble hevdet at det kun finnes to typer meningsfulle setninger: På den ene siden finnes *analytiske setninger*, det vil si setninger som er sanne eller usanne i kraft av begrepsmessige forhold (eks. “Alle ungarer er ugifte”). På den andre siden finnes *syntetiske setninger*, det vil si setninger som er sanne eller usanne i kraft av faktiske forhold (eks. “Alle ungarer spiser frokost alene”). Grunnen til at meningsfullhet bare ble knyttet til disse setningene, var at logiske positivister satte opp et kriterium på mening som henviste til *verifikasjons- eller falsifikasjonsmetode*. Setninger som for eksempel fantes innenfor poesi, etikk eller religion, oppfylte ikke dette kriteriet og var derfor meningsløsheter.²³⁹

Før vi kan se på Steiners motforestillinger spesielt mot den logisk-empiriske retningen, må vi se på den semiotiske tradisjonen grunnlagt av *F. Saussure* og hans oppgjør med filologien.

5.1.1 F. Saussure - tegnet som binært og arbitrært – filologisk oppgjør

F. Saussure er den moderne lingvistikken eller den strukturalistiske språkvitenskapens grunnlegger. Saussure bygger på en lingvistisk tradisjon og er interessert i verbalspråket. Han så språket som et tegnsystem og utformet en semiotikk der utgangspunktet hans var at han forsto tegnet som *arbitrært*. Tegnet er en union mellom det Saussure kalte for *signifiant* som er formen, og *signifié* som er ideen eller betydningen. Selv om vi kan tale om disse to komponentene som separate enheter, så eksisterer de bare som tegnets komponenter.²⁴⁰ La oss se nærmere på hvordan Saussure tenker tegn.

Tegnet er arbitrært. Med dette mener Saussure å si at sammensetningen av *signifiant* og *signifié* er tilfeldig. Det finnes ingen selvfølgelig sammenheng mellom dem. Signifiant *hest* som alle som kan norsk vet hva refererer til, kunne like gjerne ha vært et annet ord som *horse* eller *cavallo*. De ulike *signifiant* demonstrerer den tilfeldige sammensetningen til det som er et pelskledd dyr på fire bein med hover, som vrinsker, etc.. Dette vil si at i alle språk utgjør arbitrære tegn de grunnleggende elementene, men det er viktig å huske på at hvert språk artikulere og organiserer verden forskjellig. Språk artikulere ikke bare eksisterende kategorier og konsepter, men skaper sine egne. Det at *signifié* ikke er pre-eksisterende konsepter, men foranderlige og kontingente, både fra språk til språk og over tid, betyr at det ikke finnes noen definert meningsstørrelse, som konseptet må forholde seg til eller innenfor.

²³⁹ R.H. Vaags, *Filosofiens hovedspørsmål* (2004) ss. 92-93

²⁴⁰ J. Culler, *Saussure* (1979) ss. 18-19

Dette fører til at Saussure konkluderer med at tegnet, *signifiant* og *signifié* er *relasjonelle* eller *differerende størrelser*.²⁴¹

Det arbitrære tegnet leder videre til en distinksjon mellom *langue* og *parole*.²⁴² Tegnets tilfeldighet gjorde det nødvendig for Saussure å skille mellom systemet og talehandlingen. Dette pga. at han fikk problemer med å identifisere og definere tegnene siden de er relasjonelle og differerende. Hvis man skulle kunne foreta en definering eller identifisering, så måtte man se på det systemet av relasjoner og distinksjoner som tegnene oppstod i. Han isolerte dermed de faktiske formene som konstituerer tegnene, fra de varierende substansene som tegnene manifesterer seg i.²⁴³ Dette formsystemet er *la langue*, altså selve språksystemet, mens *parole* er den konkrete talen, talehandlingen som muliggjøres av språksystemet. Saussure mente at med denne distinksjonen separerte han det som var betinget av det sosiale fra det individuelle, og det som var essensielt fra det som var tilfeldig. Hvis vi satte i gang å skulle undersøke alt som relaterte til talefenomenet, så ville vi få store vanskeligheter med å skille det relevante fra det urelevante. Saussure mente at hvis vi konsentrerte oss om *la langue*, så ville forskjellige aspekter ved språk og tale falle på plass i eller rundt systemet. Dette gav lingvistene et avgrenset objekt for nærmere undersøkelser, og en klarere forestilling av hva de holdt på med.

Saussure skiller også mellom det *synkrone* og *diakrone*, og det er her Saussures oppgjør med den tradisjonelle filologien kommer tydeligst til uttrykk. Han hevder med ettertrykk at språket må studeres som et synkront system, det vil si en undersøkelse av språket som system i den form det hadde på et gitt tidspunkt i historien, og ikke som ord eller lydsammensetninger som forandrer seg diakront gjennom historien. Dette betyr ikke at Saussure benekter at språket er historisk og foranderlig, i stadig utvikling, men det han vil til livs, er sammenblandingen av diakrone og synkrone perspektiver.²⁴⁴

Saussures oppgjør med filologien kan oppsummeres i fire påstander: 1. Språkets primære form er *talen*, ikke *skriften*; 2. språket må studeres som et system, som *langue*, ikke som individuelt uttrykk, som *parole*; 3. språksystemet fungerer *produktivt* og *konstitutivt* for hvordan vi oppfatter virkeligheten; 4. språket som system av forskjeller med nødvendighet må studeres *synkront*, ikke *diakront*.²⁴⁵

²⁴¹ J. Culler, *Saussure* (1979) ss. 20-23

²⁴² Samme verk s. 29

²⁴³ Samme verk s. 34

²⁴⁴ H. Jordheim, *Lesningens vitenskap* (2001) s. 92

²⁴⁵ Samme verk, s. 93

Tradisjonen etter Saussure mener Steiner, er preget av at skillelinjen mellom den moderne språkfilosofien, med blant annet *Wittgenstein, Frege, Quine* og deres logisk-empiriske undersøkelser i språkets natur, og den moderne, strukturelle lingvistikken er uthvasket. Logikeren og lingvisten, epistemologikeren og grammatikeren, arbeider tett i gjensidig forståelse og utveksling.²⁴⁶ Den systematiske språkmodellen som Saussure grunnla, ble den dominerende, og har ekspandert til også å ville formalisere mening. Steiner har store motforestillinger mot denne sammenblanding, den ene årsaken er nettopp den at estetisk erkjennelse blir sett på som meningsløs. Steiner mener at denne systematiske språkmodellen kolliderer med det han kaller *filologi*.²⁴⁷

Steiner er tilhenger av klassisk filologi, noe som kommer tydelig frem i hans logosforståelse av verden og tegnforståelse. Han forholder seg primært til tekster (i kontrast til Løgstrup som forholder seg til dagligtalen), og hva som ligger til grunn for en god lesning og fortolkning i møte med disse tekstene. Den klassiske filologien ble lagt øde med den lingvistiske vending, eller som Steiner betegner det, bruddet med Logos. Etter dette bruddet har filologien blitt erobret av retninger som strukturalismen og poststrukturalismen, hvor vi finner blant annet *Paul de Man*. Tanken om dekonstruktiv teori som en renessanse for filologien ble med ettertrykk lansert i de Mans artikkel "*The Return to Philology*" (1982), som bygde videre på Saussures filologiske oppgjør, men også hans intensjon om å åpne muligheten for en ny filologi. Der mente de Man at filologien hadde gjenoppstått som strukturalistisk eller dekonstruktiv teori.²⁴⁸ Det er to ting som peker på dette mener *H. Jordheim*: Det ene er vektleggingen på språket som et selvstendig objekt for erkjennelse, uavhengig av hva det forteller om eller hvem som snakker; det andre er forestillingen om at denne formen for teoretisering skal ha gyldighet for arbeidet med alle slags tekster, uavhengig av hvilken faglig kontekst de ellers befinner seg i.²⁴⁹

Denne formen for filologi opponerer Steiner sterkt i mot. Steiner mener at språket ikke må isoleres til en autonom og lukket erkjennelsesverden uten noen forbindelse med utenomverdenen, og han er i mot den type teoretisering som strukturalismen foretar, eller som han selv sier: "***What I now want to show is that the extension of this imperial modell to the interpretation and judgement of literature, music and the arts, is factitious. Here the concept of theory and the theoretical, in any responsible sense, is either a self-flattering***

²⁴⁶ G. Steiner, *Real Presences* (1991) ss. 104-5

²⁴⁷ Samme verk s. 155

²⁴⁸ H. Jordheim, *Lesningens vitenskap* (2001) s. 96

²⁴⁹ Samme sted

*delusion or a misappropriation from the domain of the sciences. It represents a basic confusion, an “error of categories” as it is called in classical logic and metaphysics.*²⁵⁰

Det som kan eksemplifisere best hvilken oppfatning Steiner har om språket, tegn, tekst, lesning og fortolkning, og med filologi som en slags fellesbetegnelse for alle disse tingene, er hans syn på språk som skapende. Bibelens skapelsesberetning er begivenhet eller handling i ren form. Før skapelsen, før Gud ytret skaperordene, fantes det ingenting – etterpå finnes det himmel og jord, vann, fugler, dyr og mennesker. Det er språket som har *hendt* – språkhandling – som har *inntruffet*, som en kosmologisk begivenhet, som en guddommelig handling. For at skapelsen skal bli forståelig, må språket kunne *skape, virke*, ha konsekvenser for historiens forløp – det må være en *kraft*. Det er ikke nok å forstå det som en nøytral og gjennomsiktig avbildning av en stabil og ordnet virkelighet – man må også forstå hvordan det bidrar til å ordne eller til å forandre denne virkeligheten.²⁵¹

Språket og tekst virker i historien. Historie er på samme tid *betingelse for og resultat* av det filologiske arbeid. Som begivenhet eller som handling er språket forankret i en konkret historisk situasjon. Ordene – formidlet som skrift – henter sin utsigelseskraft fra den begivenhet eller den handling de opprinnelig var en del av. Som følge av dette kan heller ikke lesningen bli stående ved ordet eller meningen, men må gå videre for å erkjenne hvordan ordene *virket*, hva de *gjorde* som del av en historisk virkelighet.²⁵² Å lese innebærer å utsette seg for språkets historisitet, å ta innover seg forståelsen av at den tekst vi har foran oss, taler til oss, fra en tid som er helt forskjellig fra vår egen.²⁵³

Dermed må språk og virkelighet knyttes sammen for at begge delene skal ha mening nettopp fordi de er så tett sammenvevd. Filologi og språk er essensielle strukturer i vår tilværelse, noe som for eksempel jødedommen alltid har fremmet. Væren er språkhandling slik som i skapelsen hvor noe blir til ved ordets kraft og handling, virkeligheten og språket betinger hverandre gjensidig. Steiner befinner seg dermed i en virkelighet som ikke kan ha mening uten språkets skapende kraft som virker i historien og i væren. Språkets skapende kraft betinges igjen av en guddommelig instans. ***“The conjecture is that ‘God’ is, not because our grammar is outworn; but that grammar lives and generates worlds because there is the wager on God.”***²⁵⁴

²⁵⁰ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 72

²⁵¹ H. Jordheim, *Lesningens vitenskap* (2001) ss. 14-15

²⁵² Samme verk s. 16

²⁵³ Samme verk s. 17

²⁵⁴ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 4

5.2 Løgstrups skille mellom språk og tale

Vi må skjelne mellom språk og tale²⁵⁵ (*langue* og *parole*) sier Løgstrup, men ikke for å sette tegn inn i et system for deretter å lettere kunne analysere de, slik Saussures formål var med skillet mellom det synkrone og diakrone, men for å forstå forholdet mellom språkssystemet og vår anvendelse av det. Det meste av tale springer ut av vår tilværelse i dens historie, sier Løgstrup, og handler om vår tilværelse i historien. Utsagnets mening er en tydning av det som historisk er til og går for seg.²⁵⁶

Språket er allestedsnærværende, det er eiet av alle og ingen, mener Løgstrup. Språket blir overlevert fra generasjon til generasjon. Språket er med på å forme og skape folket som bruker det. Det gir oss adgang til å forstå alt som er til og går for seg, våre omgivelser og vårt eget liv. Språket åpner opp for oss, den verden og tilværelse vi har sammen. Den åpenhet befinner vi oss i når vi taler, og den aktualiseres av talen. I talen får den åpenhet - livsytringen *talens åpenhet* - dens etiske karakter.²⁵⁷ Det eiendommelige med språket er at språket undersøkes med språket, talen undersøkes med talen. Språkundervisning betinger at deltakerne allerede kan språket. Det som det undervises *i*, er det som det undervises *med*.²⁵⁸

Dette gjør at talen om mening, har mening slik vi opplever språket og bruker den i vårt daglige liv, og det er *det dagligdagse språket* Løgstrup fokuserer på. Hvis språket ikke var innfelt i vår tilværelse med forbindelse til verden og de andre, så ville ikke vi mennesker kunne ha levd livene våre slik vi gjør i fellesskap. Hvis språket ikke har en forbindelse og knytter oss til verden og hverandre, så forsvinner poenget med språk. Løgstrup mener at vår tilværelse har blitt invadert av vitenskapen og dens metoder, metoder som er fullt legitime innen vitenskapen, men i det de også anvendes på det dagligdagse språket, går det galt. Han mener at språket har blitt stykket opp; ord oppfattes som tilhørende bestemte regioner, og kravet om entydighet reduserer det dagligdagse språkets uendelige muligheter for nyansering.²⁵⁹

Det vitenskapelige språket formulerer dets egen systematisering av det området som er lagt til grunn for vitenskapens undersøkelser. Formulering og systematisering sammenfaller. Det vitenskapelige språk har ikke en egen og selvstendig tilværelse ved siden av eller før den erkjennelse det formulerer. Ny erkjennelse som fører til ny formulering, endrer det derfor. Det naturlige språk er ikke gitt noen formulering eller systematisering av verden. Ny

²⁵⁵ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægns* (1976) s. 40

²⁵⁶ Samme verk s. 58

²⁵⁷ K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse* (1984) ss. 107-8

²⁵⁸ Samme verk s. 105

²⁵⁹ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægns* (1976) s. 108

erkjennelse i ny formulering følger på ny erkjennelse i ny formulering uten å endre dagligspråket, påpeker Løgstrup. Der er ingen rammer eller begrensninger for hva som kan rommes i det historisk fødte språk. Alt kan sies!²⁶⁰

Dagligspråket har sin egen struktur som er gjenstand for undersøkelser fra språkvitenskapens side. Uten en immanent struktur, normer og konvensjoner, så kan det ikke oppstå ordbetydning eller setningsmening, og mulighetene for betydning og mening er ubegrenset. Språkets normer og konvensjoner manifesterer seg i grammatikken, mens erkjennelser, innsikter og drømmer som vi genererer ved hjelp av grammatikken er uoverskuelige. De forskjellige språks ord på forskjellige objekter har ikke noe å si for vår sansning eller de erfaringer vi gjør av de samme tingene, mener Løgstrup. Språkets sikte legger ikke bånd på vår sansning eller erfaring.²⁶¹

Språk er også henvisning og henvendelse sier Løgstrup, eller i filosofisk terminologi; *semantisk funksjon* og *pragmatisk funksjon*. Henvisning tar vi i bruk når vi belyser og undersøker et emne. Henvendelse tar vi i bruk når vi meddeler oss til hverandre og søker å påvirke hverandre.²⁶² For eksempel har den strukturelle lingvistikken ikke villet gå i lag med overveielse og undersøkelse av språk, uten å ha foretatt et valg forut mellom de forskjellige formål, som språket kan tjene og avlegge regnskap om hvorfor de har valgt akkurat de formål. Dette er greit nok, mener Løgstrup, men fatalt går det når de føyer til og hevder, at på annen måte har vi ikke tilgang til språket, når vi vil undersøke og overveie det. Da ignorerer de det avgjørende funderings- og rangforhold, som innebærer at språket som instrument, og som ligger foran oss, er fundert i språket vi har bak oss. Bakom språket kan vi aldri komme, vi er innvånere i det. Det er feil å tro at vi kan komme bakom språket med de formål vi har for vår bruk av det, mener Løgstrup.²⁶³

Løgstrup påpeker at språket arbeider med talen som en anonym makt i den. Ord og vendinger innfinner seg av seg selv, og gir talen den flukt og fart som er så karakteristisk for den. Vanligvis oppholder vi oss ikke ved ordene, men ved meningen. Vi lytter alltid etter meningen derfor skjønner vi også en person som snakker språket gebrokkent og oppstykket. Det er forskjell på hvor flinke vi mennesker er til å ordlegge oss og hvor hurtig talen kommer, men det er bare gradsforskjell. Spontanitet har talen alltid, og viser at språket ikke bare er et instrument, men også er makt, som vi er innvånere i og har i ryggen.²⁶⁴

²⁶⁰ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægns* (1976) ss. 35-36

²⁶¹ Samme verk s. 35

²⁶² K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse* (1984) s. 109

²⁶³ Samme sted

²⁶⁴ Samme verk ss. 108-09

5.3 Språket som oversettelse og kontekstbundet

Steiner hevder at en studie av oversettelse er en studie i språk.²⁶⁵ En hver kommunikasjonsmodell er samtidig en oversettelsesmodell.²⁶⁶ Enten skjer det en *vertikal* eller *horisontal* overføring av betydning. Med dette henviser Steiner til Saussures *synkrone* og *diakrone* studier av språk. Som nevnt tidligere tar det synkrone eller vertikale språkstudiet for seg det lingvistiske systemet i en partikulær tilstand, uten referanse til temporalitet, mens det diakrone ser på språkets utvikling over tid.²⁶⁷

Kontekst er alltid dialektisk, mener Steiner, slik man har illustrert det med den hermeneutiske sirkel.²⁶⁸ Det vi leser blir påvirket og modifisert av tekstens eller objektets kommuniserende nærvær, og omvendt. Semantiske og estetiske fenomener kan selv utgjøre konteksten. Bøker kan endre våre oppfatninger og vårt syn som vi har på omgivelsene og våre liv.²⁶⁹ Så langt som vi er mottagelige for *poiesis*, så er vi åpne for radikale inngrep og transformasjoner. At estetikken utløser transformerende prosesser fremstår som ganske banalt og innlysende, men allikevel er det vanskelig tilgjengelig for analyse. Beviset for at det gjør det, finner vi i sensuren, hos bokbrennere og pornografer. Bøker brenner lenge før og etter at de faktisk blir brent.²⁷⁰

Grunnen til at Steiner mener at oversettelse (hermeneutikk) er nødvendig for språk, er det mangfoldet av språk som finnes og de grenseløse meningsmuligheter, som endrer seg over tid, og fra person til person. Uansett hvor obskur, privat, kodifisert, idiolektisk, dialektisk eller autistisk språk og tale er, så benytter de seg av den samme, universelle og offentlig tilgjengelige formen for kommunikasjon. Ingen historisk epoke er identisk lik med en annen når det gjelder ord eller syntaks, for å henvise til de samme tingene. Hvert menneske tar bruk av to kilder, hevder Steiner: Den samtidige språkformen der den personen befinner seg i tid og sted, og et privat ordforråd. Det private gjenspeiler at en *språkhandling*, en kommuniserende gest, alltid hviler i det private, og ut i fra det holdepunktet forsøker å forstå definisjonene, konnotasjonene og de semantiske bevegelsene i den samtidige felles diskursen. Et fellesskaps språk, innen en familie, et tettsteds, en bys eller et lands, er en uuttømmelig kilde for ulike språkvariasjoner og personlige meninger, uansett hvor uniform dets sosiale kontur fremstår.

²⁶⁵ G. Steiner, *A Reader* (1984) s. 384

²⁶⁶ Samme verk s. 382

²⁶⁷ J. Culler, *Saussure* (1979) s. 35

²⁶⁸ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 163

²⁶⁹ Samme sted

²⁷⁰ Samme verk s. 144

Uansett hvor mange ulike dialekter eller idiolekter som eksisterer, så kommer vi ikke utenom det faktum at vi snakker for å kommunisere. Men også for å skjule eller la noe ligge uttalt. Menneskers muligheter til å misinformere via regelrett lyving til stillhet, hører også til det å kommunisere. Dette mener Steiner kommer av at denne muligheten er basert på diskursens dualistiske struktur: Vår utvendige tale har “bakom” eller “under” en understrøm av artikulert bevissthet.²⁷¹ Disse to talestrømmene er bare delvis kongruente i majoriteten av konvensjonelle og sosiale utvekslinger.

Et menneske utfører en oversettelse i ordets fulle mening, når han eller hun kommuniserer med et annet menneske. Tid, distanse, ulikheter i referanse gjør denne kommunikasjonen mer eller mindre vanskelig, uansett om de snakker samme språk eller ikke, oversettelse må til. Her er Steiner helt i tråd med de hermeneutiske filosofene som for eksempel *H-G. Gadamer*.

Gadamer starter første del av “*Truth and Method*” (1996) med å ta for seg opplevelsen av kunsten, og hvordan forståelsen der alltid trosser og overskrider subjektets metodiske kontroll for erkjennelse. Det avgjørende i humanvitenskapenes arbeider er ikke en metode, men begreper som *takt, dannelse og smak*²⁷².

Hermeneutisk befinner vi oss i arven etter *Schleiermacher* og hans berømte utsagn om at leseren kan ha en større forståelse av en tekst enn dens forfatter. Dette er fundamentalt for den moderne hermeneutikken, men blir undergravet av dekonstruksjonen, mener Steiner. Dekonstruksjonen har påvist den sirkulære bevegelsen, hvor verken forfatterens eller leserens intensjoner eller gjenfortolkninger har stabil eller endelig status. Steiner ser kritisk på at denne mangfoldigheten og ubestemmeligheten blir oppfattet som metaforiske modeller for toleranse. Denne diskursen mistenker alt som lukter av absoluttheter og dogmer, idealet er avslappet ironi og liberalitet.²⁷³

Semiotikken fører Steiner inn i kravet om oversettelse og hermeneutikk. Oversettelse innebærer kompliserte øvelser i å motta og utøve gjestfrihet mellom det ene språket til det andre. En god translatør er ekvivalent med den perfekte vert, mener Steiner. Oversetteren/verten må analysere forholdene for forståelighet og bevissthet mellom egoet og den andre, den ene og de mange. En god oversettelse bærer i seg etiske aspekter som Steiner gjør rede for i det han kaller for *filologisk resepsjon*. Steiner mener at all seriøs litterær,

²⁷¹ G. Steiner, *A Reader* (1984) s. 382

²⁷² “Hermeneutik, En antologi om forståelse” red. J. Gulddal og M. Møller (1999) s. 34

²⁷³ G. Steiner, *Real Presences* (1991) ss. 173-74

hermeneutisk og filosofisk kritikk springer ut av “[...] ‘a debt of love’.”²⁷⁴ Dette sammenfaller med Augustin som mente at vi skylder å elske det vi vil forstå. Det avdekker filologiens sanne betydning, nemlig *kjærlighet til ordet*, basert på høflighetsetikken, *cortesia*.²⁷⁵

5.3.1 Filologisk resepsjon

Steiner vil illustrere hvordan vi kan foreta en såkalt filologisk tilnærming i vårt møte med, først og fremst tekst, men kan også overføres til andre kunst- og uttrykksformer.²⁷⁶ Han bygger filologien på høflighetens disipliner, *cortesia*. For når vi står ansikt til ansikt med et kunstverk eller en tekst, så søker vi å forstå og høre dens “språk”. På samme måte vil vi innstille oss og vende oss mot en fremmed som kommer mot oss. I denne bestrebelsen ligger det et grunnleggende håp og en meningsforventning, som er elementær for vår tilværelse. En tro på at forståelighet er tenkelig og virkelig. En slik antagelse er selvsagt alltid mulig å benekte og ikke tro på.²⁷⁷

Alle kulturer med respekt for seg selv har en hovedfortelling som er grunnleggende for kulturens autenticitet og identitet, mener Steiner. I den vestlige kulturen finnes det verk som over tid har blitt universelle og som er inngrodd i vår diskurs. Man kan nesten ikke forestille seg hvordan det kulturelle terrenget ville ha sett ut uten *Homer*, *Shakespeare*, *Dante* eller *Goethe*. Deres skaperverk artikulere muligheter for væren, og effekten av deres verk kan ha konkrete omkalfatrende konsekvenser for dem som leser dem (bare ta Goethes *Werters lidelser*).

Steiner mener at hvis disse hadde blitt fjernet fra den klassiske, vestlige kanon, hadde vi vært fattigere som mennesker og hatt en fattigere diskurs.²⁷⁸ Disse verkene er blitt til i sin bestemte kontekst, med sine bestemte sosiale koder og historikk. Ett og samme ord brukt hos for eksempel Dante og Goethe, kan ha helt forskjellig innhold, klang, farge, betydning, etc.. Disse nyanseringene og kontekstuelle bestemmelser krever en følsomhet og en etikk, som vi må være bevisst i våre lesninger. Steiner deler det opp i tre stadier. Det første stadiet er det leksikalske, det andre det syntaktiske og det tredje det semantiske.

²⁷⁴ G. Steiner, *A Reader* (1984) s. 7

²⁷⁵ se A. Jacobs, *A Theology of Reading, The Hermeneutics of Love* (2001) Westview Press

²⁷⁶ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 155

²⁷⁷ Samme verk s. 156

²⁷⁸ Samme verk s. 63

✓ *Det leksikalske*

Første nivå i den filologiske resepsjonen går på den minste, men også mest fundamentale byggekloss i språket, nemlig ordet. Dette er det Steiner kaller *det leksikalske cortesia*, som gjør oss til innehavere i de store encyklopediene, ordbøkene. Det leksikalske gjør ulike terminologiske områder som den juridiske, militære, botaniske og håndverkets vokabular forståelig. Det gjør oss i stand til å høre historiens kontinuitet og endringer i ordet. De som driver med språk og musikk har oppdaget at det er store likheter mellom dem. Det krever en musikalitet for å kunne høre og oppfatte melodien i ordet, som spilles på tidens og strukturens strenger. Vi kan gradvis utvikle denne evnen og høyne standarden på resepsjonen. Via leksikalsk takt kan leseren/lytteren briljere mellom tyngden, lagene, bredden og følelsen av det samme ordet, men som allikevel ikke er det samme ordet, i ulike tekster, hos forskjellige forfattere. Ordene blir farget av ikke bare forfatteren og forfatterens samtid, men også av de konkrete omkringliggende ord og hvilke ord som står i forhold til hverandre.²⁷⁹

✓ *Det syntaktiske*

Det andre stadiet, mener Steiner, krever en nøyaktig sensitivitet i forhold til syntaks, til grammatikken, som fungerer som det sammenbindende elementet i artikulerte former. Det er gjennom grammatikk at mening blir til, og trer inn i lyset av et ansvarlig nærvær. Noen lingvister forsøker å plassere syntaksens karakteristiske trekk på et nivå sammenlignet med DNAets sekvenser, regler og tegnsetting. Men hvis forsøket er å universelt begrense reglene for syntaksens tilblivelse, så er det en umulig oppgave siden det som konstruerer språk forandrer seg historisk, påpeker Steiner.²⁸⁰

“The ways in which different tongues map and segment the phenomenal, the ways in which they situate experiences in time and space – the tenses, the moods of the verb – are direct grammatical options and performative acts. They differ fundamentally as between cultures and epochs.”²⁸¹

Den ideelle grammatikeren for Steiner, er den som hører og føler meningens mening under huden. Denne følsomheten, mener han, har vi til en stor grad mistet. I middelalderen oppfattet man den menneskelige følelse for tid og identitet som rotfestet i grammatikken. Vår verden ble sett på som en grammatikalsk konstruksjon, i harmoni med enten materiell sannhet eller med forholdene i vårt sinn, eller med begge deler. I dag fremstår dette som fremmed og fjernt, og slik jeg forstår Steiner så er nok denne skolastiske viljen til å bygge en

²⁷⁹ G. Steiner, *Real Presences* (1991) ss. 157-58

²⁸⁰ Samme verk s. 158

²⁸¹ Samme sted

grammatikalsk overbygning, like død, naken og sårbar som skjelettene etter utdødde dinosaurer. Men kjensgjerningen er, påpeker Steiner, at på veien bort fra middelalderens oppbyggelige, grammatikalske konstruksjoner, så har vi beveget oss inn i et terreng, hvor vi ikke lenger behersker verken enkel setningsanalyse eller talens mange deler og funksjoner, som for eksempel retorikk.²⁸²

Retorikk kan lade et utsagn og gi de leksikalske og grammatikalske enhetene betydningsfull effekt. Evnen til å motta og gå i møte med den andre, gi de en sann velkomst og åpne opp sine følelsesmessige og forståelsesfulle rom, krever at man igjen er i stand til å høre grammatikk som *musikk*. En grammatikalsk forståelse byr på den fineste oppmerksomhet og følsomhet for tonaliteten i språket.²⁸³

Jeg synes det er påfallende at mangelen på retorisk kunnskap hos massene slik Steiner påpeker, og gjennomslagskraften til den enkle, men svært effektive retorikken vi ser i det politiske verdenssamfunnet, beveger seg parallelt i vår tid. Den rådende retorikken i den vestlige verden er den amerikanske. En gjenopplivning av kunnskap rundt språkets oppbygning og retorikkens kraft og virkemidler, kan kanskje få bukt med den amerikanske, forenkende, fordummende, fragmenterte, svart-hvitt-retorikken.

✓ *Det semantiske*

Det tredje nivået er semantikk. Det er meningsdimensjonen i alle leksikalske, grammatikalske og formale midler, sier Steiner. Men mening må alltid ses i forhold til konteksten og helheten som for eksempel en tekstplassasje befinner seg i. Den vil befinne seg i en dialog med den omkringliggende verden, det forutgående og det som skal komme. Vår forståelseshorisont, måtene vi plasserer tekstens eller kunstverkets fortidighet i referanse til oss selv, vår viljestyrte eller tvungne opphevelse av denne fortidigheten under press fra en insisterende umiddelbarhet, konstituerer de dynamiske uuttalte erfaringer om mening.²⁸⁴

En god lesning som tilsvarer en lesning i frihet, mener Steiner, vil alltid være *tidløs*. Det vil si at våre anstrengelser for å ønske velkommen, våre avhør, vil alltid finne sted *nå*, i et nærværs nåtidighet, men denne umiddelbarhet vil samtidig alltid være historisk informert. Vi vet at i møte med det som taler ut fra fortiden besitter idiomer, konvensjoner, konnotasjoner, assosiasjoner og referanser som vi ikke kjenner til. De må læres om igjen og derfor søker vi å

²⁸² G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 160

²⁸³ Samme verk ss. 159-60

²⁸⁴ Samme verk s. 166

finne ut av så mye som overhodet mulig rundt de politiske, sosiale og tekniske omstendigheter som var samtidige med den aktuelle teksten.²⁸⁵

“The circles of informing context spread concentrically to the unbounded. There is a sense, perfectly concrete, in which an exhaustive, a tautological analysis and understanding of any semantic or semiotic act would be an analysis and understanding of the sum total of being itself.”²⁸⁶

Steiner knytter det språklige og værens eksistens tett sammen. Men slik vi aldri kan vite fullstendig alt om den andre uansett hvor dyp tillit og kjennskap vi har til den, slik kan vi aldri få en uttømmende, total forståelse for verken oss selv eller vår tilværelse.²⁸⁷ Det betyr allikevel ikke at forståelighet er arbitrær eller selvutslettende, påpeker Steiner. Forstå kan vi, *stykkevis og delt*, selv om mening har en noe tildekket natur.

Steiner mener at filologien har en tendens til å søke tilflukt i det biografiske og intensjonene til skaperen. Dette er et minefelt hvor man må trå varsomt og klokt. Intuisjonen og fornuften sier oss at det må være en forbindelse mellom skaperen og det skapte, men forestillinger om kausalitet i estetikken er ikke mulig.²⁸⁸

Å nekte å ta med i betraktning noe som har med en kunstners liv og levnet å gjøre, er ikke noe annet enn pretensiøs tro, mener Steiner. Slik kunnskap kan ikke annet enn å være til hjelp. Det trenger ikke å berøre umiddelbarhetene i vår relasjon eller respons til verket selv. Hvis slik informasjon brukes med sunn fornuft, kan slik kunnskap komplisere og berike møtene og bekjentskapene, akkurat slik som når vi går i dialog med et menneske og får et dypere og mer nyansert kjennskap.²⁸⁹ Det dreier seg om *cortesia*. Slik det kommer til uttrykk i Steiners etymologiske understreking av ordet filologi som kjærlighet til ordet. Det greske *philia* kan i tillegg til kjærlighet bli forstått som *hengivenhet*, *respekt* eller *nærhet* som beskrivelser av det forhold filologien inntar til sitt objekt. Filologien kan dermed sies å foreskrive en tilnærming til språk og tekster som skal ivareta disse filologiske dydene, en tilnærming og måte å lese på som er preget av en nærhet til og en respekt for den tekst man arbeider med.²⁹⁰

²⁸⁵ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 167

²⁸⁶ Samme verk s. 163

²⁸⁷ Samme sted

²⁸⁸ Samme verk s. 169

²⁸⁹ Samme verk s. 171

²⁹⁰ H. Jordheim, *Lesningens vitenskap* (2001) s. 30

5.4 *Løgstrups utredning om de indre-språklige forhold - en utdypning av Steiners tre filologiske resepsjonsnivåer*

5.4.1 Ordets vidde og presisjon

Forholdet mellom utsagnets mening og ordets betydning, er et forhold som vi automatisk avveier, når vi leser eller lytter. Hvis vi bare forholdt oss til hvert ords fastlagte betydning, så ville ikke en setning gi noen mening. Men når vi allikevel faktisk skjønner hva som sies, så er det fordi vi vet at utsagnets mening tar ordene i sin tjeneste, og ut av ordets *betydningsvidde*²⁹¹, aktualiserer det utsagnet har bruk for. Ordet åpner seg som en vifte av innbyrdes forskjellige motsetninger, der talen til enhver tid kan la ordet veksle mellom ulike nyanserikdommer og motsetninger, alt ettersom hva konteksten forlanger.²⁹² Dette er for å ha presisjonsmuligheter og *talens kontekst* presiserer ordet. Det eiendommelige ligger derfor i det, at det kan gå helt motsatt av hva vi umiddelbart er tilbøyelige til å mene, påpeker Løgstrup. Hvis ordet var entydig ville kontekst være fullstendig overflødig, og vi ville være uten muligheter til å presisere og nyansere. Isolerer vi et ord så forstår vi det som om det hadde en autonom betydning, og som vi oppfatter som den opprinnelige. Men slik er det ikke. Ordets opprinnelige betydning er den uselvstendige betydning, som det får i talen takket være talens mening. *Det isolerte ord er et leksikalsk kunstprodukt.*²⁹³

Samtidig så kan ikke et ord bety hva som helst. Et ords betydningsvidde dannes ved en sammensetning av det Løgstrup kaller for *fortrolighetsplaner*. For å forklare hva han mener med disse fortrolighetsplanene, så illustrerer han det med fenomenet og ordet spott.²⁹⁴

I all tale er det et stilltiende krav om at det vi sier eller gjør blir akseptert og tatt seriøst. Spotten består i å avsløre det uttalte som ubegrunnet, men under dekke av å ha gått med på kravet. Spotten har et stort register, og kan variere fra å være godmodig og lystig spøk på den ene enden av skalaen, til å være giftig og drepende på den andre enden, hvor den bikker over i *hån*. Hån er grovere enn spott. I spotten er man bare ute etter den andres pretensjon, mens i hånen er man også ute etter den andres person. Det hele kan ende i forakten.²⁹⁵

Men for å kunne skjelne disse lagene i spotten fra hverandre, så må vi være fortrolige med flere fenomener. Man må være åpen for det uttalte krav om godtagelse som er gitt ved ethvert samvær. Dette er det Løgstrup betegner som *interdependens*. Man må kjenne til den

²⁹¹ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægns* (1976) ss. 32-34

²⁹² Samme verk s. 27

²⁹³ Min utheving, samme verk s. 22

²⁹⁴ Samme verk ss. 23-24

²⁹⁵ Samme verk s. 23

handling og holdning som det dreier seg om, dette er et sammensatt kjennskap. Å isolere handlingen eller holdningen går ikke, man må ha hele bildet og forløpet for å kunne se meningen. Vi må ha følelsenes adgang, til disharmonien mellom hva den andre personens handling eller holdning pretenderer å være, og faktisk er. Denne adgangen har vi kun emosjonelt. Dette viser hvor sammensatt bare et fenomen som spott er.²⁹⁶

Denne illustrasjonen viser at betydningsvidden er enorm, og at det er umulig å ha en entydig fortolkning av fenomenet spott. Men vi er preget av det vitenskapelige språkets dominans, hvor ordene defineres og deres omfang angis. Det dagligdagse, naturlige språk kjennetegnes ved det motsatte, og det er ikke en mangel, men snarere en styrke. Vi må slutte å måle det naturlige språket med det vitenskapelige. Noen vil muligens hevde at ordene blir vage og ubestemmelige, uten en klar definert betydning og tydelig omfang, hvis man ikke følger vitenskapens eksempel, men det som for det vitenskapelige språk er en dyd, er en last i det naturlige språket. Fastleggelsen av et ords betydning, som gjør det vitenskapelige språk nøyaktig, gjør dagligspråket unøyaktig, og altfor trivielt til å være i stand til å belyse noe som helst.²⁹⁷

Med ordenes betydningsvidde, som må ta vares på, forener ordet flere fortrolighetsplan i seg. I vitenskapelig terminologi skilles ett fortrolighetsplan ut, og man kan bare bevege seg på dette planet, som begrepsapparatet har fastlagt ved å utestenge alle andre synspunkter og spørsmål, enn dem som har med det spesifikke området å gjøre.

En annen måte å oppdage ordenes betydningsvidde på, er ved synonymer. Løgstrup anvender ordet *ettergivenhet*²⁹⁸ for å illustrere. Ordet beveger seg opp og ned på en større eller mindre skala. I den ene enden av skalaen er det sammenfall mellom to betydninger, og de opptrer da som synonymer, men på den andre siden av skalaen opptrer de som rake motsetninger. Så med ettergivenhet er det ingen forskjell mellom det å gi etter, og det å la sitt standpunkt falle, på den ene enden av skalaen. I den andre enden er det nettopp skarp forskjell på å gi etter og å la sitt standpunkt falle. Hvor på skalaen vi befinner oss kommer an på talens kontekst og omstendighetene ved språksituasjonen. Ettergivenhet og det å la sitt standpunkt falle, følger hverandre så lenge konteksten er at man har rett og vet det, men allikevel gir etter til tross for at man har rett. Hvis man innser at man ikke har rett og lar sitt standpunkt falle så er det ikke ettergivenhet. Det hele gir ettergivenhet en negativ klang, for det indikerer at man er svak. Hvis menneskefrykt er innblandet, nærmer ettergivenhet seg betydningen å

²⁹⁶ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægnans* (1976) s. 24

²⁹⁷ Samme verk s. 33

²⁹⁸ Samme verk ss. 25-29

underkaste seg. Ordene beveger seg også etisk opp og ned på en annen, emosjonell skala, fra en nedsettende betydning til en etisk nøytral betydning. Det er etisk nøytralt hvis fornuften konstaterer at det ikke er umaken verdt å stå fast på sitt standpunkt, og man gir etter fordi saken dreier seg om bagateller. Dette viser styrke og ikke svakhet. På denne skalaen er ettergivenhets motsetning overbærenhet.²⁹⁹

Jeg stopper eksemplifiseringen her, for jeg føler at poenget til Løgstrup kommer klart nok frem. Det viser oss at det er utrolige muligheter for å kunne utlegge en presis og nyansert betydning av talens kontekst, som ordet ettergivenhet har, takket være dens betydningsvidde. Ordet ettergivenhet innebærer så mange nyanser, fra menneskefrykt, skjønnsomhet til overbærenhet. Å skjelne hvilken ettergivenhet det dreier seg om, går ikke uten å ta med talens kontekst og omstendighetene rundt den konkrete språksituasjonen. Språket er et organ for erkjennelse, men det erkjenner ikke for oss, det må vi klare selv. Derfor må vi alltid være klar over hvilken kontekst vi befinner oss i, for at vi skal kunne komme fram til en forståelse som er noenlunde entydig.³⁰⁰

Vi kan si uuttømmelig mye med noen få ord. Den første betingelsen for det er at ordene ikke er *regionalt fastlagte*, mener Løgstrup. For at talen kan ta i bruk og avgjøre i hvilken *regional betydning* vi oppfatter ordene, så må ordene i språket være *regionalt indifferente*. Denne indifferensen gir talen dens ufattelige frihet og grenseløshet. For at talens kontekst kan entydiggjøre ordets betydning må språket være mangetydig. Dermed er det sagt at *talens entydighet er betinget av språkets mangel på entydighet*.³⁰¹

En annen viktig påminnelse er at i språkfilosofien er det vesentlig å skjelne mellom ord som har sine fastlagte *designata*, og ord som ikke har det, slik som ord for *historisitetens fenomener*.³⁰² Ord som *grønn, lilla, hus, bil*, har deres *designata*, mens *historisitetens fenomener* som ettergivenhet eller tilgivelse, ikke har *designata* på samme illustrerende og sansbare måte. Det er fordi de er *tydninger* og de står derfor utsagnets mening nærmere, enn de ord som har fastlagte *designata*. Vi kan ikke peke på ordet ettergivenhet og si, at *det* betyr ordet. Ordet må forstås ut i fra de vendinger og den konteksten det forekommer i. Misforståelsen har ligget i det, at man har overført egenskapene ved de ord som har sine fastlagte *designata*, til de uten. Alle ord for *historisitetens fenomener* må være utgått fra utsagnenes meningsintensjoner, det er der de hører hjemme. De kan ikke atskilles fra dem.³⁰³

²⁹⁹ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægns* (1976) ss. 25-26

³⁰⁰ Samme verk s. 27

³⁰¹ Min utheving, samme verk s. 40

³⁰² Samme verk s. 57

³⁰³ Samme verk ss. 57-58

Det Løgstrup mener med ordets *pregnans* henger sammen med ordets flertydighet. Måler vi ordets betydning på dets funksjon som tegn, er betydningen flertydig, ubestemt eller vag, men hvis vi måler ordets betydning på *dets oppfyllelse av talens mening*, så er ordets betydning *pregnant*.³⁰⁴ Et ords betydning kan både være pregnant og flertydig på samme tid, uten at dette blir noen motsetning. Dette fordi ordet er pregnant i oppfyllelsen av talens mening, og flertydig når man ser på det som tegn.

Det som kan virke paradoksalt ved dagligspråkets ord, er det faktum at det forener vidde og presisjon. Alle andre steder enn i dagligspråket er de to fenomener motsetninger, hvor vidde er mangel på presisjon og presisjon er mangel på vidde. Vi har like stort behov for å presisere som å la noe stå med vid betydning. Men denne foreningen genererer en helt nødvendig nyanserikdom, som de ovenstående eksempler viser, og hvis vi forsøker å fjerne dette, så vil vi mennesker miste det viktigste redskapet vi har til å artikulere, skjelne og erkjenne vår tilværelse, og vår interdependens med omgivelsene og hverandre.³⁰⁵

5.4.2 Ekspressivitet før semantikk

Poenget til Løgstrup, ved å påpeke at språket er ekspressivt før det er semantisk, er å vise den primære grunnen til at vi har språk: Å uttrykke oss. Det er så mye i tillegg til selve ordene og setningenes/uttalens mening som er med på å fortelle oss hva som blir sagt. Pauser, rytme, åndedrettet, tonefallet, kroppsspråket, er alle med på å farge ordenes betydning, og vi må huske på at språk er lyd. Uttrykksimpulsen og dens mening, som Løgstrup sier, er ikke noe som språket *også er*, men det er det språket *først og fremst er*, og dermed har språkets syntaktiske og semantiske artikulering sin opprinnelse i den.³⁰⁶

Det hele grunner på lydlig uttrykksutfoldelse, som ikke riktig er språk som for eksempel *sukket*. Dette betegner Løgstrup som *åndedretts-gestus*.³⁰⁷ Åndedretts-gestus er primært rent ekspressivt, og et sukk kan ikke være eller bety noe annet, enn nettopp et sukk. For å forstå språkets opprinnelse, må vi gå ut i fra at språket er et ekspressivt fenomen, på linje med andre ekspressive fenomener, som dans og musikk. Hvis vi ikke går ut i fra denne forutsetningen, vil vi aldri kunne finne helt ut av den lydelig-legemlige siden av språkets dobbeltnatur.

Den lydelig-legemlige skikkelse er en uttrykksutfoldelse hvor språket er en rytmisk artikulert sammenheng, mener Løgstrup. Hvis vi bare går ut i fra ordets betydning, det

³⁰⁴ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægnans* (1976) ss. 29-32

³⁰⁵ Samme verk s. 27

³⁰⁶ Samme verk s. 15

³⁰⁷ Samme verk s. 16

leksikalske, som noe åndelig som kombineres med en vilkårlig lyd, kan vi aldri få noen forklaring på hvorfor en setnings, eller en hel periodes rytmiske helhet og sammenheng, spiller en så avgjørende rolle. Det forklarer heller ikke hvordan en sammenføyning av ord, kan gi så nyansert og presis mening og meningsintensjon, som tilfellet faktisk er. Forbindelsen mellom meningen og tonen (språkmelodien) er intim og uatskillelig.³⁰⁸

Tonens rolle er sentral siden talens sanselige medium er lyden. Lyden er utstrekkt i tid og hørselen er tidens sans. Lyden viderefører seg selv og fyller tiden ut. Allerede med det, blir den til tone som stemmer sinnet. Til gjengjeld forlanger sinnet tonevariasjon. Tonen må vekse ellers blir den uutholdelig (tenk Vidar Theisen!), og det stemte sinn forlanger pause, rytme og veksling i tonens styrke og høyde. Det er tonen som bærer talens mening før de enkelte ords betydninger. Språket har mye til felles med musikk. Dette har vi lett for å glemme, og tenker på språket som hovedsakelig henvisende, men tonen er ikke henvisende, og det er heller ikke mange ord, som for eksempel konjunksjoner. Substantiver har sine designata, men det har ikke konjunksjoner, de har kun en mening innenfor en setning. Talens mening vokser frem av sanseligheten i den vekslende tones differensiering av lyden, og ikke ved en sammenføyning av ord, der hvert ord har sin henvisende funksjon.³⁰⁹

To ting karakteriserer lyden og lydskikkelsen, mener Løgstrup. Den er legemlig og den klinger ut. Det at den er legemlig gjør den i stand til å opplagre betydning og bli bærer av betydning. Fordi lyden klinger ut, så gir den tanken fri til dens neste skritt.³¹⁰

Men det er ikke bare lydlig uttrykksutfoldelse som tyder på at talen opprinnelig er ekspressiv, også de ikke-lydlige tyder på det. Gester, miner, legemlig holdning, ledsager talen og understøtter den, påpeker Løgstrup. Det kan de fordi de er beslektet med talen på den måten at de også er uttrykksfenomener, og at uttrykksfenomener har skikkelse, både språklige og ikke-språklige. Språkteorier er som oftest bare interessert i det logisk-betydningsmessige ved språket, men språket er så mye mer, og bør aldri innsnevres til et regionalt anliggende. Språk brer om seg på alle områder og må ses ut i fra den kontekst, det til en hver tid befinner seg, på denne måten er språk pragmatisk.

Løgstrup mener at overgangen fra ekspressiv til semantisk funksjon ikke bør by på noen problemer, men det krever at man tenker annerledes om det mest fundamentale forhold ved språket. Lyd og skrift, betydning og mening, bør ha like stor vekt, og ikke inngå i et rangforhold der betydning får prioritet, før lyd og skrift. Betingelsen for at noe sansbart og

³⁰⁸ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægness* (1976) s. 16

³⁰⁹ Samme verk ss. 11-13

³¹⁰ Samme verk s. 16

legemlig som lyd og skrift, kan få betydning og mening i en artikulering, er at det sansbare og legemlige er full av før-språklig uttrykkskraft. Vi må være på vakt, å ikke redusere den til et legemlig stoff som bare har til hensikt å tjene betydningen, men at lyden selv taler med ved den språklige artikulering av den. Dens sanselige og legemlige uttrykkskraft er ikke noe mindre kraftfull eller åndelig, enn når den er språklig artikulert betydning og mening. Derfor bør man tenke musikk når man tenker språk. Overgangen fra ekspressiv til semantisk skjer av seg selv, mener Løgstrup, pga. at lydets sanselighet er full av symbolkraft, og fordi vi mennesker er innfelt i verden, og befinner oss i et gjensidig avhengighetsforhold til hverandre og omgivelsene. Så fra begynnelsen av kommer menneskenes uttrykksimpuls ut for omgivelsenes inntrykkskraft.³¹¹

5.5 Språket og universet

5.5.1 Steiners filologi og Løgstrups analoge orden

Med begrepet Steiners filologi ligger det i det både Steiners semiotikk, og hans syn på virkeligheten som forankret i språk og tegn, som dermed også gir en hermeneutisk virkelighetsforståelse. Språkdyret = mennesket, er alltid hensatt til oversettelse, til fortolkning, enten det er verden, et annet språkdyr eller et kunstverk. Steiner kan være med på at tegnet er tilfeldig slik Saussure forutsatte, men tegnet og tegnets mening er også samtidig forankret i verden, virkeligheten og historien. Vi mennesker er innvånere i tegnsystemet like mye som vi er innvånere i denne verden. Men vi kommer ikke utenom det faktum at når vi forholder oss til språk, så må vi også forholde oss til hermeneutikk og kritikk. Steiners innvending er bare at vår tids utøvelse og forståelse av nettopp hermeneutikk og kritikk, domineres av dekonstruksjonen. Det som kan virke paradoksalt med Steiners semiotikk er at den er til forveksling lik dekonstruksjonen. La oss se litt nærmere på denne likheten.

For Steiner er språket grenseløst og mulighetenes land akkurat som hos dekonstruksjonen. Språket er det som kan bryte lovene om endelighet og forandre vår bevissthet. Alle andre menneskelige instrumenter er underlagt lover og begrensninger som også er grunnlaget for livet selv.³¹² Vi er endelige organismer med tilmålt tid, med et redskap som kan bære oss utover våre egne fysiske og forgjengelige grenser. Grammatikken er full av

³¹¹ K.E. Løgstrup, *Vidde og prægnavns* (1976) s. 18

³¹² G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 53

muligheter og kan åpne dører inn til evigheten, uendeligheten og udødeligheten. Futurum, optativer og kondisjonals er de formale begrepene om grenseløse fenomener.³¹³

Vi kan artikulere vår egen død, liv etter døden eller lenge før vi var født. Vår fantasi kan elevere og overskride de legemlige begrensningene, påpeker Steiner. Det åpner porten til håp, tro og tillit, men også sluser til fortvilelse, lede og tomhet. Vi har muligheten til å ane konturene av noe som ligger utenfor vår fatteevne, som enten kan fornemmes som himmelsk deilig eller helvetes grusomt. Vi er gitt språket og vi skaper med våre tunger og stemmebånd. Bare dette burde hensette oss til en undren over alle livets finurlige finesser. Vi har valget mellom å la de mest overjordiske vellyder trille ut av vår munn eller de verste, destruktive banneord og formuleringer. Et lite ord kan omkalfatre og sette på hodet forhold og situasjoner (bare tenk på alle de gangene man har latt et ord falle som man angrer bittert på i ettertid, eller det stikk motsatte; at man ikke sa noen ting). Ta en liten konjunksjon som *hvis*, den kan forandre og rokke ved grunnleggende strukturer (denne tematikken tar *Jose Saramago* for seg i “*Beleiringen av Lisboa*”, der nektingsadverbet *ikke* spiller en sentral rolle.). “***Speech can change the rules under which it operates in the course of its operation,[...]***”³¹⁴

Dette er mye på grunn av at språket er skapende og alltid har blitt oppfattet som det, mener Steiner.³¹⁵ Fra Bibelens Skapelsesmyter der Guds tale gir liv, og senere Adam som gir alt liv navn, det katolske nattverdsritualet hvor vin og brød forvandles til Jesu kjøtt og blod ved prestens ord og handlinger, til tryllekunstneres *hokuspokus*, *abrakadabra* eller *sesam sesam lukk deg opp*. Fiksjon kan man si er en så stor del av språket at man nesten ikke kan forestille seg det ene uten det andre. Etymologisk sett betyr ordet fiksjon å *gjøre* og *skape*. Steiner snakker om en *selv-transformerende*³¹⁶ frihet i meningsbærende fenomener, og da sikter han først og fremst til språket.

Språkets mange muligheter til å skape, artikulere håp, og tvile, til og med på døden, har sin negative side, påpeker Steiner. Den negative siden er at den semantiske grenseløsheten ikke bare rekker inn i evigheten, men kan også lede til nihilisme og kaos. Her befinner vi oss ved problemets kjerne, mener jeg. Det at vi til syvende og sist er henvist til hermeneutiske evner og filologisk følsomhet. Ingen kan gi en nøyaktig metode på hvordan en hver skal utøve og bruke skjønn, følsomhet og kunnskap.

Hvis man tror på et logosentrisk verdensbilde og postulerer Guds eksistens slik Steiner gjør, så kan det bare ha mening i et “lukket” språkssystem. Derfor har også alle

³¹³ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 55

³¹⁴ Samme verk s. 54

³¹⁵ Samme verk s. 53

³¹⁶ Min utheving, samme verk s. 54

religioner forsøkt å demme opp for den semantiske mangfoldigheten, via rituelle, liturgiske og kanoniske koder for tale. Bønn, sakramentale formuleringer og hellige eller åpenbarte tekster er eksempler på det. Man har forsøkt å lukke og begrense ord og verden, ved hjelp av tabuer, gjentakelser og apokalyptisk endelighet. Dermed blir blasfemi en bekreftelse på den åpne grenseløsheten i språket, hvor blasfemi er det motsatte av bluferdighet. Dette er den virkelige begrunnelsen til jødernes forbud mot å uttale Guds navn.

“Once spoken, this name passes into the contingent limitlessness of linguistic play, be it rhetorical, metaphoric or deconstructive.”³¹⁷

Den negative teologien som postulerer Guds ikke-eksistens, er derfor på samme måte som utsagn om hans nærvær, like fullt mulig og plausibel. Men det er også dette som utmerker oss mennesker, mener Steiner, og gjør oss til de fascinerende skapninger som vi er. Denne muligheten til å påstå noe, for deretter å trekke alt tilbake eller trekke det i tvil. Muligheten til å konstruere og skape eller dekonstruere og destruere, oppheve rom og tid. Å tenke seg alle mulige faktiske og ikke-faktiske scenarioer, som hvordan ville verden ha sett ut om Columbus aldri hadde nådd fram?³¹⁸

Disse uendelige mulighetene legger et stort ansvar på oss brukere og innvånere i språkets mangfoldighet og grenseløshet. Det er et stort privilegium å inneha evnen til å artikulere meningens muligheter, fiksjonens og det narratives kapasitet til å formidle og sublimere erfaringer, drømmenes land og oppstandelsens mysterium. Steiner mener at å ta dette ansvaret på alvor, vil alltid føre en inn på den smale sti, belagt med teologiske, metafysiske spørsmål, om de nå enn stilles med positivt eller negativt fortegn.³¹⁹ Kjeden av tegn er uendelig og vår oppfattelse av denne uendeligheten, forstått enten som transcendent eller meningsløs, bestemmer vår utøvelse av forståelse og dom.

Semantikken grenseløshet deler både Steiner og dekonstruksjonen, men den vitale forskjellen ligger i forståelsen av *grenseløshet*. For Steiner er det tegnets mening som er overskridende, grensesprengende og transcendent, mens det grenseløse for den strukturalistiske lingvistikken ligger i den uendelige kjeden av tegn, og meningen som oppstår immanent, i differensen mellom tegnene.

Steiner støtter Peirce, i det at språket er rotfestet og har sitt utspring i pragmatiske, historisk-sosiale kontekster. Noe Steiner kaller *“natural language”*.³²⁰ Men Steiner opererer med et binært tegnsystem, og ikke et tredelt, og disse to forskjellige tegndefinisjonene avviser

³¹⁷ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 57

³¹⁸ Samme verk s. 56

³¹⁹ Samme verk s. 59

³²⁰ Samme verk s. 107

hverandre. Derfor kan ikke Steiner plasseres helt og fullstendig i pragmatismen, men befinner seg et sted midt i mellom Peirce og Saussure. Steiner er godt plantet i den platonsk-augustinske tradisjonen, men avviker fra alle post-saussurianske lingvister, ved å fortsatt hevde at tegnet er overskridende, og refererende til virkeligheten.

Dekonstruksjonen vil ramme inn og begrense tegnene og tegnenes meningsforhold, mens Steiner vil sprengte tegnets immanente rammer og selvrefererende system. Dekonstruksjonens uendelige kjede med tegn lukker tegnets mening inne i tegnet, Steiner vil åpne tegnet og tegnets mening som transcendent. Dette er fullstendig logisk når vi ser det i lys av Steiners kritikk mot at dekonstruksjonen åpner de semantiske slusene, mens Steiner fremmer absoluttheter og eksegetisk stopp. Steiner aksentuerer den korresponderende relasjonen mellom oss brukere og innvånere i språket, til språket selv og dets referanse eller *signifié*. Det er denne opprettholdelsen av korrespondanse, som er det ontologiske aspektet både ved vår tilværelse, i forhold til den andre, og i forhold til estetikk.

Språkets grenseløshet og semantiske uendeligheter, er ikke for Steiner en uendelighet synonymt med det tomme rom, og som bærer av et negativt fortegn (selv om dette også er fullt mulig å postulere), men det er uendelighet forstått som evighet, som bærer i seg håpet og lovnaden om (det fullbyrdede) nærvær.

Steiner siterer til og med Derrida: *“the intelligible face of the sign remains turned to the word and the face of God”*.³²¹ Det semantiske tegnet, hvis det holdes for å ha en nærværende mening, er uløselig knyttet til meningens aksiom og konseptet om Gud. Det konstituerer den hebraisk-hellenske forståelsen av Logos og dets virke i historien, og som historiens grunnlag. *“Dekonstruksjonen har på sett og vis selv vokst ut av et logosentrisk orientert prinsipp”*³²² og bygget sin tenkning på de samme premissene som tradisjonen de oppjonerer i mot. Alle former for teorier, kritikk, språkssystemer opererer i tegnets ubestemmelighet, *“The root of all talk is talk”*³²³ Det er dette vi må forholde oss til, språkets grunnleggende, ontologiske premisser, de unnslipper vi aldri, men tilnærmingen må i følge Steiner være filologisk.

Løgstrup og Steiner sammenfaller på mange punkter, som for eksempel oppfatningen av at erkjennelsen er flettet inn i språket og at språket er historisk. Vi må hele tiden, slik det også samsvarer med Peirces pragmatisme, ta med i betraktning den virkeligheten og tiden språket befinner seg i. Tegn er mangetydige og får sin semantiske presise betydning i tekstens

³²¹ Derrida-sitatet hentet fra G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 119

³²² M. Lyngeng, *Fenomenologi, metafysikk og nærvær* (2002) s. 99

³²³ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 61

eller talens kontekst. Språk er noe som ikke kan regionalt innskrenkes, men er det som språket selv undersøkes med. Ord har ikke fastlagte designata, men beveger seg på en skala av ulike synonymer som ofte kan være motsetninger, alt ettersom hvor på skalaen ordet befinner seg, slik Steiner påpeker at ett og samme ord hos Tolstoj, kan ha en helt annen klang og betydning hos Dostojevskij.

Men Løgstrup skiller seg ut fra Steiner ved at han vil finne frem til en før-semiotisk forståelse av verden. Han benekter ikke at vi erkjenner verden på språkets premisser, og at språkets funksjon kan studeres og dissekteres filosofisk, nevrologisk og fysiologisk. Men at språket har konstituerende betydning for vår tilgang til den verden vi lever i, utelukker ikke at verden kommer oss i møte og viser seg for oss slik den er. Det mener Løgstrup at den gjør, og det kaller han for *imøtegått transcendens*.³²⁴

Løgstrup vil vise at verden ikke bare er våre omgivelser, men også er en del av vår tilværelses struktur, vårt opphav. Vår tilværelse er en tilværelse i forvikling med verden. Det er som et finmasket teppe hvor trådene veves inn i hverandre og danner uendelige mønstre. I ordene for de mange forskjellige måter hvor vi fullbyrder vår eksistens, er verden og tingene integrert, slik som våre måter å være til på er integrert i ordene for verden og dens ting.³²⁵ Det som er viktig for Løgstrup er å få frem universets *analoge orden*. Med analogi mener Løgstrup: “[...] *en forståelse af, at individerne eller eksemplarerne ikke bare ligner hinanden, men i ontologisk og kosmologisk forstand er ensartede.*”³²⁶

Den analoge orden omfatter ikke bare Løgstrups språkfilosofi, men også vitenskapsteoretiske og naturfilosofiske aspekter.³²⁷ Her er det språkfilosofien jeg selvsagt tar for meg. Den analoge orden henger sammen med termen *det singulære universale*. Med begrepet det singulære universale vil Løgstrup få fram *engangs karakteren* hos individer og eksemplarer av ulike slag. Han hevder at den typen som konstituerer individet finnes iboende hos alle individer, og er ikke noe som påføres disse fra allmenne begreper. Språklogikkens singulære universale er “typen” hos individet eller eksemplaret, og forståelsen av det partikulære er betinget av at det typiske går igjen i individer og eksemplarer, i ulike variasjoner. Denne analoge orden er et grunnleggende trekk i tilværelsen.³²⁸

Det ville være utenkelig at det først skulle være språket som ordnet universet i typisk og partikulært. Derfor må det være universets analoge orden som skaper språket, og språket

³²⁴ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 107

³²⁵ K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse* (1984) s. 122

³²⁶ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (1978) s. 136

³²⁷ S. Andersen, *Sprog og skabelse* (1989) s. 573

³²⁸ S. Ewalds, *Metafysik och religionsfilosofi* (1993) s. 137

får dermed sitt mest elementære trekk av universet. Forståelse kan ikke bestå i at typisk går igjen i partikulært, med mindre typisk går igjen i partikulært uavhengig av vår forståelse. Språk og ord er både betinget av den menneskelige tilværelses konstitusjon, og av universets konstitusjon. Men det er universets analoge konstitusjon som er den primære, og det primære er ikke språkets analoge forståelse. Universets analoge orden kommer til orde i språket, og det er ikke språket som bringer orden til veie i et univers som er i uorden. Uten noen formidling og uten noen mellominstans, overdrar universet oss dets analoge innretning.³²⁹

³²⁹ K.E. Løgstrup, *Ophav og omgivelse* (1984) s. 136

6 EPILOG ELLER KONKLUSJON

Vi har nå kommet til det punktet, hvor jeg skal samle alle trådene, og forhåpentligvis avslutte med et hopp og en landing til tjue i stil (men det gjenstår å se om jeg er Eddie the Eagle eller Wirkola eller ingen av delene). Jeg vil gripe tilbake til kapittel 1 hvor jeg slapp tråden som spant rundt Steiners og Løgstrups former for gudsbevis, og forsøke å nøste dette opp ved å se på likheter og ulikheter ved deres respektive gudsbevis, og hvorfor begge mener at det er nødvendig å trekke en guddommelig, metafysisk konklusjon. Avslutningsvis vil jeg komme med noen betraktninger angående de metafysiske problemene som befinner seg i skjæringsfeltet mellom teologi og filosofi, og deres innbyrdes forhold.

Både Steiner og Løgstrup forsøker å bygge bro mellom filosofi og teologi, og baserer sin tenkning i filosofien og fenomenologisk analyse. Men begge trekker en videre metafysisk konklusjon om en religiøs dimensjon. Dette kommer til uttrykk i Steiners postulat om Guds nærvær, i tradisjon med Anselms ontologiske gudsbevis, mens Løgstrups religiøse tyding, uansett hvor mye han mener at han har fornyet metafysikken, er beslektet med Descartes' gudsbevis.

Det vanlige argumentet mot en sammenblanding av filosofisk og teologisk sannhetssøken, har vært at det hele lett kan spores av, og at muligheten for å rote de to sammen er overveiende stor, slik at begge kompromitteres.³³⁰ Det at jeg har valgt to representanter som kombinerer filosofi og teologi er et valg jeg har tatt, ut i fra mitt synspunkt om at filosofi og teologi verken trenger å bli kompromittert eller utradere hverandre, men er heller gjensidig avhengige og utfyllende. Det er større gevinster å hente ved en sammenstilling, enn ved å tvinge de inn i et "apartheidregime".

Før jeg kaster meg ut i min siste "ikaros-flyvning", så vil jeg presisere at jeg ikke pretenderer å kunne "bevise" for verken det ene eller andre ståsted, men denne oppgavens tyngdepunkt ligger utilslørt, i det teologiske. Samtidig vil jeg ikke legge skjul på at det finnes ulike, mulige metafysiske innganger. Hvilken slutning eller utgang man velger, må bli opp til den enkelte.

6.1 Steiners og Løgstrups ulike former for Gudsbevis

Å bedrive forskjellige former for gudsbevis har en lang tradisjon, men mitt formål her er ikke å gi en historisk oversikt over gudsbevisenes historie, men en systematisk fremstilling.

³³⁰ P. Lønning, *Kan Gud bevises?* (1979) baksiden av bokomslaget.

Jeg har valgt ut to skikkelser som står for to ulike måter å formulere gudsbevis, og som Steiner og Løgstrup deler fellestrekk med. Steiners gudsbevis sammenligner jeg med Anselm av Canterburys berømte “*Proslogion*”. Løgstrup har likhetstrekk med Descartes’ gudsbevis i “*Meditasjoner over filosofiens grunnlag*”.

Steiner befinner seg midt i den tradisjonelle metafysikken, som Løgstrup, i likhet med Heidegger, pretenderer å ville fornye. Ut i fra sin filologiske og logosentriske verdensforståelse fremstår Steiner som en etterlevning fra høymiddelalderen. Slik Steiner er preget av platonsk-augustinsk tenkemåte, slik var også høymiddelalderens lærde under sterk påvirkning av den samme tenkningen, deriblant *Anselm av Canterbury*.³³¹

La oss først ta en kikk på Anselms ontologiske gudsbevis, som nok utvilsomt er det gjennom århundrenes løp som har tiltrukket seg mest oppmerksomhet og debatt: “[...] *Nå tror vi at du er et vesen større enn alt annet som kan tenkes... Men det som er større enn alt annet som kan tenkes, kan visselig ikke eksistere bare i tanken. Var det bare i tanken, så kunne det jo dertil tenkes som om det virkelig var til, og det ville da være noe enda større... så ville noe større kunne tenkes enn det som er større enn alt annet som kan tenkes, og det ville åpenlyst være umulig... Ingen som har begrepet hva Gud er, er i stand til å tenke at Gud ikke skulle være [...]*”³³²

Den platoniske strukturen kan skimtes i selve bevisets bærende forutsetning som er troen på det *tenktes*, det logisk korrekt tenktes virkelighet.³³³ Platon mente at tankens vei til Gud ikke gikk gjennom den ytre, sansbare virkelighet, men gjennom den indre, intelligible. Tanken er selv den egentlige virkelighet, derfor er det som vi tenker virkelig, når vi respektfullt følger tankens lover. I forhold til den virkelighet vi oppfatter med våre sanser, er den egentlige virkelighet alltid bakved, den speiler seg i den, men selv er den ikke å se.³³⁴

Før jeg sier noe mer om Anselm, la oss se på Steiners gudsbevis. Uten å nevne Anselm av Canterbury i *Real Presences* (men han nevner en *Anselm av Laon*³³⁵), formulerer Steiner sitt ontologiske gudsbevis omtrent slik: **Det er en nødvendig mulighet³³⁶ å tenke tanken om et reelt, metafysisk, transcendent, guddommelig nærvær.**

Her vil jeg påminne om Peirces ulike værens-modi, hvilke realiteter som finnes og som vi kan erkjenne. Anselms og Steiners gudsbevis henviser til en potensiell væren som begrunnes i en tenkbar virkelighet og dermed den rasjonale, i motsetning til en sansbar,

³³¹ R.A. Herrera, *Anselm's Proslogion* (1979) s. 1

³³² Det norske *Proslogion*-sitatet hentet fra P. Lønning, *Kan Gud bevises?* (1979) s. 35

³³³ Samme sted

³³⁴ Samme verk s. 26

³³⁵ G. Steiner, *Real Presences* (1991) s. 43

³³⁶ Samme verk s. 3

empirisk virkelighet. Det som er det grunnleggende i begge bevisføring er at vi må *tenke* tanken om muligheten for Guds eksistens, men det beviser selvsagt ikke *at* Gud eksisterer.

Steiners og Anselms gudsbevis er knyttet til språket og begrepene. Hvis det kreative henvisningssystemet skal kunne fungere så må språket ha en forbindelse med virkeligheten. Men språket kan ikke håndtere virkeligheten hvis ikke tanken om mening tufter på tanken om fornuft, forstått som Logos og Gud. Men her avviker faktisk Anselms tankegang fra Steiners, på et punkt som ofte har blitt oversett hos Anselm. For Anselm, på samme vis som Augustin, forutsatte at en slik erkjennelse var tuftet på *tro*: "***Credo ut intelligam***".³³⁷ Jeg tror for å kunne forstå - gudstroen går *forut* for beviset. Dermed gjorde Anselm det klart, til forskjell fra sine filosofiske etterfølgere, at den posisjon mennesket plasserer seg i, når det vil resonnerer ut fra den fullkomne varen, er en posisjon som det ikke har noen naturgitt rett til. Selve bæregrunnen må det få skjenket som en gave gjennom troen.³³⁸

Steiner nevner ikke trosaspektet eksplisitt, og en kan da velge å tolke denne utelatelsen som et bevisst valg fra Steiners side, eller en kan si at Steiner implisitt i sin augustinske påvirkning, muligens er enig. Men siden Steiner aldri nevner Anselm i *Real Presences*, men henviser flere ganger til *Descartes*, *Kant* og *Pascal*³³⁹, så ligger det nok her en forskjell i det, at selv om Steiner i sitt konkrete postulat ligner mest på Anselm, så er det *postulatets rasjonale side* grunnet i språket som Steiner egentlig fremmer. Slik Descartes' gudsbevis skiller seg fra Anselms.

Descartes' ontologiske gudsbevis følger Anselms tankegang, men den avgjørende forskjell er det utgangspunkt som utgjør forestillingen om det høyeste vesen. For Anselm som nevnt, er utgangspunktet troen, men for Descartes er det gudsforestillingens bevis, og troen på den menneskelige *fornuft*. Når fornuften befris fra fordommer, kan den gjennomskue tilværelsens sammenheng, og derfor også denne sammenhengs utspring: *Gud*.³⁴⁰

Descartes ville fornye, nyansere og delvis utbygge Anselms gudsbevis, som han gir en utlegning av og motargumenterer i femte meditasjon. Descartes er mest berømt for sitt *cogito, ergo sum* som han satt tilbake med etter å ha rensert ut alt mulig slagg som kunne tenkes å forurense bevisstheten gjennom den radikale tvil.³⁴¹ Men kan dette ubetvilelige jeget ha noen visshet om sin omverden? Bare hvis det kan være sikker på at dets bevissthetsbilder er gitt, og garantert, av en suverene, vennligsinnet makt, som ikke er en bedrager. Fra visshet om sin

³³⁷ Augustin-sitatet hentet fra P. Lønning, *Kan Gud bevises?* (1979) s. 39

³³⁸ Samme sted

³³⁹ G. Steiner, *Real Presences* (1991) blant annet på s. 213 og s. 215

³⁴⁰ R. Prenter, *Guds Virkelighet* (1982) s. 161

³⁴¹ P. Lønning, *Kan Gud bevises?* (1979) s. 36

egen virkelighet, til visshet om omverdenen, kan jeg et bare slutte, hvis det på veien kan sikre seg visshet om Gud.

Løgstrup derimot til forskjell fra Steiner, vil finne frem til en erkjennelse av Gud, som er uavhengig av språk og tegn, og baserer seg på en *empirisk* virkelighetsforståelse, i en tydning av fenomenene. Allikevel finner Løgstrup gjenklang hos Descartes og en spesifikk del av Descartes' analyse om Guds allestedsnærværelse³⁴².

La oss først se på denne delen av Descartes' gudsbevis slik han legger det frem i tredje meditasjon. *“[...] om jeg ville forutsette at jeg alltid hadde vært slik som jeg er nu, og at det derfor ikke var nødvendig å søke etter noe opphav til min tilværelse. For man kan jo dele opp levetiden i uendelig mange deler, hvorav hver enkelt del på ingen måte avhenger av de andre. Av det at jeg har vært til før, følger ikke at jeg er til nu: en eller annen årsak frembringer meg (creare) i dette øyeblikk på ny, dvs. opprettholder (conservare) min eksistens.”*³⁴³

Dette er helt i tråd med Løgstrups tanke om makten til å være til: Selv om jeg et hittil vet at jeg et har vært til, følger ikke at jeg et i neste øyeblikk må være til, men i hvert øyeblikk må det være noe som på ny skaper jeg et. Det som er til fortsetter ikke uten videre sin tilværelse, men bare takket være at det opprettholdes, mener Løgstrup. Makten som skal til for at det som allerede er til, kan bestå fra øyeblikk til øyeblikk, er den samme makt som skal til for å skape det som før ikke var til. Makten til å bestå er den samme som makten til å skape. Dermed finnes Leibniz' spørsmål om hvorfor der ikke er ingenting, allerede hos Descartes, som tanken om at det værende ikke i seg selv, har makten til å være til. Uten makt til å være til, ville jeg ikke være til, men makten til å være til, er ikke min, i så fall ville jeg merke den, og det gjør jeg ikke. Altså må den makt være forskjellig fra meg.³⁴⁴

Løgstrups gudsbevis til forskjell fra Steiners, er forankret i en forhandling mellom Peirces mulighets- og nødvendighetstenkning. Den nødvendige realiteten, lovmessigheten ligger i de maktene i vår tilværelse som vi er fullstendig prisgitt som oppstand og tilintetgjørelse. Den potensielle varen ligger i at man trenger ikke å tolke disse maktene i vår tilværelse på en religiøs måte. Muligheten for tolkning av Guds eksistens finnes i fenomenene som de spontane livsytringer, men den slutningen er ikke nødvendig.

En annen ulikhet er at Løgstrup baserer seg på den empiriske erkjennelsen, mens Steiner befinner seg i den rasjonale tankegangen. Guds eksistens er språklig forbundet i

³⁴² K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) ss. 65-66

³⁴³ R. Descartes, *Meditasjoner over filosofiens grunnlag* (1998) s. 49

³⁴⁴ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgjørelse* (1978) s. 66

tanken. Løgstrup grunner Guds eksistens i vår tilværelse og vår erfaring om at det er en makt som opprettholder min eksistens, til et hvert øyeblikk, en makt jeg umulig kan ha fra meg selv. Løgstrup var klar over at tanken om makten til å være til, i alt som er til, har likheter med de kosmologiske gudsbevis som han egentlig ville bort fra. Løgstrup mener at den store forskjellen er, at i den deskriptive metafysikken så oppstår tanken om en allestedsnærværende guddommelig makt, gjennom en *tydning* av den umiddelbare fortroligheten med det eksisterende, og ikke ved fornuft.³⁴⁵

6.1.1 Hvorfor er Gudstanken nødvendig for Steiner og Løgstrup?

Gudstanken er nødvendig for Steiner fordi ellers så faller hele hans logosentriske virkelighetsbilde sammen. Hans semiotikk og filologi er betinget av at det kreative henvisningssystemet er forankret i verden og i vår tilværelse. En tilværelse som opprettholdes av den nødvendige muligheten av å tenke tanken om et gudsnærvær. I tenkningen og språket som er tett vevd sammen, betinges et meningsnærvær for i det hele tatt å holde tanken oppe, og det faktum at vi har språk overhode. Dette meningsnærværet finner vi for eksempel i kunsten. Dette er også kunstens særstilling, for i møte med kunst tviler vi ikke på et slikt meningsnærvær. Men oppløsningen av *cortesia* og *common sense* i vår tid, gjør at vår tilnærming i møte med kunsten, med den andre, med Gud, ikke lenger kan finne sted. Både fordi form og konvensjoner er i oppløsning, og fordi det primære druknes av sekundær diskurs som fjerner oss fra originalverkene.

Hele Steiners *cortesia*-tenkning faller fra hverandre hvis man ikke begrunner det i Guds eksistens. Det blir en “avklippet” moral uten forankring, en vaklende etikk i en verden som svever i intet, meningsløst og målløst. Våre livserfaringer og de fenomener i den virkeligheten vi lever i til daglig, er tegn på at det stikk motsatte er tilfelle. Det at vi i utgangspunktet har noe så fantastisk som språk, er for Steiner et “bevis” på at vår erkjennelse av hva som nødvendigvis må eksistere, transcenderer vår empiriske virkelighet, slik språket “transcenderer” mellom brukerne, og mellom brukerne og den skapende bruken til språket.

Å forstå væren som skapt og gitt i konstant spenning mellom liv og død, må nødvendigvis generere spørsmål om hva som holder disse maktene oppe. Makter som ikke er nøytrale, men som er etisk retningsgivende. Å erkjenne og forstå er selv makter i vår værens struktur.

³⁴⁵ S. Ewalds, *Metafysik och religionsfilosofi* (1993) s. 113

Løgstrups sprang fra skapertanke til skapertro foretar han på grunnlag av at skapertroen må bygge på refleksjoner over fenomener i skapertanken. Skapertanken er allmenn og universell og trenger ikke å innebære en tro på den allestedsnærværende Gud, men nå når Løgstrup faktisk foretar en religiøs tydning, så grunner det i kristendommens tilrettelegging og håndtering av det religiøse perspektivet.³⁴⁶

Skapelsestanken hører med til kristendommen, men kristendommen er mye mer enn bare skapelsestanken. Men det problematiske er forholdet skapelsestanke og evangeliet - om ikke evangeliet i like stor grad er forståelseshorisont for skapelsestanken, som skapelsestanken er det for evangeliet. Forholdet er mer dialektisk enn hva Løgstrup vil ha det til. Dermed er det ikke sagt at skapelsestanken ikke kan hevdes som en allmenn tanke. Men det understreker at det allmenne er og blir et omstridt begrep.³⁴⁷

En som K. Barth, i tråd med et åpenbaringsteologisk standpunkt, kunne ha kommet med en innvending til Løgstrups religiøse fenomenologi: Vil ikke en kristendom basert på allmenne fenomener være prisgitt en hver kulturell, omskiftelig impuls? Løgstrups svar er at han ikke forsøker å si noe om Guds vesen, for det er det bare troen som kan. Den fenomenologiske religionsfilosofi er et forsøk på å tyde vår tilværelse, naturen og universet, uten å dermed nødvendigvis slutte til en konklusjon om Gud og Guds eksistens. Vi kan aldri komme *bakom* eller *på avstand* av det skapte som skapt siden vi selv er en del av skaperverket.³⁴⁸

Den fenomenologiske religionsfilosofien til Løgstrup, spør ikke etter betingelsene for det eksisterende. Den har ikke et vitenskapelig, men et religiøst ærend. Problemet er hvordan en kan tale om en makt som, fordi den er transcendent, ikke kan erfares. Det Løgstrup påpeker er at det uerkjennelige ved denne makten, avhenger ikke bare av at den er transcendent, men også at den er *for immanent* til å erfares. Makten er så nær oss, nærmere enn oss selv, at vi umulig kan erfare den.³⁴⁹ **“Men udelukker tanken om magtens hinsidighet og tanken om magtens dennesidighet ikke hinanden? Nej, modsat hinanden betinger de to tanker hinanden. Dennesidig som magten er, er den allestedsnærværende. Allestedsnærværende er magten skjult, og som skjult hinsidig.”**³⁵⁰

³⁴⁶ S.A. Christoffersen, *Etikk, eksistens, modernitet* (1999) s. 114

³⁴⁷ Samme verk s. 127

³⁴⁸ Samme verk ss. 96-97

³⁴⁹ Samme verk s. 115

³⁵⁰ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (1978) s. 97

6.2 **Metafysikken som filosofiens og teologiens tangeringspunkt**

Heidegger kritiserte metafysikkens teologiske essens, og det at metafysikk som ontologi, nødvendigvis måtte være teologi. Dette pga. at Heidegger var i mot den greske filosofis oppfatning av at all forståelse i metafysikken av væren, var grunnet i tanken om væren som “*Grunnen*” (*Ground*). Et syn som går tilbake til Heraklitus’ doktrine om Logos.³⁵¹ Gud kommer inn som “*grunnen under Grunnen*” (*the grounding Ground*), totaliteten av alt som eksisterer. Derfor hevdet Heidegger at den tradisjonelle metafysikken ikke bare var *ontologi*, men også *onto-teo-logi*.³⁵²

Selv om Heidegger ville fjerne Gud fra den metafysiske diskursen, mente han at tankens forstumming om Gud, tilsvarte den kristne troen. Teologi var for ham refleksjoner rundt tro, derfor burde teologi unngå å anvende en hver filosofisk, systematisk metode.³⁵³ Selv om Heidegger for en hver pris ville unngå å trekke inn Gud i metafysikken, så var han fullt klar over at *historisk*, hadde Gud vært et tema siden begynnelsen. Faktum er at Gud, ment som Gud og gudene i alle religioner, er forut for filosofiens begynnelse og filosofiske undersøkelser. I begynnelsen var filosofiens foretak å undersøke det guddommeliges sanne form.³⁵⁴

Filosofi som en historisk disiplin, er ikke avskåret fra de bestemmende betingelser, slik Heidegger vil ha det til. Filosofi har alltid historisk sett stått i relasjon til religion, og forsøkt å artikulere sannheter om for eksempel *den absolutte Ene*, som allerede er åpenbart i religion som Gud. Men filosofi forholder seg selvsagt ikke ukritisk til den religiøse tradisjonen, noe den heller ikke skal.³⁵⁵ Heideggers uvilje mot å trekke inn Gud, gjør at filosofien overser sitt “fødested” og en essensiell del av filosofiens fundament.

Det er ikke en tilfeldighet at metafysikkens død sammenfaller med Guds død. Den teologiske diskursen om Gud, krever et nært forhold til metafysisk refleksjon, hvis dets sannhetskrav skal ha gyldighet. All tale om Gud er avhengig av en forestilling om verden som bare kan opprettes gjennom metafysisk refleksjon.³⁵⁶ Kristen teologi bør derfor være en pådytter av at filosofi igjen burde vekke til live den metafysiske tradisjonen. Teologiens avhengighet til metafysikk er klar: En teologisk doktrine om Gud som mangler metafysikk

³⁵¹ W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (1990) s. 8

³⁵² Samme sted

³⁵³ Samme verk s. 10

³⁵⁴ Samme verk s. 13

³⁵⁵ Samme verk s. 14

³⁵⁶ Samme verk s. 6

som sin dialogpartner, faller enten i en kerygmatiske subjektivism, eller en gjennomgående demytologisering, og gjerne begge samtidig.³⁵⁷

Konvergeringen av filosofi og religion, gir teologene muligheten til å anvende filosofi i deres forsøk på å artikulere erfaringer om Gud.³⁵⁸ Kristendommen er kanskje den religionen som har gjort dette til fulle, men ikke uten stridigheter. For vi må huske på at historisk utgjør filosofien et av kristendommens fundament.

Med utgangspunkt i den menneskelige tenkningens begrensinger, er vi bare i stand til å si om tanken og begrepet *Gud*, kan bli gjort tilstrekkelig forståelig, ved hjelp av filosofisk refleksjon. Hvis den ikke kan det må vi via filosofisk refleksjon, bevege oss bakom subjektiviteten og empirien, over i religionen og det guddommelige. Her ligger grunnlaget for tolkninger av de guddommelige erfaringene i de ulike religionene. Men dette kan ikke gjøres uten å ta med *ateismens argumenter* i betraktning, for å bevare subjektivitetens frihet.³⁵⁹

Det filosofiske temaet om det absolutte Ene, er filosofisk mer fundamentalt enn distinksjonen mellom Heideggers “[...] *beings and Being*.”³⁶⁰ I gresk filosofi handlet det mest fundamentale, spørsmålet om værens sanne, evige natur, i kontrast til det forgjengelige. Det var forbundet til tanken om at alt mangfoldet som er, er i kraft av den idé de åpenbarer. Enhver idé peker til syvende og sist tilbake mot den ene, mot “det Ene”.³⁶¹ Kan metafysikkens tanke om det Ene, på et rent uavhengig, filosofisk, reflekterende grunnlag, fullstendig forstå det Absoluttes virkelighet? Eller er filosofi bare i stand til å formulere *kriteriene*, som en hver forståelse av det absolutte Ene må tilfredsstillende, men som filosofien selv er ute av stand til å fullstendig akseptere? Dette er problemet med *Gudsbevisene*, og med en hver filosofisk teologi som er basert på dem.³⁶²

Det er disse problemene Steiner og Løgstrup støter inn i med sine gudsbevis. Det komiske er at jøden Steiner fremstår nesten som en hellenistisk kristen, mens kristne Løgstrup fremstår som en gammeltestamentlig jøde, men til syvende og sist bedriver begge en teologi grunnet i mosebøkene. Men begge fremhever den filosofiske muligheten av Guds væren og eksistens. Steiner er språklig forankret i sitt gudsbevis, mens Løgstrup forankrer det i fenomener som de spontane livsytringene. Løgstrup er mer objektivistisk og mer moderne enn Steiner, for Steiner griper tilbake til middelalderens rasjonale ontologiske gudsbevis.

³⁵⁷ W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (1990) s. 6

³⁵⁸ Samme verk s. 15

³⁵⁹ Samme verk s. 17

³⁶⁰ Samme sted

³⁶¹ P. Lønning, *Kan Gud bevises?* (1979) s. 27

³⁶² W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (1990) s. 18

Løgstrup klarer ikke å riste seg helt ut av det kosmologiske, tradisjonelle gudsbevisets grep, men gjør et helhjertet forsøk på å danne et nytt fundament for det 20. århundres metafysikk.

Steiner stiller heller aldri eksplisitt noen kritiske spørsmål rundt problemene ved metafysikk, som for eksempel det å gå fra empiri til metafysikk. Han virker heller ikke særlig kritisk til å overta de middelalderske formene for rasjonal tenkning om Gud. Men allikevel bringer Steiner inn noe nytt ved nettopp å ta i bruk fenomenologisk analyse. Fenomenologien er også det som gjør at mange av hans undersøkelser sammenfaller med Løgstrup, som vil fornye metafysikken.

I motsetning til den kritiske, vitenskapelige rasjonalismen og åpenbaringsteologien, mener Løgstrup at man kan trekke en slutning fra empiri til metafysikk. Det begrunner han med at det finnes fenomener som unndrar seg beskrivelse og etterprøvbarhet, slik den blir praktisert i de eksakte vitenskaper. Dette er fenomener som nettopp de spontane livsytringene, som er suverene. Den empiriske iakttagelse ligger til grunn for en metafysisk innsikt om de spontane livsytringer og om at de er ubetinget. Den religiøse tyding begår ikke den rasjonelle, naturlige teologis feilslutning, å slutte fra det betingete til det ubetingete. Den religiøse tydnings mulighet består ikke i at vi med vår fornuft slutter fra det immanente til det transcendent, men i at det transcendent manifesterer seg *i fenomenet*. Det ubetingete gir seg til kjenne allerede i fenomenbeskrivelsen, slik som at man konstaterer at tilliten er ubetinget.³⁶³

Men Løgstrup har ikke løst problemet med hvordan vi kan tale religiøst om en makt vi ikke kan erfare, men som er skjult. Hvis vi ikke kan erfare den, hvordan kan vi da tale om den? Løgstrup er fullt klar over dette problemet; at slik innsikt er fullstendig umulig, og presiserer at målet hans ikke er å si noe om Guds vesen. ***“Da magten til at være til i alt hvad der er til ikke kan erfares, kan man lade være med at stille det religiøse spørgsmål eller finde det meningsløst. Enten er tanken om magten til at være til i alt hvad der er til den overflødigste eller den selvfølgeligste af alle tanker”***³⁶⁴

Historisk sett, hver gang filosofi har påstått å kunne komme frem til sannheten om Gud, og har ment seg å være i stand til å bevise Guds eksistens bare ved ren filosofisk refleksjon, da har denne troen overtatt plassen til troen på den åpenbarte Gud.³⁶⁵

Men det Gudsbevisene faktisk er “bevis” på, er at det er nødvendig å inkludere det rasjonale grunnlaget i ideen om Gud. Metafysikk har alltid hatt vanskeligheter med å forstå

³⁶³ J. Wolf, “Hvad er fænomenologi?” *Spor i Sandet* (2002) s. 105

³⁶⁴ K.E. Løgstrup, *Skabelse og tilintetgørelse* (1978) s. 97

³⁶⁵ W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (1990) s. 19

det absolutte Ene som personlig, og dermed som Gud. Men det har alltid vært en tematisk forening mellom filosofiens absolutte Ene, og den ene Gud i de monoteistiske religioner. Pga. dette så har disse religionene kunnet dra nytte av filosofien i sin fortolkning og forståelse av Gud, og denne inspirasjonen kan gå begge veier. Det kan godt være at muligheten for filosofisk tale om Gud forblir bundet til religion. Samtidig har det metafysiske *mot-prosjektet*, slik det ytrer seg hos Heidegger, aldri vært helt i stand til å forstå hele den grunnen det står på, og som betinger dets virke. Det filosofiske absolutte Ene, kan spille en sentral rolle som kritisk korrektiv, til forestillingene om det guddommelige innen den religiøse tradisjonen.³⁶⁶

Selv om Steiner og Løgstrup slekter på de fortidige ontologiske bevisene, forsøker de i hvert fall å ta opp metafysiske spørsmål med nye fenomenologiske innfallsvinkler. Løgstrup gjør det på en mer gjennomreflektert måte enn Steiner. Hvor vellykket Løgstrups fornyelsesprosjekt er, kan diskuteres. Men en ting er sikkert, hvis vi skal få en “oppstandelse” av metafysisk refleksjon innen filosofi, religion og teologi, kan vi ikke bare gjenta de samme posisjonene og den samme tilnærmingen til problemene. Da sitter vi fortsatt fast i nøyaktig det samme grunnlaget som førte til metafysikkens død til å begynne med. Hvis metafysisk refleksjon igjen skal ha noen som helst mening og legitim plass, og her mener jeg at Løgstrup har gjort viktig nybrottsarbeid, må vi ta utgangspunkt i vår tilværelses livserfaringer, sammenhenger og historisitet. Fenomener som ikke kan overvinnes, bare klargjøres.

³⁶⁶ W. Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (1990) s. 19

VEDLEGG: BIBLIOGRAFI

Andersen, S., *Sprog og skabelse*. København 1989. Gyldendal.

Bibelen eller den Hellige Skrift, det Gamle og det Nye Testamentets kanoniske bøker.
Revidert oversettelse av 1930. Oslo 1955. Det Norske Bibelselskaps Forlag.

Buber, M., *Jeg og du*. Oversat af J. Vikjær Andersen, Aarhus 1964, Aarhus Amtstidens
Bogtrykkeri, Munksgaardserien 5.

Christoffersen, S.A., *Etikk, eksistens, modernitet, Innføring i Løgstrups tenkning*. Oslo 1999,
Tano Aschehoug.

Culler, J., *Saussure*. Second impression. Glasgow 1979. Fontana Paperbacks.

Descartes, R., *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*. Oversatt av A. AArnes. Oslo 1998
2.oplag. H. Aschehoug & Co. i samarbeid med fondet for Thorleif Dahls
kulturbibliotek og det norske akademi for språk og litteratur.

Dahl, E., *Troens grammatikk*. Hovedfagsoppgave i kristendom. Oslo 2000. Det teologiske
fakultet, universitetet i Oslo.

Ewalds, S., *Metafysik och religionsfilosofi*. Åbo 1993. Åbo akademis förlag.

Gadamer, H-G., *Truth and Method*. Second edition. London 1996, Sheed and Ward.
Translation revised by J.Weinsheimer and D.G.Marshall.

Gregersen, N.H. (red.), *“Fragmenter av et spejl, Bidrag til dogmatikken”*, 2.oplag 1997.
Forlaget Anis.

Heidegger, M., *Being and Time*. Oxford 1973. Basil Blackwell. Translated by J. Macquarrie
and E. Robinson from the german *Sein und Zeit* (seventh edition), Max Niemayer
Verlag, Tübingen.

- Herrera, R.A., *Anselm's Proslogion: An introduction*. Washington D.C. 1979. University Press of America.
- “*Hermeneutik, En antologi om forståelse*”. Red. af J. Gulddal og M. Møller. [København] 1999, Gyldendalske Boghandel.
- Jasper, D., *The Study of Literature and Religion*. London 1989, The Macmillian Press Ltd.
- Jordheim, H., *Lesningens vitenskap*. Oslo 2001. Universitetsforlaget.
- Kant, I., *Kritikk av dømmekraften*. Oversatt av E.Hammer, Oslo 1995. Pax Forlag A.S. fra den tyske utgaven *Kritik der Urteilskraft*.
- Küng, H., *Great Christian Thinkers*. New York 2000. Continuum. Translated by J. Bowden from the german *Grosse Christliche Denker*. 1994.
- Lyngeng, M., *Fenomenologi, metafysikk og nærvær*. Hovedfagsoppgave i filosofi. Oslo 2002. Det filosofiske institutt, universitetet i Oslo.
- Lyotard, J-F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Theory and History of Literature, Volume 10. United Kingdom 1984, Manchester University Press. Translation from the French by G.Bennington and B.Massumi. 1979 Les Editions de Minuit.
- Løgstrup, K.E., *Vidde og prægness, Sprogfilosofiske betragtninger, Metafysik 1*. København 1976. Gyldendals Boghandel, Nordisk Forlag A.S.
- *Ophav og omgivelse, Betragtninger over historie og natur, Metafysikk 3*. København 1984. Gyldendal.
 - *Skabelse og tilintetgørelse, Religionsfilosofiske betragtninger, Metafysik 4*. København 1978. Gyldendals Boghandel, Nordisk Forlag A.S.

- *Den etiske fordring*. Norsk utgave 2000. J.W.Cappelens Forlag A.S. fra den danske *Den etiske fordring* utgitt første gang København 1956 og 1991 av Gyldendal.
- *Kunst og Etik*. København 1961. Gyldendals Boghandel, Nordisk Forlag A.S.
- *Kants æstetik*. København 1996. Gyldendals Boghandel, Nordisk Forlag A.S.
- *Martin Heidegger*. Frederiksberg 1996. DET lille FORLAG.

Lønning, P., *Kan Gud bevises?* Oslo 1979. Gyldendal Norsk Forlag A/S.

Mulhall, S., *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. London 1993. Routledge.

Nordin, S., *Filosofins historia*. Andra upplagan. Lund 2003. Studentlitteratur.

Pannenberg, W., *Metaphysics and the Idea of God*. Edinburgh 1990, T&T Clark. Translated by P.Clayton from the german *Metaphysik und Gottesdanke* published in Göttingen 1988. Vandenhoeck & Ruprecht.

Persson, P.E., *Att tolka Gud i dag: debattlinjer i aktuell teologi*. 1971. Lund.

Pharies, D.A., *Charles S. Peirce and the Linguistic Sign*. Volume 9 in Foundations of Semiotics, general editor A. Eschbach. Amsterdam/Philadelphia 1985. John Benjamins Publishing Company

Pippin, R.B., *Modernism as a Philosophical Problem*. UK and USA 1999. Blackwell Publishers.

Prenter, R., *Guds Virkelighed, Anselm af Canterbury, Proslogion, oversat og udlagt som en indførelse i theologien*. Udgivet af udvalget for konvent for kirke og theologi. 1982. I hovedkommisionen Lohses forlag – Fredericia.

Pahuus, M., "Spændingen mellem den eksistensfilosofiske og den skabelsesteologiske tænkemåde i Løgstrups æstetik", *Skabelse og Etik, Motiver i K.E. Løgstrups filosofi* red. D.T. Andersson, F.R. Johannessen og A. Lindseth. [Hadsten] 1994. Forlaget MIMER.ss.26-44

Steiner, G., *Real Presences*. Chicago/London 1991. Paperback edition. The University of Chicago Press/Faber and Faber Limited.

- *Real Presences, Is there anything in what we say?* London. Boston 1989. Faber & Faber.
- *Grammars of Creation, Originated in the Gifford Lectures for 1990*. New Haven and London 2001. Yale University Press.
- *A Reader*. Harmondsworth 1984. Penguin Books.
- *Errata: An Examined Life*. London 1997. Phoenix.
- *Heidegger*. Great Britain 1978. The Harvester Press Limited in association with Fontana Books.

Stigen, A., *Tenkningens historie. Bind 1*. [Oslo] 1992. Ad Notam Gyldendal.

Taylor, R., *Metaphysics*. Fourth edition, USA 1992. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

"*Tegn og fortolkning. Teologiske perspektiver på etikk, natur og historie*" S.A. Christoffersen, T.S. Dokka og T. Wyller. Oslo 1996. Ad Notam Gyldendal.

Vaags, R.H., *Filosofiens hovedspørsmål*. Bergen 2004. Fagbokforlaget.

Wolf, J., *Den skjulte Gud, Om naturlig teologi*. Frederiksberg 2001. Forlaget ANIS.

Wolf, J., "Hvad er fænomenologi?" *Spor i Sandet, Bidrag til forståelse af K.E. Løgstrups forfatterskab*, red. J. Wolf og M.Gjerris. København 2002. Forlaget ANIS. ss.93-106

