

**Når det meningsløse har betydning,
og det hele måske alligevel hænger sammen**

- et speciale om eksistentialisme og mening i det postmoderne



**Når det meningsløse har betydning,
og det hele måske alligevel hænger sammen**

- et speciale om eksistentialisme og mening i det postmoderne

af Anna Sophie Berner Cosar

Roskilde Universitetscenter

Filosofi og Psykologi

September 2005

Vejledere:

Erik Bendtsen (filosofi)

Bjarne Jacobsen (psykologi)

1. Indledning	1
1.1 Problemformulering	6
2. Om specialets forløb samt begrebsafklaring	7
2.1 Om specialets forløb	7
2.2 Om brugen af begrebet 'Det postmoderne'	8
2.3 Om eksistentialisme	9
2.4 Om at skrive integreret speciale	11
3. Det postmoderne	13
3.1 Individualisering og ansvar	13
3.2 Fællesskaber og identitet	15
3.3 Frihed, angst og refleksivitet	18
3.4 Distancen til verden	21
3.5 Dødelighed og tidslighed	24
4. Eksistentialisme	29
4.1 Kierkegaard	29
4.1.1 Om selvet, syntesen og friheden	29
4.1.2 Øjeblikket	31
4.1.3 Om angst, intet, mulighed og fortvivelse	32
4.1.4 Fortvivlet ikke at vide, at man er i besiddelse af et selv – Spidsborgeren og æstetikerens ...	35
4.1.5 Fortvivlet ikke at ville være sig selv – Etikeren	37
4.1.6 Fortvivlet at ville være sig selv – Den religiøse	38
4.2 Heidegger	40
4.2.1 Det værende og eksistensen, Dasein	40
4.2.2 Forståelsen og mulighederne	43
4.2.3 Egentlig og uegentlig eksistens, 'man'	45
4.2.4 Samvittighed, angst	47
4.2.5 Den yderste mulighed – døden	48
4.3 Sartre	51
4.3.1 Væren-i-sig og væren-for-sig – den umulige syntese; væren og intet, frihed, valg og angst	51
4.3.2 Mening og værdier som tilhørende valget (alle valg er lige gyldige)	53
4.3.3 Ond tro	56
4.3.4 Frihedens 'paradoks' (frihed og situation betinger hinanden)	58
4.3.5 De andre; væren-for-andre	59
4.3.6 Tiden; fortid, nutid og fremtid	61
4.3.7 Det autentiske liv	62
5. Eksistentialisme og det postmoderne	64
5.1 Eksistens-dimensioner eller rammerne for den menneskelige eksistens	64
5.2 Selvrefleksivitet	68
5.3 Frihed, valg og ansvar	68
5.4 Angst og flugt	70
5.5 Tidslighed og øjeblikket	74
5.6 Eksistensen går forud for essensen, essenstænkning og den autentiske eksistens	77
5.7 Syntese og ambivalens	80
5.8 Mening	82
6. Konklusion	87
7. Abstract	93
8. Referenceliste	95

1. Indledning

Ethvert Menneske, hvor ringe begavet han end er, hvor underordnet hans Stilling i Livet end er, har en naturlig trang til at danne sig en Livs-anskuelse, en Forestilling om Livets Betydning og dets Formaal. (Kierkegaard 1843 (1962):169)

Mening¹ har en betydning for alle mennesker. Man kan spørge, om det overhovedet giver mening at spørge efter livets mening, men som Thielst påpeger, ligger landet nu en gang således, at vi *gør* det, og alene af den grund må vi tænke lidt mere over den. Ifølge Thielst er det grundlæggende for mennesket at efterspørge mening og forklaringer i forhold til vores eksistens fordi vi oplever en mening med og en forklaring på stort set alt andet i vores liv (jf. Thielst 2003:29): Meningen med gaflen og kniven er, at vi kan spise med dem; forklaringen på min varme hud er, at solen skinner på mig; når jeg kysser dig, er det fordi, jeg elsker dig osv. Paradoksalt nok ender vi altså med at få forklaringer og forstå meningen med masser af ting i livet, men meningen med og forklaringen på livet selv kan vi ikke begribe.

Man kan beskæftige sig med begrebet mening på forskellige niveauer, vi kunne kalde dem et subjektivt og et objektivt niveau. Det subjektive niveau ville omhandle mening for den enkelte, men meningen for den enkelte ville netop være subjektiv og dermed ikke til at finde et endeligt resultat på, så den vej vil jeg undlade at slå ind på her i formodning om, at det ville blive forholdsvis ufrugtbart. Men når jeg siger, at mening har en betydning for alle mennesker, mener jeg, at alle mennesker har behov for at føle, at der er en mening til stede i deres liv – at føle, at deres liv så at sige har sammenhæng og indhold. Men det er ufrugtbart at diskutere den subjektive mening, hvordan skal man så gå til emnet, og hvad kan man så sige om det? Man kan i stedet prøve at starte med det objektive niveau: Er det f.eks. muligt at tale om mening der er ganske objektiv og dermed uafhængig af mennesket og dets oplevelser, altså en mening, der ligger uden for mennesket, og er, som den er, og giver mening, uanset om mennesket er i stand til at percipere den eller ej? Det kan vi i sagens natur hverken afvises eller fastslås; derimod kan det fastslås, at en mening, der er ganske uafhængig af mennesket, ikke er ret interessant for os at beskæftige os med – ikke mindst fordi vi jo

¹ Det vil være hensigtsmæssigt allerede nu at foretage en skelnen mellem mening på den ene side som et grundbegreb i semantikken, hvor mening betegner betydninger ved ord, sætninger og talehandlinger, og på den anden side som udtryk for en oplevelse af noget værdifuldt, noget ønskværdigt i vores tilværelse. I dette speciale skal vi udelukkende beskæftige os med begrebet i den sidste fortolkning – altså med mening som et udtryk for en oplevelse af en eller flere bestemte værdier i vores liv, der giver forklaring til og sammenhæng mellem de forskellige dele af vores liv.

rent faktisk ikke *har* mulighed for at beskæftige os med den: Hvis vi har adgang til den, er den jo ikke uafhængig af mennesket, men ville netop kunne studeres under forskellige vinkler og tolkes til forskellige resultater i kraft af vores oplevelse af den. Da en mening ganske isoleret fra mennesket således er uinteressant, og da det endvidere antages, at det ville være ufrugtbart at forsøge at efterspore et fælles svar på, hvad meningen for den enkelte er, bliver det nødvendigt at starte et andet sted.

Hvis den form for mening, man kan beskæftige sig med, ikke skal være isoleret fra mennesket, men samtidig heller ikke udelukkende kan være afhængig af den enkeltes subjektive oplevelse, må der tilstræbes en bevægelse imellem disse to niveauer. Jeg antager derfor, at mening må tage del i os og vi i den i en form for vekselvirkning, og jeg antager dermed også, at mening eksisterer som en del af menneskets oplevelsesverden: Mening er noget, vi som mennesker kan opleve, og dermed også noget, vi kan forholde os til, tale om og undersøge på forskellig vis. Dermed kan man se på de strukturer, der er medvirkende til at tilvejebringe en *oplevelse* af mening, for derigennem at pege på noget generelt i forhold til oplevelsen af mening og meningstab.

Det meningsfulde liv fordrer, at de værdier, man hylder som meningsfulde, bliver realiserede for dermed at bibringe en oplevelse af mening og meningsfylde. Det vil altså sige, at værdier i sig selv spiller en rolle i forhold til mening, men hvilken? Værdier kan deles op i flere forskellige planer, og det vil være individuelt, hvilke værdier der skal realiseres for at man kan tale om et meningsfuldt liv². Således kan værdier opfattes som et overordnet tema, hvorunder mening kan indordnes: For det moderne, vestlige menneske kan nogle værdier opfattes som mere eller mindre fælles-menneskelige; det er især værdier som velfærd, frihed og ligeværd³, men også værdier som kontinuitet og sammenhæng. Det ligger i vores kulturelle og historiske arv (og dermed også i vores internaliserede forventninger til vores liv), at disse værdier er noget af det mest betydningsfulde for os i forhold til et meningsfuldt liv.

Som udgangspunkt vil jeg arbejde ud fra idéen om, at det ikke er nødvendigt at realisere alle værdier for at opnå et meningsfuldt liv (f.eks. vil der være en god del af de materielle værdier vi uden videre ville kunne klare os uden, uden at det ville have betydning for, om vi oplevede vores liv som meningsfuldt eller ej), men at det vil være svært at opnå en oplevelse af mening uden i høj grad at have realiseret de ovennævnte værdier.

² Enten i kraft af det enkelte menneske alene eller i kraft af de normer, der eksisterer i den pågældende kultur; som oftest begge dele.

³ Jeg er Erik Bendtsen tak skyldig for at gøre mig opmærksom på dette.

Gennem tiden er der brugt mange forskellige udtryk omkring oplevelsen af mening, og det sprog, vi benytter os af, når vi taler om mening, er stadig meget nuanceret⁴. Men de måder, der bliver talt om mening på (f.eks. at mening i tilværelsen er 'at komme hjem', 'at føle fred' eller 'oplevelsen af kærlighed'), peger stort set alle i retning af en oplevelse af sammenhæng og overensstemmelse i tilværelsen. Nozick peger på, at sammenhæng er en væsentlig faktor i oplevelsen af meningsfylde, og at uden sammenhæng og kontinuitet vil vores liv ikke have meget mening. For eksempel vil der ikke være meget livs-mening at finde hos én, der lider af hukommelsestab, fordi det vil være umuligt at lægge planer og lade de forskellige dele af eksistensen indgå i en større betydningsfuld sammenhæng (jf. Nozick 1981:594). Denne sammenhæng skal gælde på tværs af individets kontekster og netop være det, der knytter de forskellige oplevelsesfelter i livet sammen til et hele. Hvis verden derimod i for høj grad opleves som fragmenteret eller usammenhængende, vil det være svært at tilvejebringe denne oplevelse af mening. Men det er ikke nok, at tilværelsen som sådan er knyttet sammen til et større hele – det er også nødvendigt, at der er en *oplevelse* heraf til stede. De værdier, der er med til at skabe et meningsfuldt liv, og realiseringen af dem må således netop være bevidstgjorte og må nødvendigvis fremstå som tematiserede for, at den enkelte kan nå frem til en bevidst oplevelse af meningsfylde. For at opnå denne oplevelse er man altså nødt til at forholde sig til sig selv og sin eksistens, og refleksionen over det meningsfulde må nødvendigvis tilgodese både det rationelle og det følelsesmæssige således, at oplevelsen af meningsfylde kommer til at gælde hele individet.

Det postmoderne⁵ menneske besidder i høj grad denne evne til refleksion, men det postmoderne samfund er fragmenteret, ambivalent og præget af diskontinuitet, og det postmoderne menneske mangler på baggrund heraf i meget høj grad en oplevelse af sammenhæng og mening i sit liv. I det postmoderne står det ikke så godt til med den psykiske sundhed: Der er en høj grad af tomhedsfølelse hos det postmoderne menneske, som ofte kræver professionel, terapeutisk hjælp, samt et generelt øget stress-niveau, der medfører tomhedsfølelse og angst. Ifølge Sundhedsstyrelsen er der ligefrem en stigning i antallet af stressrelaterede tilstande som f.eks. angst (jf. www.sundhedsstyrelsen.dk).

⁴ Et udtryk for det subjektive, personlige niveau i forhold til mening.

⁵ Se afsnittet *Om speciallets forløb samt begrebsafklaring* for begrebsafklaring af 'det postmoderne'.

Det postmoderne individ er præget af individualisering og fremmedgørelse over for sig selv og sin omverden, og dette skyldes i høj grad forskellige historiske faktorer, der alle har haft betydning for, at det postmoderne samfund har udformet sig, som det har. I takt med den stigende individualisme, og det deraf følgende fokus på mennesket, er religion og Gud som meningsgivende faktorer blevet afskaffet uden at blive erstattet med andet, der i samme grad er leveringsdygtigt inden for forklaringer, som kan skabe mening og sammenhæng i livet. Med afskaffelsen af metafysikken er der naturligt også blevet afskaffet mange af de traditioner og ritualer, der tidligere var med til at binde livets forskellige facetter sammen og på denne måde skabe en oplevelse af sammenhæng i tilværelsen. Med afskaffelsen af traditioner er også familien, og det tilhørsforhold man har i forhold hertil, blevet minimeret: Når man ikke længere har traditioner og ritualer at være fælles om, bliver det også sværere at finde de fælles bånd, der knytter en sammen med de andre, og sværere at finde noget fælles, hvorpå man kan bygge en identitet.

Udover den stigende individualisering har også den naturvidenskabelige revolution været medvirkende til, at man gik bort fra Gud som forklaringsfaktor i forhold til naturen og den verden, vi lever i: Hvis naturvidenskaben kan give os noget, der ser ud til at være konsistente, videnskabelige resultater og forklaringer, hvad skal vi så med en Gud, der til tider lader os være afhængige af blind tro frem for videnskabeligt underbyggede forklaringer?

Naturvidenskaben har endvidere bragt teknologien i højsædet som det allerfornemste hjælpe- og forklaringsredskab i vores tid – hånd i hånd med naturvidenskaben. Men teknologien har også i højere og højere grad afskåret os fra en nær sansemæssig kontakt med naturen og på den måde fået os til at fjerne os mere og mere fra et naturligt liv (forstået som et liv i kontakt med naturen).

Afskaffelsen af metafysikken, naturvidenskabens sejr herover og teknologiens rasende udvikling har medført en forskydning i balancen mellem fornuft og følelser. Vi lever mere end nogensinde i et samfund, hvor rationaliteten tilsyneladende har fået overtaget på bekostning af følelserne, og dette på trods af, at følelserne jo ellers tit er den udslagsgivende faktor i forhold til, hvad vi finder rationelt: Det rationelle er det, der føles godt (i forhold til en hedonistisk lyst-opfyldelse, i forhold til loven og i forhold til det moralkodeks vi er opdraget med osv.). På denne måde er følelser ofte medbestemmende for, hvad der er rationelt, og hvad der ikke er, men åbenlyse følelser er bandlyste: Hvor mange argumenter er ikke blevet afvist med forklaringen: 'det er jo ikke et rationelt argument' eller 'han var i sine følelsers vold'? Men hvis man kigger dybere under overfladen, bliver det tydeligt, at følelserne stadig har en del at sige i forhold til den måde, rationaliteten udspiller sig på.

Følelserne er den del af sjælelivet, der gør, at oplevelser har en bestemt kvalitet (positiv eller negativ). Eksempelvis er følelserne medvirkende til, at vi kan opleve en solnedgang som smuk, en begravelse som sørgelig eller livet som meningsfuldt. Således er det følelserne, der giver de rationelle informationer og motiver deres bestemte 'farvning'; det er følelserne, der giver de rationelle overvejelser en personlig subjektiv betydning for den enkelte⁶, og således spiller både følelser og rationalitet en rolle i forhold til *oplevelsen* af mening.

Nu har jeg ganske kort påstået, at det postmoderne menneske mangler en oplevelse af mening og sammenhæng i tilværelsen, men jeg mener dog, at der er mulighed for at få inkorporeret en øget oplevelse af sammenhæng og konsistens, og dermed en større følelse af mening i det postmoderne liv, ved at kigge på den eksistentiale tankegang.

Det postmoderne menneske har oceaner af frihed og uanede mængder af valgmuligheder, hvilket i sig selv opfattes som noget positivt, men som i høj grad også tilvejebringer en følelse af ansvar og angst. Det er netop med disse begreber, at eksistentialemten tager fat, og da det postmoderne således kommer til at stå som eksponent for de eksistentiale grundbegreber, kan det være frugtbat i denne forbindelse at se nærmere på, hvad eksistentialemten har at sige om den menneskelige eksistens.

I den eksistentiale tænkning er begreber som frihed og ligeværd (som jeg var inde på som fælles værdier for det vestlige mennesker) grundbegreber, der betinger den menneskelige eksistens. Men stud.mag.art Tina Charlotte Møller påpeger i en kronik i Kristeligt Dagblad 2/7-05, at eksistentialemten lider under misforståede fortolkninger, der har gjort den til '*vulgær-eksistentiale*', hvor frihed betegner frihed fra ansvar, og hvor det at vælge sig selv er det samme som at iscenesætte sig selv. I dette speciale vil jeg derfor se på nogle af de oprindelige eksistentiale kilder, hvor et autentisk liv handler om at vælge sig selv i frihed og ansvarlighed – igen og igen. Den eksistentiale tænkning blotlægger den menneskelige tilværelse på en bestemt måde og giver samtidig et normativt bud på, hvorledes det autentiske (og dermed meningsfulde) liv leves, som kan være brugbart i forhold til det postmoderne menneskes søgen efter mening. Jeg vil derfor se på, hvilket generelt menneskebillede der tegnes i den eksistentiale tænkning, og på hvilke betydninger det får for det postmoderne menneskes muligheder for et meningsfuldt liv.

⁶ For en nærmere beskrivelse af følelser og deres forbindelse med erkendelse se f.eks. Nielsen (1992).

1.1 Problemformulering

På baggrund af ovenstående kommer problemformuleringen for dette speciale til at lyde som følgende:

- *Hvilke problematikker gør sig i særlig grad gældende for det postmoderne menneskes eksistens?*
- *Hvad siger eksistentialismen generelt om det at være menneske, hvorledes kan det applikeres på det postmoderne og hvilke muligheder gives der i den eksistentialistiske tænkning for en eksistens, der tilvejebringer muligheder for et meningsfuldt liv i det postmoderne?*

2. Om specialets forløb samt begrebsafklaring

2.1 Om specialets forløb

Jeg vil først beskæftige mig med første del af problemformuleringen: *Hvilke problematikker gør sig i særlig grad gældende for det postmoderne menneskes eksistens?*

Det vil jeg gøre ved at se på påstanden om, at det postmoderne samfund er fragmenteret, ambivalent og præget af diskontinuitet, og at det postmoderne menneske oplever tomhed og angst samt i meget høj grad mangler en oplevelse af sammenhæng og mening i sit liv, og ved at gå i dybden med de i indledningen nævnte faktorer, der er medvirkende hertil.

Herefter vil jeg beskæftige mig med den anden del af problemformuleringen: *Hvad siger eksistentialismen generelt om det at være menneske, hvorledes kan det applikeres på det postmoderne, og hvilke muligheder gives der i den eksistentialistiske tænkning for en eksistens, der tilvejebringer muligheder for et meningsfuldt liv i det postmoderne?*

Som introduktion til den eksistentialistiske tænkning vil jeg gennemgå dele af Kierkegaards, Heideggers og Sartres tanker og herigennem beskæftige mig med hvilket menneskesyn der er grundlæggende for den eksistentialistiske tænkning, hvordan mennesket indplaceres i verden, og hvilke grundstrukturer der for eksistentialismen er kendetegnende for den menneskelige eksistens. Afslutningsvis vil jeg se på, hvorledes den eksistentialistiske tænkning kan bidrage til, at det postmoderne menneske i højere grad kan komme overens med de postmoderne problematikker, jeg har skitseret. Dette vil jeg gøre i et diskuterende afsnit, hvor jeg tager udgangspunkt i afsnittet om Kierkegaard, Heidegger og Sartre samt i praksiserfaringer fra van Deurzens og Frankls og forsøger at tegne et generelt eksistentialistisk billede af mennesket. Dette vil løbende blive sammenholdt med pointer fra afsnittet om det postmoderne for at finde frem til, hvilke muligheder eksistentialismen giver for at skabe en meningsfuld eksistens i det postmoderne. De pointer, der findes frem til i de ovennævnte afsnit, vil slutteligt blive trukket frem og sat i forhold til hinanden i et konkluderende afsnit.

Forløbet, kort skitseret, er altså: 1) Først et afsnit om det postmoderne og de postmoderne problematikker, 2) dernæst et afsnit om eksistentialisme med udgangspunkt i Kierkegaard, Heidegger og Sartre, 3) herefter et afsnit om eksistentialisme og det postmoderne og 4) slutteligt et konkluderende afsnit.

2.2 Om brugen af begrebet 'Det postmoderne'

Da dette speciale i høj grad omhandler 'det postmoderne', vil det være belejligt at knytte et par kommentarer til brugen af dette begreb.

Begreberne 'moderniteten' og 'det postmoderne' betegner kulturelle strømninger og bestemte tendenser i tænkningen samt verdens- og livsopfattelsen, der knytter sig til bestemte tidsperioder. Hverken moderniteten eller det postmoderne skal således opfattes som udtryk for noget, der som sådan har ontologisk status, men snarere som betegnelse for særlige måder at tænke, opleve og forholde sig til verden på med de både rationelle og følelsesmæssige implikationer det forudsætter. Når jeg her benytter mig af begrebet det postmoderne er det altså med det in mente, at det betegner en kulturel og social situation, der har udviklet sig på baggrund af modernitetens opløsning.

Moderniteten var kendetegnet ved en optimistisk tro på økonomisk og socialt fremskridt, primært i kraft af den teknologiske og naturvidenskabelige udvikling, og ved tilslutning til samfundsstrukturen som fælles kulturel fortælling. Efter modernitetens sammenbrud kom mennesket til at stå uden modernitetens optimisme og tro på fremskridtet. Det postmoderne (fra ca. 1970'erne og fremefter (jf. Katzenelson et al 2001:441)) kommer således til at stå som skeptisk over for den fortsatte teknologiske og naturvidenskabelige udvikling, men betinget af og afhængigt af den uden tro på universelle teorier og uden store fortællinger (jf. Sim 2005:290). Det postmoderne adskiller sig bl.a. fra moderniteten ved betegnelser som: *diversitet, overflade, ubestemthed og diskontinuitet* til forskel fra modernitetens tro på *ensartethed, dybde, bestemthed, kontinuitet og oprindelse* (jf. Katzenelson et al 2001:441).

Man støder ofte på betegnelsen 'det senmoderne' om vores samtid, men jeg har valgt at referere til det som 'det postmoderne' – en betegnelse man lige så ofte hører. Det senmoderne mener jeg i højere grad betegner en periode, der stadig er knyttet til de moderne samfundskendetegn, om end det er ved at udvikle sig væk herfra, men jeg mener, at de kendetegn, der er særlige for vores tid, adskiller sig så meget fra 'det moderne', at det er rimeligt at kalde det for det *postmoderne* – som udtryk for, at det kendetegner en tid, der kommer *efter* moderniteten.

Når jeg i dette speciale taler om det postmoderne menneske, refererer jeg til voksne mennesker i den vestlige verden, der ikke falder ind under diverse psykopatologiske betegnelser, altså det man med andre ord lidt dristigt kunne kalde for voksne 'normale' mennesker. Der skelnes ikke mellem

aldersgrupper, uddannelsesniveau, socialklasser, geografisk lokation og lignende, ligesom der heller ikke overvejes forskellige udviklingspsykologiske teorier, der kunne ligge til grund for det enkelte voksne 'normale' menneske.

Det postmoderne menneske opfattes som et, der har ladet sig forme af bestemte kulturelle tendenser, men Jørgensen påpeger dog, at det især er *'yngre mennesker i storbyerne og samfundets beslutningstagere [der] rammes umiddelbart af de kulturelle forandringer. Men efterhånden vil de på forskellig vis også forplante sig til det øvrige samfund'* (Jørgensen 2002:80). De postmoderne problematikker som jeg vil beskæftige os med her, belaster derfor nok især bestemte grupper som unge i storbyerne og beslutningstagerne. Dette skyldes i høj grad, at 'det postmoderne' betegner en bestemt kultur, og at kulturen (hvilken det end måtte være) som fænomen især udspiller sig, hvor der er mange mennesker: I storbyerne og der, hvor de beslutninger, der angår samfundet, bliver taget.

I dette speciale skal jeg kort søge at indkredse nogle af kendetegnene for det postmoderne. Derfor skal det bemærkes, at fremstillingen af det postmoderne vil tage udgangspunkt i udvalgte kendetegn, som jeg har fundet relevante i forhold til specialets problemformulering. Dette kan imidlertid ikke undgå at ske på bekostning af udeladelse af andre, som jeg i denne forbindelse har fundet mindre relevante⁷.

2.3 Om eksistentialisme

For at kunne arbejde med det postmoderne menneske og dets problematikker må man prøve at finde frem til et dækkende, troværdigt billede (både logisk konsistent og introspektivt acceptabelt) af, hvad det vil sige at være menneske til forskellige tider, men et billede, som samtidig kan sige noget om mennesket i en bestemt given samtid (her: Det postmoderne). Herudover må man også søge at finde en teori om 'det gode liv' eller det meningsfulde liv; man må søge at afdække, hvilke faktorer der spiller ind i dette fænomen.

⁷ For en mere detaljeret diskussion af det sen/post-modernes kendetegn og de psykologiske konsekvenser heraf se f.eks. Jørgensen 2002.

Jeg kunne have valgt at beskæftige mig med andre indgangsvinkler for at opfylde ovenstående krav, men i eksistentialismen fremstilles i særlig grad synspunkter om det at være menneske, som både siger noget generelt om den menneskelige eksistens og noget normativt om, hvad 'det gode liv' er⁸. Eksistentialismen tegner et sammenhængende billede af menneskets vilkår og tager udgangspunkt i mange af de begreber, der også betegner de postmoderne problematikker, og kan derfor benyttes til at blive klogere på det at være menneske generelt, og i særdeleshed på at være postmoderne menneske.

Den eksistentialistiske tænkning kan ikke som sådan regnes for en samlet skoledannelse, men består af mange forskellige filosofiske, litterære og psykologiske bidrag til retningen, som dog alle indtager nogenlunde samme udgangspunkt.

Her beskæftiger jeg mig med den eksistentialistiske tænkning, som den kommer til udtryk hos Kierkegaard, Heidegger og Sartre. Selvom ingen af dem skrev sig ind i en postmoderne samtid, er deres tanker alligevel bemærkelsesværdigt anvendelige i en postmoderne kontekst.

Teoretikerne adskiller sig fra hinanden ved at have forskellige holdninger til forskellige temaer, men forskellighederne til trods er de alligevel ganske enige om grundvilkårene for det menneskelige. Således ser det ud som om, det særegne menneskelige (den menneskelige natur og de menneskelige grundvilkår) ikke ændrer sig grundlæggende over tid, om end det selvsagt vil være under indflydelse af den bestemte samtid, man kigger på det i og på baggrund heraf demonstrerer forskellige nuancer. Forskellighederne mellem teoretikerne vil jeg altså vælge at opfatte som udtryk for forskellige tidslige indplaceringer i historien snarere end som grundlæggende uoverensstemmelser.

Jeg har valgt at fremstille de tre hovedteoretikere i kronologisk rækkefølge (Kierkegaard, Heidegger og Sartre). Det vil fremgå, at de hver især refererer bagud i tid, således at pointer, der er kommet frem hos tidligere teoretikere vil være en fordel at have stiftet bekendtskab med på forhånd. Det siger sig selv, at det ikke vil være muligt at gennemgå hovedlinierne i de dele af deres tænkning, der har relevans for specialets problemstilling, uden i en eller anden grad at måtte undlade andre dele af teorierne, men selvom teorierne ikke vil blive gennemgået i deres helhed, har jeg bestræbt mig på ikke at amputere dem unødvendigt.

⁸ Det skal bemærkes, at Heidegger og Sartre, til forskel fra Kierkegaard, begge som udgangspunkt søger udelukkende at være deskriptive, men med deres skarpe skelnen mellem noget egentligt/uegentligt og autentisk/uautentisk får deres tanker alligevel normativ karakter.

Efter denne gennemgang vil jeg se på, hvad det er for et menneskebillede, der tegner sig i eksistentialismen, samt forsøge at applikere det på det postmoderne for finde ud af, hvorledes den eksistentialistiske tænkning kan være medvirkende til en mere meningsfuld eksistens for det postmoderne individ. Herunder introduceres også Van Deurzen og Frankl, der begge i praksis arbejder terapeutisk med et eksistentialistisk udgangspunkt.

2.4 Om at skrive integreret speciale

Da dette er et integreret speciale mellem fagene filosofi og psykologi, vil det være rimeligt at knytte et par kommentarer til, hvorfor jeg har valgt ikke at adskille de to dele.

Selvom psykologien er en ung videnskab der oprindeligt hørte hjemme i filosofien, har de to videnskabelige retninger udviklet sig meget forskelligt. Både bevidsthedsfilosofien og psykologien omhandler det 'grund-menneskelige' og søger at pege på, hvad der er kendetegnende for mennesket. Således forsøger begge at afdække begreber, der er nødvendige for en beskrivelse af 'det menneskelige'. En af de væsentligste forskelle, man kan pege på, er, at filosofien baserer sig på en mere eller mindre spekulativ indgangsvinkel. I modsætning hertil har psykologien et empirisk fundament, og i kraft heraf kommer psykologien ikke blot til at beskæftige sig med det kendetegnende og 'normale' ved mennesket, men i høj grad også med det patologiske.

I specialet her beskæftiger jeg mig primært med to områder: Det postmoderne samfund og den eksistentialistiske tænkning. De betragtninger, jeg vil arbejde med omkring det postmoderne samfund, bevæger sig både på et filosofisk og et psykologisk plan og handler altså både om, hvordan vi oplever (dvs. tænker og føler) verden, og om, hvad denne bestemte postmoderne måde at opleve verden på gør ved os.

Den eksistentialistiske tænkning placerer sig i gråzoneområdet mellem filosofien og psykologien. Kierkegaard, Heidegger og Sartre hører måske nok som sådan traditionelt set hjemme i filosofien (og deres teorier er da heller ikke direkte baseret på empirisk indsamlet materiale), men benyttes ligeså ofte i psykologien som i filosofien. De beskæftiger sig med undersøgelser af det værende, og gennem undersøgelser af, hvilken plads det værende har i verden, har de alle også noget at sige om de indre strukturer hos mennesket.

Kierkegaards dybdeanalyser af, hvad det vil sige at eksistere som menneske, og hvilke eksistensvilkår vi har at rette os efter, giver et bud på menneskets indplacering i verden.

Heidegger (især) fik betydning for udviklingen af en egentligt eksistentiel psykologi – især med sine begreber om Mit-welt og Mit-sein, med sin skelnen mellem en egentlig og en uegentlig eksistens, samt med sin insisteren på dødens betydning i forhold til udviklingen af en egentlig eksistens.

På samme vis kom Sartre til at spille en afgørende rolle i forhold til udviklingen af en psykologi, der brød med deterministiske fortolkningsrammer, men i stedet lod livet og livsopfattelsen tage sit udgangspunkt i den enkelte som skaber heraf.

Både Kierkegaard, Heidegger og Sartre taler også eksplicit om det, man kunne kalde for forskellige strategier i forhold til eksistensen (Det spidsborgerlige liv/æstetikerens, 'man' og den onde tro). Som det vil vise sig, stemmer deres bud på disse strategier umåde godt overens med den måde, det postmoderne menneske i mange tilfælde håndterer tilværelsen på.

Van Deurzen og Frankl placerer sig endnu mere tydeligt i fællesområdet mellem filosofien og psykologien. Van Deurzen er filosofisk uddannet og arbejder som eksistentielistisk terapeut og arbejder således psykologisk empirisk på et filosofisk grundlag. Frankl adskiller sig fra van Deurzen ved, at han som udgangspunkt er psykoanalytisk uddannet, men han arbejder alligevel med et eksistentielistisk grundsyn gennem sin 'eksistensanalyse' (logoterapi), på baggrund af hvilken han søger at finde frem til det meningsfulde for den enkelte klient.

Tanken er således, at selvom Van Deurzens og til dels også Frankls pointer er udviklet på baggrund af og med henblik på terapi, mener jeg, at der er muligt at overføre deres pointer til hverdagslivet og til de hverdagssituationer, vi igen og igen befinder os i. Således vil jeg tillade mig at hente pointer fra den specifikke terapeutiske praksis og bruge dem til at forstå, hvor i vores hverdagsliv vi kan sætte ind i forhold til de problematikker, det postmoderne menneske oplever, med det formål at tilvejebringe en større mulighed for oplevelser af meningsfylde⁹.

Ambitionen er under ingen omstændigheder at forsøge at løse den postmoderne kulturs problematikker, men at pege på, hvorledes eksistentialismen og det menneskesyn, der ligger heri, kan anvendes som forklarende og afdækkende redskab i forhold til nogle af det postmoderne menneskes oplevelser. Således kan en eksistentielistisk optik være med til at pege på en sammenhæng mellem eksistensens forskellige områder, hvilket i sidste ende forhåbentlig kan være med til at tilvejebringe en højere grad af meningsfylde i den enkeltes eksistens.

⁹ Ifølge van Deurzen er det netop også dette, der er terapiens formål: At analysere de problematikker der viser sig i den daglige eksistens, med det formål bedre at forstå og bedre at blive i stand til at håndtere dem konstruktivt (jf. van Deurzen 1999: 15ff).

3. Det postmoderne

I det 19. århundrede begyndte mennesket at tro på en grænseløs ekspansion af sin egen viden, og det blev et mål at gøre naturvidenskab tilgængelig for alle, og den blev organiseret med henblik på at uddanne den generelle offentlighed¹⁰.

I det 20. århundrede fortsatte teknologiens og videnskabernes rivende udvikling, stadig med naturvidenskaben som underliggende forklaringsfaktor, men de to verdenskrige i det 20. århundrede var i høj grad medvirkende til et betydeligt tab af mening. Efter verdenskrigene stod mennesket tilbage med en mangel på mening, der kunne være medforklarende i forhold til mange af de ting, der skete under 1., men måske især under 2. verdenskrig: Den naturvidenskabelige og positivistiske beskrivelse af livet kan levere forklaringer, der angår den fysiske og materielle side af livet, men der mangler stadig forklaring på noget, som ikke kan beskrives ved hjælp af en scientistisk måde at betragte verden på, hvor det udelukkende er videnskaben, der kan give os adgang til en forståelse af verden. Den mening, der berører mennesket personligt og subjektivt, kan ikke forklares ud fra objektive forklaringsmodeller, der baseres på fysiske love osv.

Ved tærskelen til det 21. århundrede har samfundsstrukturen i den vestlige verden ændret sig i takt med den industrielle udvikling, og mange af de funktioner, der tidligere blev varetaget af individet, er blevet erstattet af mekanik og maskinel 'know-how'. Arbejdsvilkårene har ændret sig fra at være betingende for overlevelse til i højere grad at være betingende for, hvilken slags liv det er muligt at opnå. I kraft af dette har mennesket opnået større mulighed for selvrefleksion og dermed større frihed til at vælge sin egen livsbane, og derfor større og større indflydelse på, hvilken slags liv det vil have. Mennesket er blevet mere ansvarligt for sin egen lykke og livskvalitet, og spørgsmålet om mening i livet er blevet mere tydeligt og vigtigere, end det har været tidligere; dels fordi tendenserne har ændret sig, dels fordi vi i højere grad er blevet *bevidste* om, hvilke tendenser der er fremherskende.

3.1 Individualisering og ansvar

En af de ting, der i særlig grad kendetegner det postmoderne samfund, er ifølge Jørgensen '*en omfattende kulturel frisættelse af individet*'. Det postmoderne menneskes liv er ikke – som tidligere

¹⁰ Det var f.eks. på dette tidspunkt (1829), at Den Polytekniske Læreanstalt blev etableret i Danmark.

– forudbestemt af de sociale og familiære rammer, det fødes ind i, og der er ikke længere en fælles konsensus om, hvilken position mennesket har i livet, og hvad meningen med den menneskelige eksistens er. Det postmoderne individ er i meget høj grad individualiseret, men individualiseringen af mennesket er ikke et fænomen, der udelukkende knytter sig til postmoderniteten – den kan f.eks. spores allerede i renæssancen med den særstatus, mennesket i denne periode tildelte sig selv i forhold til universet og naturen.

Senere er sekulariseringen udtryk for en individualisering, hvor *'mennesket er blevet jordens hersker og har taget den plads, der blev ledig ved afskeden med Gud'*. Dermed har mennesket taget afsked med de metafysiske forklaringsrammer, der tidligere var med til at give forklaringer og skabe indhold og mening i livet, og givet sig selv status som omnipotent væsen (jf. Jørgensen 2002:134,137).

Jørgensen peger på, at individualiseringsprocessen til dels kan skildres ved, at den enkelte frigøres fra de sociale bindinger, som han eller hun tidligere har været underlagt (f.eks. familie og socialklasse), samt at problematikker, der tidligere blev opfattet som sociale og samfundsmæssige, nu opfattes som rent individuelle, og individet er derfor overladt til sig selv i forsøget på at løse problematikkerne (jf. Jørgensen 2002:121).

Med frigørelsen fra de sociale bindinger følger en større utryghed for den enkelte. Der er ikke længere sikker mulighed for hente sin identitet i den socialklasse, man hører til, eller for at skabe sig en identitet gennem den karriere, som ens forfædre havde, før man selv overtog den, og dermed ikke længere mulighed for at finde sin identitet i forudbestemte rammer for ens liv. Eksempelvis henviser efternavnet ikke længere til ens familiære ophav: Jeg hedder ikke Claus-datter, selvom min far hedder Claus, og jeg behøver ikke blive bager, fordi mine forfædre har været det. Enhver er så at sige sin egen lykkes smed, og det er den enkeltes opgave at sørge for sig selv; jeg kan ikke længere hente tryghed i at vide, at mit livs vej er stukket ud for mig på forhånd, men må selv finde ud af, hvad *jeg* vil. Vi mødes med dette valg igen og igen allerede som børn i vores uddannelsesforløb: Vil du have sløjd eller håndarbejde? Vil du i 10. klasse? Vil du i gymnasiet eller ej, og hvis du vil – hvilken linje skal det så være? Senere i livet handler valgene om, hvilken slags arbejde vi vil have (selvfølgelig betinget af de valg, vi tog i forhold til vores uddannelse), hvor og hvordan vi vil bo og så videre; intet er forudbestemt, og alt er tilladt. Men samtidig med, at det individuelle liv er blevet den enkeltes ansvar, forventes det også, at den enkelte bidrager til at få det fælles samfund til at fungere. Således står man i langt højere grad end tidligere alene, og der hviler i højere grad en

personlig ansvarlighed på den enkelte, både i forhold til det personlige liv og i forhold til sociale og samfundsmæssige problematikker.

Tidligere kunne individet støtte sig til sociale og kulturelle traditioner, men i det postmoderne (post-*traditionelle*) samfund har traditionen indtaget en position, hvor den ikke længere er uomgængelig og dermed heller ikke længere dikterende for, hvorledes ens liv skulle (burde) forme sig. I det postmoderne samfund er tradition noget, som den enkelte kan vælge til og fra efter forgodtbefindende. Dette betyder, at traditionen ikke længere kan anses for at være identitets- og meningstilskrivende i den enkeltes liv; den kan ikke længere tilbyde forklaringer på og stille løsningsforslag til de problematikker, mennesket må tage stilling til. Traditionens betydning bliver udvandet: Den ene tradition er lige så legitim og lige så god som den anden, og man kan skifte rundt mellem traditionerne som man lyster – holde jul den ene dag og Halloween den næste – og dermed mistes den livs-kontinuitet, som traditionen tidligere var med til at sikre. Alligevel holder vi fast i visse traditioner, som giver udseende af kontinuitet, selvom deres oprindelige mening er udtømt. Typisk er disse traditioner religiøse i deres udgangspunkt, men med tabet af de metafysiske forklaringsrammer har de ikke længere betydning for et meningsfuldt liv: Vi går f.eks. i kirke juleaften, ikke så meget for at mindes Kristi fødsel, men fordi det plejer vi; vi lader vores børn døbe, ikke fordi de skal være en del af Guds flok, men fordi det gør man osv.

3.2 Fællesskaber og identitet

Vi er i postmoderniteten ikke længere i besiddelse af faste, prædefinerede fællesskaber, som vi kan føle os hjemme i. Når vi ikke længere kan finde sikkerhed i forudbestemte identitetsskabende fællesskaber, er vi tvungne til at forsøge os frem ved at deltage i forskellige fællesskaber, og når der ikke er noget, der er givet på forhånd, må vi selv føle os frem og lære hen ad vejen. Det kan have den konsekvens, at vi ikke skaber mange blivende fællesskaber, og at vi ikke knytter os til ét eller få fællesskaber, fordi vi føler os nødsaget til at afsøge så mange områder som muligt for at sikre os, at vi har så bred en baggrund som muligt at træffe vores valg på. Individualiseringen er således '*et tveægget sværd*', som på den ene side åbner en verden af nye muligheder for individet, men som på den anden side ikke tilbyder rammer til at klare de udfordringer, der åbnes for (jf. Jørgensen 2002:125f). Individualiseringen efterlader mennesket overladt til sig selv uden sociale strukturer eller meningsfulde pejlemærker; det er altid op til den enkelte selv at finde ud af, hvilket liv der er ønskværdigt. På denne måde kommer det postmoderne menneske til at stå over for den ene

valgsituation efter den anden; uophørligt er den enkelte selv ansvarlig for at tage stilling til livet og de situationer, der opstår i livet, og til sin egen identitet.

Med frigørelsen fra traditionerne og de medfødte meningsskabende sociale fællesskaber ændres også rollemodellerne. I det postmoderne er vi ikke længere udelukkende afhængige af traditionelle rollemodeller som f.eks. vores forældre eller den mester, vi står i lære hos. I det postmoderne er det i høj grad upersonlige rollemodeller som kendte filmskuespillere, musikere, modeller og sportsstjerner, der sætter standarderne for et ønskværdigt liv. Problemet er, at de ikke står i personlig relation til den enkelte eksistens, og at det mestendels er den glamourøse side af de kendtes liv, der eksponeres (og hvis deres liv er for nedadgående, kan vi andre svælge i det og glædes over, at det ikke kun er os 'almindelige dødelige', der bliver skilt og må sælge huset). På denne måde skabes der et kunstigt behov for at leve op til nogle standarder, der i virkeligheden er utopiske, samt et stort behov for at iscenesætte sig selv og eksponere sig. Vi kan på det nærmeste ikke tænde for fjernsynet uden at blive mødt af et realityshow – genren er særegen for det postmoderne – hvor 'almindelige' mennesker for en stund får lov at være kendte mod at udstille sig på tv. Der findes sågar programmer som 'The Swan' hvor almindelige mennesker gennemgår en lang række skønhedsoperationer for at blive smukke nok til at dyste mod hinanden i en skønhedskonkurrence.

På den anden side handler en god del af reality-tv om 'almindelige' mennesker med 'rigtige problemer' – de er f.eks. overvægtige eller ramt af en depression – hvilket tyder på, at det postmoderne, samtidig med, at det igen og igen mødes med rollemodeller, som det ikke kan leve op til, har brug for at minde sig selv om, at der også er andre, der heller ikke kan leve op til de glamourøse krav fra kendisernes (tilsyneladende) perfekte liv.

Det postmoderne menneske deltager i mange skiftende fællesskaber, der ofte er meget forskellige, og derfor opnås der ikke kontinuitet imellem dem. Det postmoderne menneske har f.eks. flere forskellige arbejdspladser, nye familieformer, hvor man måske vælger at gifte sig flere gange, og får børn med forskellige partnere, men mange af det postmoderne menneskes relationer til andre bliver overfladiske og upersonlige netop på grund af kvantiteten; der er ikke tid til fordybelse i det enkelte forhold, i hvert fald ikke, hvis man også skal nå at hente børn, aflevere bilen på værksted og holde interaktivt møde med arbejdet via internetopkoblingen i sin mobiltelefon. Hvis vi fik muligheden for kun at deltage i ét eller få fællesskaber, ville vi have svært ved at føle os

tilfredsstillede: Vi har en tendens til at opfatte livet som fattigere, jo færre facetter (her repræsenteret ved fællesskaber) det indeholder. Vi forestiller os, at 'græsset er grønnere...' og tænker dermed, at livet er rigere og mere meningsfuldt, jo mere af det grønne græs vi kan komme til at betræde. Jo flere fællesskaber vi kan komme til at deltage i, jo mere beriget opfatter vi umiddelbart livet, og tanken virker vel næsten også logisk: Jo flere facetter (altså fællesskaber) – jo mere livsindhold og dermed mening og ikke mindst en større base at træffe valg på baggrund af. Således bliver målestokken for et meningsfuldt liv kvantitativ og kommer til at bestå af en opgørelse af, hvor mange forskellige kontekster og identiteter den enkelte deltager i og er i besiddelse af; som jeg kommer ind på senere, er det det Kierkegaard kalder for det æstetiske liv. Den kvantitative livsførelse sker på bekostning af en kvalitativ, hvori fokus ville være på, hvorvidt der er overensstemmelse og sammenhæng mellem de forskellige kontekster, man deltager i, hvor mange eller få det end måtte være. Men det postmoderne menneskes 'fællesskabs-hopperi' tilvejebringer også en rastløshed og rodløshed, som betyder, at individet hele tiden søger andre og nye fællesskaber, som man håber kan tilvejebringe den mening, der ikke som forventet opstod i de fællesskaber man allerede har afprøvet. Det er f.eks. blevet almindeligt ikke at være på den samme arbejdsplads i mange år – det er snarere blevet standarden at søge nye udfordringer (nye 'svarmuligheder'), når man har været ansat samme sted i et par år eller fem, men pudsigt nok er det alligevel ofte netop vores arbejde, der kendetegner os over for andre mennesker. Et af de allermest almindelige spørgsmål når man møder nogen, man ikke kender (f.eks. til et middagsselskab eller lignende), er 'Hvad laver du?' i betydningen 'hvilket arbejde har du?', eller 'hvad studerer du?'.

Det postmoderne menneske bruger en stor del af sin tid på at deltage i forskellige fællesskaber og dermed på at udleve forskellige dele af sig selv. Hvis man antager, at der må være en kvantitativ grænse for hvor mange forskellige sider mennesket kan rumme og stadig have en oplevelse af identitet, der i en eller anden grad er konsistent, bliver det problematisk, at målestokken for et meningsfuldt liv er kvantitativ: Mennesker, der ikke har en oplevelse af kontinuerlig identitet, f.eks. på grund af for mange 'inputs', vil typisk blive kategoriseret psykopatologisk, som skizofrene eller andet.

For det postmoderne menneske bliver det en udfordring af rang at kende sig selv, når det kontinuerligt skifter rundt mellem forskellige udtryk, der mere eller mindre er afstemt de forskellige fællesskaber, og derudover en kunst at holde fast i sig selv på rejsen gennem de mange forskellige fællesskaber. I værste fald kan det medføre identitetsforvirring: Jeg er både specialestuderende,

leder på mit arbejde, frivillig rådgiver, søster, datter, hustru, skabsvegetar og så videre, men hvad er det i virkeligheden, der kendetegner *mig*?

Om end det kan ske på bekostning af en sikker identitetsfølelse, har de mange forskellige fællesskaber på den anden side også den konsekvens, at det postmoderne menneske bliver mere erfaringsrigt og alsidigt. De mange forskellige fællesskaber kumulerer tilsammen en erfaringsbank som gør det postmoderne menneske i stand til at favne bredt, således at det ikke 'begrænses' af et eller enkelte på forhånd udstukne fællesskaber.

At det postmoderne menneske står midt i en frihed til at vælge sit eget liv, men ikke længere er i besiddelse af forudbestemte redskaber at løse denne opgave med, gør, ifølge Jørgensen, netop det postmoderne individ '*identitetsmæssigt underfrankeret*' (jf. Jørgensen 2002:128) – en betegnelse, som nok kan være rammende, men man kunne også argumentere for, at deltagelsen i de mange forskellige fællesskaber samt de mange forskellige inputs forsyner det postmoderne menneske med så mange forskellige facetter, at det i stedet går hen og bliver '*identitetsmæssigt overfrankeret*'. Problematikken med at fornemme sin egen identitet og muligheden for en oplevelse af større sammenhæng forankret i en sikker følelse i sin egen identitet er nok den samme under alle omstændigheder.

3.3 Frihed, angst og refleksivitet

I den vestlige verden bliver friheden hyldet som et af det postmoderne menneskes største privilegier. Friheden er blevet en moderne menneskeret der sædvanligvis opfattes som noget udelukkende positivt, men som jeg allerede har været inde på, ligger der i friheden også et ansvar, der skal forvaltes, og fordi det postmoderne menneske mangler redskaberne til at håndtere dette ansvar, bliver friheden bittersød og bringer angst:

Normalt opfatter vi friheden og enhver forøgelse af friheden som noget entydigt positivt. Fra et eksistentielt perspektiv er friheden imidlertid forbundet med angst og utryghed. Friheden bygger på, at vi ikke fødes ind i en velstruktureret verden, hvor livets vej er lagt til rette på forhånd, og det enkelte menneske derfor bliver ansvarligt for egne valg, egne handlinger og egen livssituation. (Jørgensen 2002:142)

Her er Jørgensen inde på noget af det, jeg vil tage op i det følgende om de grundlæggende vilkår for den menneskelige eksistens: At friheden og mulighederne går hånd i hånd med ansvar og angst.

Grundlæggende for mennesket er også dets evne til at reflektere over sig selv og sin omverden. Ifølge Bauman er det kendetegnende for det postmoderne individ, at det *'har fået den vane (eller plages af den tvangstanke og tvangshandling), at det skal reflektere over sig selv, at det vedvarende skal gennemsnøge sit indre'*. Jørgensen betegner denne (tvangs-)vane som *'hyperrefleksivitet'* og *'refleksionssyge'* og påpeger, at når mennesket først er blevet opmærksom på denne selvbevidsthed og refleksionsevne, er det ikke muligt at slippe af med den (jf. Jørgensen 2002:148,152).

Her er det vigtigt at bemærke, at der er forskel på refleksivitet og refleksion: Refleksivitet er nærmest at opfatte som en art passiv, utematiseret understrøm, mens refleksion er en aktiv praksis, hvori vi forholder os til et bestemt tema: Vi tematiserer vores tanker. Som eksempel kan vi forestille os at vi går en tur i byen. Vores refleksivitet gør, at vi er klar over og registrerer, at vi befinder os i byen, på gaden, foran Illum osv., men vi tematiserer det så at sige ikke. Det vil med andre ord sige, at vi ikke, for hvert skridt vi tager, tænker *'der er en hvid flise og en grøn bænk, og jeg har nærmet mig udstillingsvinduet med et skridt'*. Ved refleksion hæver vi os op over refleksiviteten til et niveau, hvor vi forholder os til det, der perciperes ved at tematisere det. Vi tænker måske *'sikke en flot jakke, mon farven vil klæde mig lige så godt, som den klæder modellen? Jeg går ind for at prøve den'*. Refleksionen kan både have negative og positive aspekter. Negativt kunne vi forestille os, at vi (bevidst eller ubevidst) spaltede den fra og lod andre tage over. Som jeg kommer ind på senere, er det det, der sker hos eksistentialisterne i det spidsborgerlige liv og *'man'*. Omvendt kan refleksionen også benyttes positivt til at opnå bestemte eksistensaspekter, som i eksistentialismen betegnes mere autentiske end andre, og således kan der i refleksionen også ligge et normativt aspekt. I det postmoderne anvendes refleksionen oftest til at beskæftige sig med de positive livsaspekter: Refleksionen angår friheden og mulighederne, men hånd i hånd hermed anvendes den også til at forsøge at trænge konsekvenserne heraf (ansvar og angst) i baggrunden, som er det, eksistentialisterne kalder et uautentisk liv.

Den hyperrefleksivitet og refleksionssyge, Jørgensen er inde på, fremtvinges i høj grad af det konstante oplysnings-bombardement, vi mødes med: Der er reklamer og alskens anden oplysning i fjernsynet, på internettet, i avisen, på bussen, i bussen, på gulvet i s-toget, på lygtepælene – ja, en overgang kunne man sågar ikke købe en flaske vand uden at tage stilling til, om man ville støtte Røde Kors eller ej. Der er altid og hele tiden noget at forholde sig til, og refleksionen kommer således på konstant overarbejde.

Det postmoderne individ er altså ikke bare refleksivt, men fanget i hyperrefleksivitet i en sådan grad, at alt bliver en individuel udfordring (faktisk en udfordring som den enkelte stiller sig selv), fordi der intet er lagt fast på forhånd, men alle løsninger, forklaringer og sammenkædninger er op til den enkeltes refleksion.

Med menneskets evne til refleksion over sig selv og sin omverden følger også muligheden for at stille spørgsmål til sig selv: Gør jeg det rigtige? Lever jeg, som det er bedst for mig? Er jeg lykkelig? Hvad er meningen med mit liv? At mennesket er i stand til at reflektere over disse spørgsmål betyder dog langt fra, at det også er i stand til at komme med tilfredsstillende svar, og netop dette – at mennesket kan stille de store spørgsmål, men ikke er i stand til at besvare dem – lænker det hyperrefleksive postmoderne menneske sammen med grundstemninger som angst og uro:

Uanset hvad man gør, er det umuligt ikke at påtage sig et betydeligt ansvar. Den dybe ansvarlighed som uundgåeligt følger af at være ansvarlig for sine valg og for sit eget liv – og at erkende dette – giver naturligt anledning til angst ... Prisen for den kulturelle frisættelse er øget usikkerhed, mangel på orientering og utryghed i en betydelig del af befolkningen. (Jørgensen 2002:125f,126)

I det postmoderne synes det, som om angsten og uroen ofte kommer til udtryk som stress: Vi stresser over, om vi skal søge det ene eller det andet job, om vi er sammen med den rette partner, om vi har valgt det rette emne at skrive speciale om osv.

Den postmoderne angst og uro opstår især af to grunde: For det første er Gud blevet afskaffet (jf. Nietzsche 1882, 1891), og mennesket har taget magten over naturen og har – gennem en svælg i sin selvbestaltede onnipotens – svært ved at acceptere, at der skulle være noget (som f.eks. en forklaring på døden), der ikke er direkte tilgængeligt for det. For det andet betyder manglende forklaringer på livets store spørgsmål samt den massive informationsstrøm, at man ikke kan være sikker på, hvornår man gør det rigtige. Når man ikke kender svarene, eller der er for mange at vælge imellem, kan man ikke beregne konsekvenserne af sine handlinger, og alle valg vil være ledsaget af usikkerhed i forhold til, om man har valgt rigtigt. Men angsten og uroen bunder dermed også i en omfattende ambivalens, som det postmoderne menneske må leve med; den ambivalens, der ligger i at have alle valgmuligheder, men ingen viden om, hvilket valg der er det bedste eller det rigtige. Ambivalensen bliver dermed et udtryk for frihed og muligheder side om side med diskontinuitet og mangel på sammenhæng i livet som noget, der i særlig grad er på spil i det postmoderne: På den ene

side tror vi, at vi har magt over og sikkerhed i forhold til eksistensen, men på den anden side afsløres vi igen og igen i vores magtesløshed.

3.4 Distancen til verden

Guds 'død' og afskeden med metafysikken placerer mennesket alene i verden uden andre end sig selv til at passe på og vogte over menneskeheden. Denne tanke er (medmindre man er forblindet (eller forløst?) af storhedsvanvid) ikke særlig betryggende, når man ser på hvorledes vi indtil videre har forvaltet vores selvbestaltede verdens- og naturherredømme. Jeg vil påstå, at selvom den videnskabelige revolution på mange områder er kommet os til gode og har bibragt os mange moderne fornødenheder, som vi (mig selv inklusive) næppe ville være foruden (f.eks. tv, computer, internet, mobiltelefoner og avanceret livsforlængende udstyr på hospitalerne), har vi også været dygtige til at misbruge vores indsigt i naturvidenskaben (f.eks. atombomber og kemisk krigsførelse) og vores udvikling af teknologi (f.eks. fjernstyring af bomber, udviklingen af bombefly og andre krigsredskaber).

Naturvidenskaben har på mange måder frataget vores forhold til naturen sin magi ved at insistere på at forklare alt på naturvidenskabelige præmisser. Cottingham eksemplificerer det med, at vi f.eks. ikke længere har brug for sagnet om Thors hammer og hans fjendskab med jætterne for at forklare, at det tordner og lyner (jf. Cottingham 2003: 59f), for vi har jo for længst 'løst mysteriet':

Elektriske ladninger mellem skyer udløser lyn, som hastigt opvarmer den luft, det passerer, med den effekt, at vi kan høre tordenskrald¹¹. På denne måde er vores forhold til naturen blevet nøgternt og objektivt frem for mystisk og fortryllet¹². I løbet af 1990'erne er der dog blevet stillet forslag om, at verden måske alligevel er resultatet af et metafysisk design – den såkaldte Intelligent Design-teori – der går ud på, at naturen i mange henseender er så kompleks, at visse af dens strukturer ikke kan forklares ud fra den almindelige Darwinistiske evolutionsteori. I stedet hævdes det, at naturen er et intelligent design, hvilket naturligvis kræver, at der står en designer bag; Gud eller en anden metafysisk størrelse (jf. f.eks. Dempski (2004)).

Men under alle omstændigheder kan man påstå, at mennesket i postmoderniteten på mange områder har mistet sin samhørighed med verden. Det postmoderne menneske opfatter sig selv som verdens

¹¹ Personligt har jeg altid haft svært ved at forstå – og ærgret mig over – at der ikke er plads til, at begge former for synspunkter kan eksistere sideløbende som supplement til hinanden og dermed udvide vores tilgang til verden med forskellige vinkler og om ikke andet gøre det mere underholdende.

¹² Der er dog nogle (især naturvidenskabsmænd), der vil argumentere for, at vores objektive forhold til naturen og afskaffelsen af magiske forklaringer ikke har frataget naturen sin evne til at fortrylle os, og måske er dette synspunkt heller ikke helt ved siden af.

hersker – i høj grad på grund af vores anvendelse af naturvidenskab og teknologi – og står derfor ikke længere i forhold til naturen, men har stillet sig over den. Vi bruger selvfølgelig stadig vores sanser til at percipere naturen – vi kan godt se, at himlen er blå, og mærke, at det er koldt – men vores nære sansemæssige kontakt med naturen har vi i høj grad mistet. F.eks. afskæres vi fra naturen, når vi sætter os ind i en bil eller et tog, og vi mister den direkte forbindelse til det naturlige, som vi i tiden med mindre teknologi havde i højere grad: Når vi sidder i en bil bag en anden bil og kører 120 km i timen på motorvejen, er vi afskåret fra en oplevelse af, hvor tæt vi i virkeligheden er på det menneske, der befinder sig i bilen foran, og vi har mistet fornemmelsen af, at vores livsbaner på en eller anden måde krydser hinanden i dette nu. Teknologien har på denne måde bragt os væk fra et liv i kontakt med naturen; måske er det derfor, som Lindhardt påpeger (jf. Lindhardt (1987)), at vi søger andre måder at finde tilbage til det naturlige liv på ved at dyrke spejder- og campinglivet.

Lindhardt har også en anden betragtning, som jeg synes er interessant i forhold til menneskets distancering fra verden og virkeligheden: Ifølge ham skete der allerede for ca. 5000 år siden – ved udviklingen af skriftsproget – en distancering fra verden. Idet mennesket begyndte at beskrive verden med henblik på at formidle betragtningerne skriftligt (frem for mundtligt og dermed umiddelbart), blev man nødt til at stille sig uden for verden for at kunne observere den (jf. Lindhardt 1987:9ff). Dermed begyndte mennesket allerede ved skriftsprogets udvikling at lægge afstand til verden, og så langt tilbage kan man altså ane spiren til den ultimative distancering, mennesket senere skulle foretage ved at stille sig selv over verden.

I postmoderniteten har de teknologiske landvindinger, vi har været vidner til og været underlagt de sidste 50 år, i høj grad været med til at udvikle den måde, vi bruger skriftsproget på. Det har betydet, at vi er forblevet distancerede i forhold til verden, og har i endnu højere grad medvirket til at gøre vores virkelighed 'uvirkelig'. Vi behøver ikke længere at være fysisk sammen med mennesker, som vi har et (emotionelt) nært forhold til, og med telefonen og især internettet er det blevet muligt at have et forhold til mennesker, vi aldrig har mødt. Vi er ikke længere begrænsede til det håndskrevne ord, som i mange, mange år har været flittigt benyttet i brevskrivningen, og som man måske endda kunne argumentere for i højere grad var bærer af virkeligheden – i et håndskrevet brev genspejles afsenderen, som sætter sit personlige aftryk i sin håndskrifts udtryk¹³.

I dag er det langt mere almindeligt, at det skrevne ord er maskinskrivne bogstaver, som alle er rettet ind efter samme typografi – som oftest e-mails eller tekst-beskeder på mobiltelefoner i stedet for

¹³ Det er vel ikke uden grund, at grafologi har udviklet sig til noget nær en videnskab, som sågar anvendes f.eks. i kriminologi og psykiatri (om end nogle vil bestride grafologiens videnskabelighed).

breve – og dermed er håndskriftens personlige udtryk i høj grad gået tabt. Desuden har den måde, man benytter sig af skriftsproget på, lidt noget i sit udtryk under effektivitetens svøbe: Det er ikke tit, man ser et rigtigt 'gammeldags' brev (sådan et af papir), i stedet benyttes skriften oftest til korte (forkortede), effektive elektroniske beskeder via computer eller telefon. På denne måde bruges der mindre tid både på at forfatte teksten og på at beskæftige sine tanker med modtageren.

Ud over effektive tekstbeskeder via computer og mobiltelefon er telefonen også et af teknologiens vidundere, som gør os i stand til at tale sammen uden at være sammen. Således er det aldeles muligt at være i tæt forbindelse med nogen, selvom man rent fysisk er langt fra hinanden, og dette kan netop medføre, at vi føler en ambivalens i vores samvær, som emotionelt og intentionelt kan være nok så nært, men fordi vi er langt væk fra hinanden fysisk, kommer vi også til at føle, at vi er distancerede åndeligt og emotionelt.

På den anden side er der jo ikke udelukkende negative konsekvenser ved de teknologiske landvindinger: Vi lever i en tid, hvor vi i langt højere grad end nogensinde tidligere har mulighed for at holde kontakten med hinanden. Vi er ikke længere afhængige af den tid, det tager for en brevdue eller postvogn at nå frem med bud, nej det er blevet meget lettere og meget mindre tidskrævende at give lyd fra sig – man sender blot en kortfattet besked via sin mobiltelefon, som når modtageren øjeblikkeligt. Via internettet og den nyeste generation af mobiltetefoner er det endog muligt at føre samtaler i 'real time', men uden at være fysisk sammen, mens man ved hjælp af bittesmå kameraer kan se hinanden på skærmen. Men samtidig med, at vores muligheder for at holde kontakt med hinanden, selvom vi ikke befinder os samme sted og måske aldrig har gjort det, er blevet udvidede, er vi herigennem også blevet mere og mere isolerede fra hinanden, fordi vi ofte befinder os langt fra hinanden både fysisk og psykisk. Således er der også sket en ændring i vores opfattelse af og vores forhold til tid og rum. Tidligere var tid og rum forbundet gennem et steds beliggenhed, men i det postmoderne er begreberne tid og rum ikke længere afhængige af hinanden¹⁴. Nu er det f.eks. muligt at arbejde tæt sammen med en, man aldrig har mødt, og som måske bor på den anden side af jorden – i en ganske anden tidszone end én selv, eller sågar at være kæreste med én, man aldrig har mødt i virkeligheden, men kun frekventeret via internettet.

¹⁴ For mere herom jf. f.eks. Giddens (1996).

3.5 Dødelighed og tidslighed

Adskillelsen af tid og rum betyder også, at hændelser andre steder i verden får umiddelbar indflydelse på individet – især via mediernes eksponering af vold og død.

Med vores naturvidenskabelige afskedigen af Gud har vi frataget os selv en væsentlig forklaringsfaktor i forhold til vores dødelighed. Gud kan ikke længere anvendes hverken som meningstilskrivende faktor i vores levende liv eller som forklaring på, at vi er dødelige, som tidligere, hvor døden kunne forklares ved, at vi skal 'hjem' til Gud. Med en forklaring af denne kaliber bliver ikke blot døden meningsfuld, men selve livet bliver det også, hvis vi lever det i hensigten om i døden at skulle stå til ansvar over for Gud for få lov til at vende 'hjem'. Vores indsigt i naturvidenskaben har snarere foranlediget os til at tro, at vi besidder en mere eller mindre fuldstændig indsigt i, hvorledes naturen, verden og virkeligheden (deri indberegnet mennesket) fungerer. Det er derfor svært for det postmoderne menneske at acceptere, at det hverken kan komme med (en naturvidenskabeligt acceptabel) forklaring på, hvorfor vi skal dø, eller på, hvad der sker, når vi *er* døde og døden kan, ifølge Jørgensen derfor ligefrem opfattes som en anakronisme (jf. Jørgensen 2002:137).

Ifølge Norbert Elias er der forskellige måder mennesket kan håndtere bevidstheden om sin egen dødelighed på:

- 1) Man kan mytologisere døden via fortællinger om et liv efter afslutningen af det jordiske liv. Døden er da ikke en afslutning, men begyndelsen på et nyt og ofte bedre liv.
- 2) Man kan fortrænge eller banalisere døden.
- 3) Man kan se døden i øjnene som en uomgængelig realitet knyttet til det at være menneske. I den udstrækning kan erkendelsen af dødens uafvendelighed berige livet (jf. Jørgensen 2002: 137f).

Strategi nummer to er nok den mest spiselige i forhold til den postmoderne tankegang. I den første strategi genindføres nemlig metafysikken, hvilket vi ville have svært ved at acceptere på vores naturvidenskabelige grundlag, og i den tredje strategi accepteres naturvidenskabens nederlag: Den er ikke på acceptabel vis i stand til at levere en forklaring på, hvorfor vi skal dø, endsige fortælle eller forklare, hvad der sker efter livet. I det postmoderne samfund er det derfor nærmest blevet naturligt for os at have et unaturligt forhold til døden – i al fald når det gælder den død, vi har mulighed for at undgå. Den 'personlige' død – den, der rammer vores ganske nære – bliver vi nødt til at håndtere. Men kan vi undgå det, skutter vi os gerne og ser den anden vej. Det har f.eks. været nødvendigt at indføre programmer for håndtering af skoleelever, der mister en forælder eller

bedsteforælder; tanken er jo god nok, men det kan opfattes som et udtryk for, at der ikke eksisterer nogen umiddelbar, 'naturlig' evne til at tackle døden i det postmoderne: Vi er nødt til at systematisere den og lave en handlingsplan for, hvordan vi håndterer den når vi ikke kan undgå den. Vi gemmer den helst af vejen i sterile hospitaler og undgår at tale om den, hvis vi kan. Samtidig med, at døden på denne måde nærmest er blevet en massefortrængning, kan man også her møde den ambivalens, der på mange måder er blevet kendetegnende for postmoderniteten: Selvom døden staves af vejen, er vi på den anden side udsat for den som aldrig før igennem medierne. Aldrig er døden blevet eksponeret i den grad, som den bliver det nu; det er på det nærmeste umuligt at tænde for fjernsynet eller åbne avisen uden på den ene eller den anden måde at støde på døden i en af dens afskygninger. Det er f.eks. ikke længere hverken tabuiseret eller et særsyn at se levende billeder af døde mennesker, f.eks. i forbindelse med krigsreportager. Igen denne postmoderne dobbelthed: Vi vil helst ikke kendes ved døden, hvis vi kan undgå det, men gennem vores informationskanaler – som på det nærmeste er blevet livsvigtige for os – møder vi den igen og igen. Ofte er vores eneste måde at håndtere dette møde med døden på at afskrive døden i medierne som 'uvirkelig' og som noget, der ikke rigtig angår os, og på denne måde distancerer vi os endnu en gang fra virkeligheden. På den anden side bliver der samtidig større og større interesse for filosofiske retninger som f.eks. buddhisme, der i højeste grad praktiserer bevidsthed om døden – især den personlige – og i København findes ligefrem et 'Center for bevidst liv og død'.

Selvom strategi nummer to – der gik ud på at fortrænge eller banalisere døden – umiddelbart er den mest gangbare i et postmoderne samfund, er den tredje strategi – om at se døden i øjnene – efter min mening, nok den mest frugtbare, men også den, der lader mest tilbage at arbejde med¹⁵. Men kan det nu være rigtigt, at accepten af sin egen dødelighed er en vigtig faktor i forhold til det at skabe mening i livet? Kan man ikke opleve mening uden at erkende sin dødelighed? Er tidsaspektet altafgørende for et meningsfuldt liv?

Lightman giver et interessant eksempel på, hvorledes mennesket ville skabe mening i sit liv, hvis det ikke var betinget af tid (i form af dødelighed), og senere kommer jeg ind på, hvorledes Heidegger netop peger på døden som det afgørende i forhold til at leve et egentligt liv. Lightman

¹⁵ Medmindre man ikke afviser den første strategi, og enten henholder sig udelukkende til den, eller benytter den som strategi til at acceptere at døden ikke er til at komme udenom, og dermed alligevel forsøger at realisere strategi nummer tre.

påstår, at der uden tid ville findes to forskellige typer mennesker: 'senererne' og 'nuerne'¹⁶.

'Senererne' er typen, der ville udsætte alle gøremål til senere i erkendelse af at have evigheden til rådighed. 'Nuerne' ville derimod udnytte evigheden til at akkumulere så mange oplevelser og så meget viden som muligt.

'Senererne' ville ikke have travlt med at skabe mening i livet. Det ville ikke haste for dem at tage en uddannelse, gifte sig o.lign. I modsætning hertil ville 'nuerne' udnytte evighedens mulighed for at tage så mange uddannelser som muligt, gifte sig gentagne gange osv. for at få livet til at rumme så meget mening som muligt. Ulykkeligvis får 'Senererne' aldrig rigtig skabt mening i livet, for hvorfor forhaste sig når man nu har evigheden til sin rådighed? 'Nuerne' derimod akkumulerer – ligeså ulykkeligvis – så meget mening, at meningen devalueres og mister sin betydning. Hvad betyder ægteskabet f.eks., når man har været gift 12 gange før og sandsynligvis vil gifte sig gentagne gange igen, og den ene uddannelse bliver ligegyldig i lyset af de ti andre uddannelser, man allerede har. Med andre ord mister de muligheder, som 'nuerne' realiserer, deres betydning, når de ses i lyset af alle de andre meningsskabende muligheder, 'nuerne' også har realiseret (jf. Jensen 1995:48ff).

Nørretranders beskriver det rigtig godt i sin (i skrivende stund) seneste bog 'At tro på at tro':

Og sikke et livsperspektiv: Man kan nå det hele. Alt! Lever man uendeligt, kan man både nå at blive brandmand, neger, smørrebrødsjomfru, korrekturlæser og prøve mindst to-treogtyve andre køn, farver og trosbekendelser. Man kan blive gift med både Anne, Sanne og Lis, og nå at læse *På sporet af den tabte tid* på alle hovedsprogene, for slet ikke at tale om alle rumrejserne og håndboldkarrieren, møntsamlertiet og de tre-mastede skonnerter. Hvis man lever uendelig længe kan man nå alt. Ikke bare meget, men *alt*, for man har uendelig god tid. *Come on!* Man venter da bare med at stå ud af sengen til næste årtusind – der er jo ikke noget, der haster, og slet ingen grund til at løbe risikoen ved at få talt ud med sin elskede. (Nørretranders 2003:233)

Med disse eksempler bliver det tydeligt, at døden, og det tidsaspekt, der gives dermed, kan have afgørende betydning for, om mennesket kan skabe mening i sin tilværelse. Hvis døden kan belyses som et aspekt af det at være menneske, uden at den gøres til en banalitet eller til en meningsløs eller ligefrem skræmmende begivenhed og uden at den glorificeres, kan vi måske tage et skridt imod at

¹⁶ Eksemplet har tidligere været brugt i et af mine projekter: *Leve døden! – et projekt om eksistentiel psykologi, autentisk eksistens og erkendelsen af egen dødelighed*. Studenterrapport – RUC, Psykologi, modul 1, vinter 2003 (upubliceret)

opleve menneskelivet på godt og ondt. Dermed kan livet opleves i sin helhed frem for at dele af det vælges fra og et sammenhængende livsperspektiv mistes¹⁷.

I det ovenstående er det (forhåbentlig) blevet klart, at en af de væsentligste årsager til det postmoderne menneskes meningstab skyldes en gennemgribende distancering til den verden og virkelighed, vi befinder os i. Det postmoderne menneske tager det for givet, at det står over naturen som det øverste væsen i verdenshierarkiet, og er blevet så vant til (og afhængigt af) teknologiske hjælpemidler at det distancerer sig fra den 'virkelige' verden. Det postmoderne menneske har svært ved at komme overens med, at den 'virkelige' verden består af flere facetter end den glamourøse eksistens, især reklamebranchen lægger op til, og de positive konsekvenser af udviklingen, som vi nyder godt af. Det postmoderne menneske har også svært ved at acceptere, at der er ting, der ligger uden for dets forklaringskapacitet. Dermed bliver det svært at acceptere livets skyggesider og svært for det at finde kontinuitet i livet uden ydre forklaringsmodeller at støtte sig til.

Derudover lider det postmoderne menneske af hyperrefleksivitet og refleksionssyge, men denne refleksion bliver for det meste kun brugt i forhold til de positive aspekter ved livet (som frihed og muligheder), hvorved eksistensens negative aspekter (som ansvar og angst) trænges i baggrunden. Men fortrængningen af de negative aspekter betyder ikke, at det postmoderne menneske slipper af med dem; den måde, de håndteres på, har den konsekvens, at de viser sig som tomhedsfølelse, stress og angst og forhindrer den enkelte i oplevelsen af et meningsfuldt liv.

Jeg har nu påstået, at det ser skidt ud for det postmoderne menneske, hvad angår mening, og forklaret, på hvilket grundlag jeg fremsætter denne påstand, og det er blevet tydeligt, at det tilsyneladende ikke er synderligt frugtbart at trænge de negative aspekter ved livet i baggrunden og udelukkende koncentrere sig om de positive. I stedet kunne man vælge at fokusere på det negative og trænge det positive i baggrunden, men det ville sandsynligvis resultere i et endnu højere angst- og stress-niveau end det nuværende. Man kunne også vælge helt at undlade at tænke i værdier og se bort fra både de positive og de negative sider ved livet, men det ville antageligt ende med en endnu mere udtalt tomhedsfølelse samt en endnu stærkere oplevelse af meningsløshed hos den enkelte. En sidste strategi er at prøve at sammentænke både de positive og de negative aspekter som begge værende naturlige sider af livet. Derfor vil jeg i det følgende gennemgå dele af den eksistentialistiske tænkning, som netop beskæftiger sig med grundtemaer som refleksion, frihed,

¹⁷ For en diskussion af, hvorvidt det er nødvendigt for mennesket at erkende sin egen dødelighed for at opnå et autentisk liv, se Nielsen o.a. (2003).

muligheder, ansvar og angst, der i så høj grad eksponeres i det postmoderne, og lader dem danne et fælles grundlag for en teori om den menneskelige eksistens.

4. Eksistentialisme

4.1 Kierkegaard

For at forstå den kontekst, Kierkegaard skriver i, kommer man ikke uden om Hegel og hans filosofi. Jeg vil ikke gå ind i Hegels tænkning hér, men blot nævne, at Kierkegaard på mange måder skrev sig op mod den rationalistiske tænkning og det systembyggeri, Hegel eksemplificerede i sin tænkning.

For Kierkegaard druknede selve det subjektive og inderlige, som for ham i allerhøjeste grad var et af eksistensens fornemmeste kendetegn, i Hegels system af logiske nødvendigheder. Kierkegaard var da også ude i et lidt andet ærinde: Mens Hegel forsøgte at indplacere mennesket i et universelt system, var det Kierkegaards mål at forsøge sig med en beskrivelse af, hvad mennesket egentlig *er*. Da dette netop skulle blive et af målene i eksistentialismen – at tage udgangspunkt i menneskets væren og dets eksistens-konstitution i verden – er han ofte senere blevet kaldt for eksistentialismens 'fader'.

Man må, som Jacobsen påpeger, holde sig for øje, at Kierkegaards tanker og skrifter er blevet til på et tidspunkt, hvor psykologien endnu ikke var blevet en selvstændig videnskab og således stadig hørte ind under filosofien (jf. Jacobsen 2000:71). Bl.a. af denne grund (men især også på grund af Kierkegaards skrivestil) kan det være svært at adskille Kierkegaards psykologiske tænkning fra hans filosofiske (og teologiske), men det er heller ikke det ærinde, jeg er ude i i dette tilfælde. Da jeg beskæftiger mig med både den filosofiske og den psykologiske side af, hvad det vil sige at være menneske, uden i særlig grad selv at skelne herimellem og på hvilke vilkår vi er det, er det ikke nødvendigt at dvæle længere ved det faktum, at Kierkegaards filosofiske og psykologiske tankestrømme væves uadskilleligt ind i hinanden.

4.1.1 Om selvet, syntesen og friheden

I 'Sygdommen til Døden' karakteriserer Kierkegaard mennesket på følgende måde:

Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet at det forholder sig til sig selv; Selvet

er ikke forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. (Kierkegaard 1849 (2003):173)

Kierkegaard påpeger gentagne gange, at selvet ikke er defineret i at det er et forhold, men i den finurlighed, at forholdet (altså modsætningsparrene i syntesen) *forholder sig til sig selv*. Det kendetegnende for selvet – og dermed mennesket – er, at det er selvrefleksivt. Ånd og selv er et forhold, der forholder sig til sig selv og til 'det Andet', som har skabt dette selvforhold – i Kierkegaards forståelse Gud. Selvet (individet) er altså i stand til både at reflektere over sig selv og over verden, og selvets bevidsthedsmodus er således (selv-)transcenderende (jf. Kierkegaard 1849 (2003): 173). Når mennesket er i stand til at tænke *både* om sig selv og om det, der ikke er det selv, er det også i stand til at tænke sig ind i andre potentielle situationer end den, det befinder sig i lige nu, og det er denne evne til at tænke sig selv ind i verden på, der gør det muligt for den enkelte at forholde sig til sit eget liv og til meningen hermed.

Således bliver mennesket en eksistens, der er spændt ud imellem uendeligheden/endeligheden, timeligheden/evigheden og muligheden/nødvendigheden, en eksistens, der er bevidst om, hvad det *er*, samtidig med, at det er i stand til at være bevidst om, hvad det (endnu) *ikke* er.

Selvet er dannet af Uendelighed og Endelighed. Men denne Synthese er et Forhold, og et Forhold, der, om end deriveret, forholder sig til sig selv, hvilket er frihed. Selvet er frihed. Men Frihed er det dialectiske i bestemmelserne Mulighed og Nødvendighed. (Kierkegaard 1849 (2003):187)

Frihed er evnen til at kunne forholde sig til sig selv og til at forestille sig det mulige. Friheden lader os række ud over vores nødvendighed og vores virkelighed og bevirker i sidste ende, at vi også er frie til at forholde os til os selv. Frihedens 'bevægelse', hvis man kan tale om en sådan, ligger i, at vi kan forholde os til begge sider af syntesen mulighed/nødvendighed.

Med friheden er selvets opgave at blive sig selv, og det kan udelukkende ske ved Gud, for i sidste ende er Gud jo 'det Andet', der har indstiftet den syntese, der udgør selvet og dermed mennesket. Dette stiller mennesket hos Kierkegaard i den særlige position, at meningen for den enkelte også er givet af Gud/Det Andet og dermed ikke skal *op*-findes (som jeg senere kommer ind på hos Sartre), men findes.

Når selvet er en syntese mellem endelighed og uendelighed, er det at blive sig selv ikke udelukkende at stræbe efter den ene pol, men skal bestå i, at *'uendeligt komme bort fra sig selv i Uendeliggørelse af Selvet og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i Endeliggørelsen'*. Altså en dialektisk svingning mellem de forskellige poler i selvets syntese. Kierkegaard sammenligner syntesens dialektiske bevægelse med åndedrættet: Der er med åndedrættet altid både en ind- og en udånding, og med syntesen altid et både og (jf. Kierkegaard 1849 (2003):187;197).

4.1.2 Øjeblikket

Synteserne endelighed/uendelighed og mulighed/nødvendighed enes i ånden eller selvet, mens syntesen timelighed/evighed enes i *øjeblikket*, som åbner for angstens fremkomst. Det kræver en forklaring: Mennesket har del i det evige¹⁸, idet det evige er lagt ned i mennesket som en del af den syntese, der netop konstituerer mennesket. Dette kombineret med menneskets transcenderende bevidsthed giver mennesket mulighed for at træde uden for tiden (det timelige). Det vil altså sige, at der altid vil være noget i mennesket, der ikke lader sig påvirke af tiden, og øjeblikket bliver det, der binder tidens dimensioner sammen med evigheden:

Saaledes forstaaet er Øieblikket ikke egentlig Tidens Atom, men Evighedens Atom. Det er Evighedens første Reflex i Tiden, dens første forsøg paa ligesom at standse tiden ... Synthesen af det Timelige og det Evige er ikke en anden Synthese, men Udtrykket for hiin første Synthese af Sjæl og Legeme, der bæres af Aand. Saasnart Aanden er sat, er Øieblikket der ... Øieblikket er hint Tvetydige, hvori Tiden og Evigheden berøre hinanden, og hermed er Begrebet T i m e l i g h e d sat, hvor Tiden bestandig afskærer Evigheden og Evigheden bestandig gennemtrænger Tiden. (Kierkegaard 1844 (2004):82f)

Øjeblikket er således koblingen mellem evigheden og tiden, når evigheden berører tiden, og det gør den jo netop i menneskets eksistens, fordi mennesket er en syntese mellem tid og evighed. Det vil sige, at øjeblikket, samtidig med at det opstår i berøringen mellem tid og evighed, åbner for evigheden. Men det er muligt for mennesket at undgå denne kontakt med det evige: Ved blot udelukkende at leve i øjeblikket (som æstetikerens, som jeg skal komme ind på nedenfor) uden øje

¹⁸ Evigheden hos Kierkegaard skal ikke opfattes som en slags 'uendelig tid', for så ville det jo blot stadig være tid. Evigheden er derfor noget, der står udenfor tiden – noget, der ikke lader sig indordne under og begrænse af en tidslig horisont.

for den åbning mod det evige som øjeblikket tilvejebringer, har man ikke øje for det evige, og dermed heller ikke for sin syntese.

4.1.3 Om angst, intet, mulighed og fortvivlelse

At øjeblikket åbner for evigheden betyder også, at ånden kan blive opmærksom på det mulige. Det mulige er det der endnu ikke *er*, og da det ikke *er*, er det *intet*: '*I det Øieblik Virkeligheden er sat, gaaer Muligheden ved siden af som et Intet*' (jf. Kierkegaard 1844 (2004):47). Denne muligheds følgesvend til det virkelige føder angst i mennesket, for friheden, muligheden, og *intet* bibringer mulighed for både synd og frelse. Muligheden for synd blev født ind i verden med Adams synd. Adam trodsede Guds forbud, forbrød sig mod det guddommelige og beseglede dermed sin og den kommende menneskeheds skæbne til ikke længere at stå Gud så nær som i paradiset have. I kraft heraf er det et faktum, at det er muligt at synde, en betingelse, på hvilken alle mennesker fødes ind i verden. Synden eksisterer som grundvilkår ved livet, men den enkeltes mulighed for synd tilhører udelukkende den enkelte: Det er op til den enkelte, om denne *mulighed* for synd skal *gøres virkelig*, og det er denne mulighed for synd, som endnu er *intet*, der ængster:

Hvilken er da Menneskets Forhold til denne tvetydige Magt, hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og sin Betingelse? Den forholder sig som Angst. Blive af med sig selv kan Aanden ikke; gribe sig selv kan den heller ikke, saa længe den har sig selv udenfor sig selv; synke ned i det vegetative kan Mennesket heller ikke, thi han er jo bestemt som Aand; flye Angesten kan han heller ikke; thi han elsker den: egentlig elske den kan han ikke, thi han flyer den. Nu er Uskyldigheden paa sin Spidse. Den er Uvidenhed, der er bestemt af Aand, men som netop er Angst, fordi dens Uvidenhed er om Intet. Her er ingen viden om Godt og Ondt o.s.v. men Videns hele Virkelighed projekterer sig i Angesten som Uvidenhedens uhyre Intet. (Kierkegaard 1844 (2004):42)

At Kierkegaard her taler om uvidenhed i forhold til godt og ondt hænger sammen med det, jeg var inde på i ovenstående: Så længe man endnu ikke har benyttet sig af muligheds muligheden og dermed virkeliggjort *intet*, har mennesket endnu ikke bragt godt og ondt ind i verden. Men dette *intet* ængster så meget, at mennesket falder tilbage i nødvendigheden og dermed fravælger det mulige og den frihed, der ligger heri:

Idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden ... I samme Øieblik er Alt

forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den at den er skyldig. (Kierkegaard 1844 (2004):152)

Men hvis vi ikke i angst trækker os tilbage til det nødvendige og i stedet vælger mulighedens virkeliggørelse, gør vi os alligevel skyldige i at miste vores frihed. Om friheden gælder det nemlig, at den kun *er*, så længe den eksisterer som mulighed: I samme øjeblik friheden virkeliggøres ophører den med at eksistere som mulighed og bliver i stedet til nødvendighed og er ikke længere frihed. Det må dog tilføjes, at dette gælder friheden i den enkelte situation og ikke menneskets frihed som sådan – mennesket er stadig frihed selvom frihedens mulighed i den bestemte situation virkeliggøres.

Kierkegaard refererer til angsten for *intet* som objektiv angst. Den objektive angst er ophobet fra syndefaldet og gør, at den verden, vi fødes ind i på forhånd, er fuld af synd og angst. I modsætning hertil står den subjektive angst, som fremkommer efter synden, eller efter *springet* som Kierkegaard kalder det, og knytter sig til bestemmelserne godt og ondt og til den konkrete angst, der angår den enkelte (jf. Kierkegaard 1844 (2004):56;58;60;70. Jacobsen 2000:175).

Den eneste måde at blive angsten kvit på er gennem troen:

Det Eneste, der i Sandhed formaar at afvæbne Angerens Sophisme er Tro, Mod til at Troe, at Tilstanden selv er en ny Synd, Mod til at forsage Angesten uden Angst, hvilket kun Troen formaar, uden at den dog derfor tilintetgjør Angesten, men bestandig selv evig ung udvikler sig ud af Angestens Dødsøjeblik. Dette formaaer kun Troen; thi kun i Troen er Synthesen evigt og hvert Øieblik mulig ... Ved Troen forstaaer jeg her ... den Indre Vished, der tager Uendeligheden forud. (Kierkegaard 1844 (2004):107;143)

Den frelsende tro kan ikke gribes med rationaliteten og må i stedet komme til den enkelte gennem en personlig inderliggørelse – det vil sige kun gennem overskridelse af rationaliteten og kun gennem en intuitiv forståelse af syntesen og dermed ånden kan mennesket reddes fra angsten, men denne handling (at skulle overskride sin egen rationalitet og tro blindt) er måske den mest ængstende handling af dem alle.

Men selvom angsten nu kommer til at fremstå som noget, man hellere ville være foruden, er det vigtigt at holde sig for øje, at mennesket også er privilegeret, idet angsten er mulig i kraft af menneskets syntese. Derfor er det mest konstruktive for mennesket at lære at ængstes på den rigtige

måde, hvorved angsten netop kan bruges som katalysator og ikke længere optræde som forkrøblende. Således ligger der også i angsten et potentiale til at finde tilbage til sig selv og indfri det meningsfulde liv.

Denne evne til at kunne begribe sit eget potentiale (og til at forestille sig det meningsfulde liv eller realiseringen heraf) samtidig med, at man begriber, hvad man er hér og nu, er fortvivlende for mennesket – det vil med andre ord sige, at man begriber sin udspændthed mellem mulighed og virkelighed (jf. Kierkegaard 2003:175). Dette gælder udelukkende for den bevidste fortvivelse – etikeren og den religiøse – som jeg kommer ind på nedenfor.

Angsten uddar sig som fortvivelse, uanset om man er sig det bevidst eller ej: Fortvivlelsen er dialektisk – den er både mulighed og mangel – men det er en fordel at *kunne* være fortvivlet (men ikke være det) frem for rent faktisk at være det. Hvad fortvivlelsen angår, er det mulige altså en større fordel frem for det virkelige med den konsekvens, at man hvert øjeblik, man ikke fortvivler, udelukker muligheden for at være det (fordi man i stedet realiserer virkeligheden af ikke at være det) (jf. Kierkegaard 2003:174f).

Kierkegaard kalder fortvivelse for 'sygdommen til døden', og man pådrager sig fortvivlelsen igen og igen, i hvert eneste levende øjeblik man fortvivler. Derfor skal 'Sygdommen til Døden' i dette tilfælde ikke opfattes som en (fysisk) sygdom med døden til følge¹⁹. Fortvivelse er derimod 'Sygdommen til Døden' i den forståelse at man netop *ikke* kan dø (miste sig selv) og dermed blive udfriet fra sin fortvivelse (jf. Kierkegaard 2003:176f).

Fortvivlelsen er et symptom, der omhandler det paradoks, der er for mennesket i at være udspændt i den evige syntese mellem uendelighed/endelighed, timelighed/evighed og frihed/nødvendighed, og som kommer til udtryk i enten slet ikke at være sig selvets 'anatomi' bevidst eller ikke at være i stand til at håndtere den.

Fortvivlelsen kan for så vidt opfattes som en triade af forskellige former for fortvivelse. Hvis det var mennesket, der havde skabt sig selv, ville der kun optræde én form for fortvivelse: At ville væk fra sig selv (man ville ikke være fortvivlet over ikke at kunne blive sig selv, for det *var* man jo allerede i kraft af, at det var én selv, der havde 'sat Synthesen' eller skabt sig selv) (jf. Kierkegaard 1849 (2003):173). Men mennesket hos Kierkegaard har ikke skabt sig selv, og dette faktum

¹⁹ Her påpeger Kierkegaard endvidere, at døden (den fysiske) for den kristne i virkeligheden kun er en transit til det egentlige liv – livet hos Gud. Derfor kan – kristeligt set – ingen sygdom være til døden/slutningen per se, men højst en sygdom til døden forstået som transit (jf. Kierkegaard 2003:169;177).

medfører forskellige former for fortvivelse, som alle relaterer til ikke at leve autentisk eller meningsfuldt:

- fortvivlet ikke at vide, at man er i besiddelse af et selv (ubevidst fortvivelse)
- fortvivlet ikke at ville være sig selv (bevidst fortvivelse)
- fortvivlet at ville være sig selv (bevidst fortvivelse)

I forbindelse med det postmoderne er det især den første, ubevidste form for fortvivelse, der er interessant. Jeg vil alligevel kort komme ind på de to andre former for fortvivelse for at se på, hvorledes angsten i sidste ende skal overskrides gennem troen og erkendelsen af Gud.

4.1.4 Fortvivlet ikke at vide, at man er i besiddelse af et selv – Spidsborgeren og æstetiker

Den første form for fortvivelse giver mere eller mindre sig selv: Fortvivlelsen optræder, når man ikke er bevidst om at have et selv og derfor ikke er sig bevidst om den syntese, hvorudfra den transcenderende bevidsthed om sig selv og verden udgår. Dermed er man sig heller ikke bevidst om muligheden for at finde tilbage til sig selv i en meningsfuld eksistens. Almindeligvis er det ifølge Kierkegaard op til den enkelte at afgøre, hvorvidt han eller hun er fortvivlet eller ej, men Kierkegaard mener i virkeligheden, at vi alle er fortvivlede – det er bare ikke os alle, der er klar over det:

Som vel Lægen maa sige, at der maaske ikke lever eet eneste Menneske der er ganske sund, saaledes maatte man, hvis man ret kjendte Mennesket, sige, at der ikke lever eet eneste Menneske, uden at han jo dog er lidt fortvivlet, uden at der dog inderst inde boer en Uro, en Ufred, en Disharmoni, en Angest for et ubekjendt Noget, eller for et Noget han end ikke tør stifte Bekjendtskab med, en Angest for en Tilværelsens Mulighed eller en Angest for sig selv, saa han dog som Lægen taler om at gaae med en Sygdom i Kroppen, gaaer med en Sygdom, gaaer og bærer paa en Andens Sygdom, der en enkelt Gang glimtviis, ved og med en ham selv uforklarlig Angest, lader sig mærke med, at den er derinde. (Kierkegaard 1849 (2003):181)

Selvom vi ikke er os fortvivlelsen bevidst, ligger den alligevel og lurar og påvirker os, og denne ubevidste fortvivelse er ifølge Kierkegaard den værste og mest alvorlige. Den ubevidste fortvivelse er den, hvor man ikke vedkender sig at være fortvivlet, og dér er man allerlængst væk fra at erkende åndens og selvets muligheder, men også åndens og selvets virkelighed som i sig selv fortvivler.

Den ubevidste fortvivelse kalder Kierkegaard også for 'endelighedens fortvivelse': I denne fortvivelse mangler individet uendelighed og lader sig opsluge af det verdslige liv og glemmer (eller fortrænger), at han er i besiddelse af et selv, der har delagtighed i det uendelige. Han '*finder det for uovetligt at være sig selv, langt lettere og sikrere at være som de Andre, at blive en Efterbølge, at blive Numerus, med i Mængden*' (jf. Kierkegaard 1849 (2003):190ff). Denne person – spidsborgeren – minder ubetinget meget om Heideggers individ i *Das Man*, som jeg kommer ind på i næste afsnit.

Spidsborgeren mangler mulighed og

enhver Aandens Bestemmelse og går op i det sandsynlige ... Uden Phantasie [og dermed mulighed], som Spidsborgeren altid er, lever den i et vist trivielt Indbegreb af Erfaringer, om hvordan det gaar til, hvad der er muligt, hvad der pleier at skee, Spidsborgeren være forresten Øltapper eller Statsminister. (Kierkegaard 1849 (2003):197)

Om man lever en spidsborgerlig tilværelse og dermed fortvivler i det ubevidste afhænger altså alene af, hvilket forhold man har til sit selv og ikke af f.eks. social rang, økonomisk velstand eller uddannelsesniveau.

Nu er det dog muligt at bryde ud af den spidsborgerlige tilværelse, men dermed følger ikke nødvendigvis bevidsthed om sit selv og sin mulighed for mening. Man kan udmærket bryde ud af det konforme, spidsborgerlige liv og give sig til at dyrke alt det, der bringer én skønhed og glæde – det umiddelbare liv, kalder Kierkegaard det også. Men også her gælder det, at den fulde mulighed for et autentisk eller meningsfuldt liv ikke erkendes; det er udelukkende den øjeblikkelige tilfredsstillelse eller mening, der er i fokus. For denne persontype – æstetikerne – gælder også, at så længe man ikke er sig bevidst om sit selv, er man lige så fortvivlet og lige så angst som spidsborgeren:

Det lader sig tænke, at en Skyldner kan have Held til at smutte bort fra sin Creditor, og holde ham hen med Snak, men der er en Creditor, der aldrig kom tilkort, og det er Aanden. Fra Aandens Standpunkt seet er derfor Angesten ogsaa tilstede i Aandløsheden [altså hos spidsborgeren og æstetikerne], men skjult og formummet. (Kierkegaard 1844 (2004):89)

Æstetikeren tror, at selvet kendes på det udvortes, og går derfor ganske fejl af det indvortes. Han farer fra det ene øjeblik til det andet uden blik for andet end øjeblikkelig tilfredsstillelse og mister således aldeles kontakten til det evige i syntesen.

4.1.5 Fortvivlet ikke at ville være sig selv – Etikeren

Når æstetikeren opdager at han besidder denne indre syntese, bevidstgøres hans fortvivlelse, og han fortvivler over ikke at ville være sig selv. Når han fortvivler over ikke at ville være sig selv, gælder fortvivlelsen det selv, han ér og ikke kan komme af med. Etikeren vil fortvivlet ikke være sig selv, men er qua sin refleksion alligevel så bundet til sit selv, at han ikke forstår, at dét ikke at ville være sig selv betyder, at han i virkeligheden vil være en anden. Fordi han holder så fast i det selv, han ér, formår han ikke at blive af med sig selv, og han må derfor lide, mens han håber på, at fortvivlelsen vil fortage sig (jf. Kierkegaard 1849(2003):211).

Etikeren har fået øjnene op for det evige i åndens syntese, men formår ikke at slippe det jordiske – som jo i særdeleshed behagede ham som æstetiker – i tilstrækkelig grad. Han formår at reflektere ud over sit umiddelbare selv og kan fornemme potentialet for noget mere meningsfuldt, men ikke nå det. I sin fortvivlelse har han øget sin bevidsthed og fået øjnene op for det evige, men formår ikke at bruge det til noget, fordi han stadig er så bundet til det jordiske/det endelige.

Etikeren benytter sig af 'det etiske liv' som strategi mod sin fortvivlelse: Han gør sig umage med at være en god mand, en kærlig og retfærdig far, hårdtarbejdende osv., for at bøde på sin svaghed:

Det, der som Ægtemand gjør ham saa mild, og som Fader saa omhyggelig, er, foruden hans naturlige Godmodighed og hans Pligtfølelse, den Tilstaaelse han i sit indesluttede Inderste har gjort sig selv, betræffende sin Svaghed. (Kierkegaard 1849 (2003):219)

I sagens natur har etikeren ikke andet end foragt tilovers for spidsborgerens og æstetikerens (ubevidste) fortvivlede måder at leve på – i særdeleshed foragter etikeren æstetikerens dyrkelse af det endelige, fordi den udelukker den andel af syntesen: Det uendelige.

4.1.6 Fortvivlet at ville være sig selv – Den religiøse

Fortvivlet ikke at ville være sig selv er i bund og grund det samme som fortvivlet at ville være sig selv, for når man fortvivlet *vil være sig selv*, er det selv, man allerede har, jo ikke godt nok, og man fortvivler derfor samtidig over at ville af med det (over *ikke at ville være sig selv*) for at kunne blive sig selv (jf. Kierkegaard 2003: 179). Men denne form for fortvivlelse (*at ville være sig selv*) har alligevel et andet udspring end fortvivlet *ikke* at ville være sig selv, som vi netop har set hos etikeren.

Etikeren erkender til at begynde med ikke den magt (Gud), der har sat den syntese, der er blevet bevidst for ham, men i hans erkendelse af uendeligheden bliver det tydeligere for ham, at hans selv grunder i Gud. Når det går op for ham, at hans eksistens grunder i Gud, er der intet, han hellere vil end være sig selv og dermed befinde sig på rette måde i den syntese, der udgør hans selv, og som er skabt af Gud, og således stå i det rette forhold til Gud: '*Synd er: for Gud fortvivlet ikke at ville være sig selv, eller for Gud fortvivlet at ville være sig selv*' (jf. Kierkegaard 1849 (2003):235). Den religiøse fortvivler altså for så vidt på samme måde som etikeren (de synder begge), men den religiøse gør det med bevidstheden om, at det er over for Gud (det uendelige, mulige og friheden) og ikke blot i forhold til sig selv (det endelige, timelig og nødvendigheden).

Hvad fortvivlelsen i dens forskellige afskygninger angår, er der altså på en måde tale om en 'damned if you do and damned if you don't'-situation: Hvis man modsætter sig, at man er fortvivlet, lider man den værste form for fortvivlelse, i hvilken man er så langt væk fra sit selv som muligt, men dog samtidig skånes af sin uvidenhed. Hvis man bryder ud af sin uvidenhed og bliver bevidst om åndens syntese, er man tættere på sit selv, men må fortvivle bevidst – enten over det selv, man har, eller over det selv, man ikke har. Med Kierkegaards egne ord: '*jo mindre Aand jo mindre Angest*', '*jo mere bevidsthed, jo intensivere Fortvivlelse*' (jf. Kierkegaard 1844 (2004):41 og 1849 (2003):198).

Kierkegaard skelner mellem begreberne tro og synd, således at alt der ikke er tro eller grunder heri (f.eks. fortvivlelse), er synd – modsætningen til tro (og fortvivlelse) er altså ikke dyd, som man måske skulle tro, men *tro* (jf. Kierkegaard 1849 (2003): 236). Måden, man overskrider fortvivlelsen og synder på, er ved også at overskride sin rationalitet og tage springet ud i troen for alvor at kunne blive 'gennemsigtig' for Gud:

Tro er: at Selvet i at være sig selv og i at ville være sig selv gjenemsigtigt grunder i Gud.
(Kierkegaard 1849 (2003):236)

Det er Spekulationen lige saa umuligt at komme ud af denne Vanskelighed, som for et Seil-Skib at sejle frem med stik Modvind. Syndens [fortvivlelsens] Alvor er dens Virkelighed i den Enkelte, om det er Dig eller mig; spekulativt skal man se bort fra den Enkelte: altsaa kan man kun letsindigt tale spekulativt om Synden. Syndens Dialektik gaaer Spekulationen lige stik imod. (Kierkegaard 1849 (2003):269)

Det meningsfulde for Kierkegaard ligger altså i at formå at leve i begge dele af syntesens poler. Det er nødvendigt at erkende både det endelige og det uendelige samt det mulige og det nødvendige for at nå frem til sit autentiske selv. Men hos Kierkegaard ligger også det religiøse aspekt, der betyder, at det meningsfulde liv findes gennem Gud og gennem troen – i praksis ved at overskride sin rationalitet og stole på, at troen kan bære.

Selvom troen og det (kristelige) religiøse spiller en stor rolle for Kierkegaard, vil jeg ikke komme nærmere ind på denne del af hans tænkning i denne omgang. I stedet vil jeg bevæge mig frem i tiden for at se på, hvad Heidegger siger om den menneskelige eksistens.

4.2 Heidegger

Heidegger kaldte ikke selv sin tænkning for eksistentialisme, men for fundamental ontologi. Som Næss påpeger, taler Heidegger i 'Sein und Zeit' heller ikke om livsfilosofi, men lader det være op til den enkelte at tolke en eventuel livsfilosofi ud af den ontologiske undersøgelse, der bliver foretaget (jf. Næss1970:176).

Betegnelsen eksistentialisme er dog senere blevet hæftet på Heideggers tænkning, idet hans undersøgelse af det værende i 'Sein und Zeit' nok har et strengt ontologisk udgangspunkt, men i denne undersøgelse gives samtidig en beskrivelse af, hvorledes det værende kommer til udtryk i den menneskelige eksistens. Med andre ord foretager Heidegger en eksistensanalyse, hvori han tilstræber ikke at være normativ, men blot (fænomenologisk) at beskrive det værende, som det træder frem for os i menneskets eksistens²⁰. Det er denne eksistensanalyse, jeg beskæftiger mig med hér.

I lighed med Kierkegaard skrev Heidegger sig også op mod en tradition, men i Heideggers tilfælde var det hele den filosofiske tænknings måde at håndtere det ontologiske spørgsmål på. Heidegger mente, at filosofien havde begået det fejlgreb at koncentrere sig om det værendes præmisser uden først at se på, hvad det værende *er*²¹. Heidegger mente altså, at det var nødvendigt at tage et skridt tilbage og som udgangspunkt beskæftige sig med det værende i sig selv, før man eventuelt kunne gå videre og undersøge det værendes præmisser (jf. Heidegger 1926 (1962):19).

4.2.1 Det værende og eksistensen, *Dasein*

Det værende, som Heidegger vil undersøge, forstås som alle ting i verden – heriblandt mennesket. Fordi væren kommer til udtryk på en ganske bestemt facon i mennesket, bliver det hér, Heidegger

²⁰ Som jeg var inde på i afsnittet om specialets forløb samt begrebsafklaring, skal det bemærkes, at i selve brugen af begreberne egentlig/uegentlig, som Heidegger benytter sig af til at beskrive forskellige eksistensformer for mennesket, kan man meget let få en fornemmelse af, at Heidegger ikke længere er strengt deskriptiv, men tenderer noget normativt på grund af den almindelige opfattelse af begrebernes implicite moralske værdi. Sartre gør for øvrigt samme observation om Heidegger i 'L'Être et le Neant' (Sartre 1943 (2003): 552), men kan heller ikke siges fri for at fremstå normativ i sin skelnen mellem ond tro og en autentisk eksistens.

²¹ Heidegger påpeger, at det end ikke er rimeligt at spørge, hvad der værende *er*, idet der i brugen af verbet *er* allerede ligger en forudindtaget tanke om det værende (jf. Heidegger 1926 (1962): 25). I stedet spørger han til det værendes mening og bruger begrebet mening i forståelsen betydning. At han spørger efter det værendes mening skal altså ikke forstås som om, han spørger efter meningen med livet, men efter, hvad det værende er.

finder sit udgangspunkt for sin undersøgelse af det værende, og i kraft af den særlige måde væren viser sig på netop hér, må undersøgelsen heraf også være af en helt speciel karakter:

Looking at something, understanding and conceiving it, choosing, access to it – all these ways of behaving are constitutive for our inquiry, and therefore are modes of Being for those particular entities which we, the inquirers, are ourselves. Thus to work out the question of Being adequately, we must make an entity – the inquirer – transparent in his own Being. (Heidegger 1926 (1962):26f)

For at komme væren nær må man altså benytte sig af sin transcenderende bevidsthed og forsøge at blive 'gennemsigtig' for sig selv (som det også hed hos Kierkegaard); man må stille sig i et betragende forhold til sig selv for at undersøge sin egen væren.

Heidegger skelner mellem tingene, som han kalder for 'det forhåndenværende', og mennesket, som han benævner Dasein (jf. Heidegger 1926 (1962):70). Daseins essens er, at det eksisterer – det *står ud* fra (*lat.*: eks (s)istere: træde frem, stille) det blot værende og adskiller sig derfor herfra. Dasein er ikke et udtryk for, *hvad* Dasein er (som når man ellers taler om de forhånden-værende ting: Hus, bil, hammer, strand, himmel osv.), men for *at* Dasein er (jf. Heidegger 1926 (1962):67).

For Heidegger spiller Gud ikke en direkte rolle, som det sås hos Kierkegaard. At mennesket eksisterer er derfor et faktum der ikke kan forklares: Vi ved ikke, hvor vi kommer fra, kun med sikkerhed, at vi er til²². Mennesket er i sin eksistens 'kastet' [*geworfen*] ind i verden – det har ikke skabt sig selv og må derfor til stadighed overtage sin eksistens ved at eksistere:

It [Dasein] has been delivered over to the Being which, in existing, it has to be ...

We call it the '*thrownness*' of this entity into its 'there', indeed, it is thrown in such a way that, as Being-in-the-world, it is the 'there'. The expression *thrownness* is meant to suggest the *facticity* of its being delivered over. (Heidegger 1926 (1962):173;174)

Begrebet Dasein hænger nøje sammen med en af de grundlæggende måder for mennesket at eksistere på: Mennesket er i sin kastethed altid til stede, mennesket er dér (*da-sein*), men når mennesket altid er hér eller dér følger også, at det altid er til stede i verden: Dasein er altid en

²² Kristian Ditlev Jensen har en rammende fortolkning af dette om end den ikke er intenderet eksistentialistisk eller ontologisk : [Der mangler] *et forhold mellem årsag og virkning. Mellem fortælleren og det skabte. Skaberen og det skabte. Skaberen er der simpelthen ikke. Og så står det skabte der ligesom bare. Helt af sig selv og uden noget ... Og dét er da mystisk!*' (Jensen 2002: 50)

væren-i-verden. Forholdsordet *i* skal ikke forstås som en rumlig betegnelse, der signifikterer, at Dasein rumligt befinder sig *inde i* verden, men snarere at Dasein *bebor* verden, har hjemme i den og *føler* sig hjemme i den (jf. Heidegger 1926 (1962):79f).

Måden, Dasein 'bebor' verden på, er ved at sørge for ting eller ved at beskæftige-sig-med²³: Dasein er altid 'spredt ud' i verden og altid i gang med at beskæftige sig med et eller andet – producere noget, opnå noget, undgå noget andet osv. – og på denne måde er det også altid en mulighed for Dasein at beskæftige sig med meningen med sit liv. Dasein er altid vendt mod noget i sin bevidsthed:

When Dasein directs itself towards something and grasps it, it does not somehow first get out of an inner sphere in which it has been proximally encapsulated, but its primary kind of being is such that it is always 'outside' alongside entities which it encounters and which belong to a world already discovered. (Heidegger 1926 (1962):89)

Det vil altså sige, at Dasein ikke er adskilt fra verden i et traditionelt subjekt-objekt forhold, men altid står i forhold til verden, er en del af den og lader verden være en del af sig.

Udover at stå i dette forhold til verden står Dasein også i forhold til alle de andre Dasein'er, der befinder sig i verden: '*The world of Dasein is a **with-world** [Mit-welt]*'. Vi står altid i relation til andre, uanset om de er til stede eller ej: '*Being-with is an existential characteristic of Dasein even when no other is present-at-hand or perceived*' (jf. Heidegger 1926 (1962):155ff). Måden, Dasein forholder sig til andre Dasein'er på, er lidt anderledes end forholdet til verden og de forhåndenværende ting. Dasein forholder sig til andre Dasein'er ved at engagere-sig-i (für-sorge²⁴) og kan gøre dette på forskellige måder: '*Being for, against or without one-another, passing one-another by, not 'mattering' to one another – these are possible ways of solicitude*'. Dette, at Dasein engagerer-sig-i andre Dasein'er, kan f.eks. vise sig i socialt velgørende arbejde (jf. Heidegger 1926

²³ Heidegger benytter sig selv af verbet sorgen, besorgen (om verden og de forhåndenværende ting) og für-sorge (om forholdet til andre Dasein'er), som i danske udgaver ofte oversættes med 'besørgen' eller 'omsorg' eller den latinske betegnelse 'cura' (se f.eks. Løgstrup (1996)). I engelske udgaver er 'sorge' og besorgen' oversat med 'care'. Jeg synes at oversættelsen 'omsorg' og 'care' kan lede tankerne hen på en (etisk) ansvarsfølelse over for de andre Dasein'er, og det er ikke den tolkning, Heidegger har haft på sinde – han har udelukkende tænkt den *eksistentialt*. Jeg vælger derfor at bruge begrebet beskæftigen-sig-med, da jeg synes, at det lægger sig tættere på den form for given-sig-i-kast-med-omverdenen, som jeg mener skal forstås ved Heideggers begreb 'sorge' og besorge', og begrebet engageren-sig-i i forhold til Heideggers für-sorge, som netop knytter sig til Daseins relation til andre Dasein'er.

²⁴ Se foregående note.

(1962):158), men betyder f.eks. også, at andre må medtænkes i refleksionen omkring et meningsfuldt liv.

Dasein står altså i uløselig relation til sin omverden, både den fysiske dimension med alle de forhånden-værende ting: Daseins Umwelt, og den sociale dimension med alle de andre Dasein'er: Daseins Mitwelt. I sin væren-i-verden og sin væren-med-andre er Dasein altid i en eller anden form for stemning eller 'stemthed'. Det vil sige, at Dasein altid forholder sig på en eller anden bestemt måde til verden, tingene og de andre: Det er ikke muligt ikke at være stemt. Den måde, vi er stemte på, afgør, hvorledes vi opfatter verden, tingene og de andre: *'The fact that moods can deteriorate [verdorben werden] and change over means simply that in every case Dasein always has some mood [gestimmt ist]'* (jf. Heidegger 1926 (1962):173). F.eks. kan man beskæftige-sig med tingene, engagere-sig i andre eller 'være sig selv' i sin eksistens. Vores stemthed er ikke noget, der kommer inde fra os selv, som vi projicerer ud på verden (som jeg kommer ind på hos Sartre), men det er heller ikke noget, der trænger sig på udefra. Snarere vokser vores stemthed ud af vores væren-i-verden og befinder sig således et sted i det dialektiske rum mellem Dasein og verden. Stemtheden åbenbarer Dasein i dens kastethed og gør det muligt for Dasein at rette sig mod noget; det er med andre ord gennem stemtheden, at det bliver muligt at vende sin bevidsthed mod noget (jf. Heidegger 1926 (1962):172ff,175f). Det er endvidere gennem stemtheden, at Dasein er i stand til at forstå (tolke og analysere) verden, og denne forståelse af verden giver os ikke blot kompetence til at mestre vores eksistens, men er dér, hvor selve eksistensen kommer til udtryk og derfor også det, der skal ligge til grund for en meningsfuld eksistens: Dasein må have den rette 'stemthed' for at opleve sin eksistens som meningsfuld (jf. Heidegger 1926 (1962):183). Denne tanke vender jeg også tilbage til hos Sartre.

4.2.2 Forståelsen og mulighederne

I den menneskelige eksistens har Dasein på forhånd en forståelse af det værende (altså en forståelse af sig selv, verden, tingene og de andre): *'Understanding of being is itself a definite characteristic of Dasein's Being'*. Derved er mennesket ikke blot en entitet på linje med andre entiteter, men noget værende, der på forhånd er optaget af sin egen væren og forstår sin væren (jf. Heidegger 1926 (1962):32):

Dasein always understands itself in terms of its existence – in terms of a possibility of itself: to be itself or not itself. Dasein has either chosen these possibilities itself, or got itself into them, or grown up in them already. Only the particular Dasein decides its existence, whether it does so by taking hold or by neglecting. (Heidegger 1926 (1962):33)

Her anes det, at der i Dasein også ligger muligheder, der endnu ikke er realiserede. Det forholder sig nemlig således, at Dasein i sin kastethed ind i tilværelsen hér har en forståelse af den eksistens, der endnu blot eksisterer som *mulighed*, og som endnu ikke er blevet valgt og dermed realiseret. Fordi Dasein er dér i sin forståelse, kan det gå fejl af sig selv og være ude af stand til at genkende sig selv (potentielt), men Dasein er – i kraft af, at forståelsen ledsages af en stemthed og dermed er overgivet til kastethed – i alle tilfælde gået fejl af sig selv og må derfor finde sig selv igen i sine muligheder. Med andre ord er det Daseins opgave at overtage sin egen eksistens (jf. Heidegger 1926 (1962):184).

Dasein udkaster [entworfen] kontinuerligt sig selv og sin eksistens som mulighed:

... any Dasein has, as Dasein, already projected itself; and as long as it is, it is projecting. As long as it is, Dasein always has understood itself and always will understand itself in terms of possibilities ... As projecting, understanding is the kind of Being of Dasein in which it *is* its possibilities as possibilities. (Heidegger 1926 (1962):185)

Dasein er således altid også mere, end det er hér og nu, faktisk: Dasein er altid også sine muligheder²⁵, og det er netop derfor, at Dasein har mulighed for at overtage sin egen eksistens og blive sig selv: '*...only because it [Dasein] is what it becomes (or alternatively, does not become), can it say to itself 'Become what you are', and say this with understanding*' (jf. Heidegger 1926 (1962):186).

I sin kastethed er mennesket i sin nutid (både Kierkegaard og Heidegger kalder det øjeblikket) spændt ud mellem sin fremtid og sin fortid. Fremtiden influerer i kraft af eksistensens udkastethed mod de muligheder, man endnu ikke har realiseret, og fortiden gennem skyldigheden i forhold til de muligheder, man ikke realiserede, men som man alligevel altid bærer med sig som en del af sin eksistens (jf. Løgstrup 1996:69f) – dette skal jeg vende tilbage til senere. Det er vigtigt, at fremtiden ikke opfattes som noget, der blot endnu ikke er indtruffet, og fortiden som noget, der blot er

²⁵ Heidegger argumenterer dog for, at i og med at Daseins muligheder altid er til stede (om end kun som muligheder og endnu ikke som virkelighed), vil de altid være en del af Daseins eksistens hér og nu (jf. Heidegger 1926 (1962):185).

overstået: Både for- og fremtid er den del af den eksistens, Dasein befinder sig i i *øjeblikket* – altså en del af selve Daseins eksistens – Næss forklarer det med, at: *'I tilstedeværelsen er alt dette givet under ét: fortid, nutid, fremtid'* (jf. Heidegger 1926 (1962):374f; Næss 1970:178).

4.2.3 *Egentlig og uegentlig eksistens, 'man'*

Dasein har i sin kastede eksistens og sin forståelse af sine muligheder til opgave at overtage sin egen eksistens og blive sig selv, med andre ord: At skabe en meningsfuld eksistens, men det er langt fra altid, at mennesket magter denne opgave. Følgen heraf bliver en uautentisk eksistens, eller uegentlig som Heidegger kalder det, hvori mennesket lukker af for sine muligheder. I stedet overgiver mennesket sin eksistens til en ydre instans, som Heidegger kalder 'man' [das Man]. 'Man' betegner en tilstand hvor det er den 'offentlige' tolkning af eksistensen, der gør sig gældende: Vi gør, som 'man' gør, og opfatter verden, som 'man' gør (jf. Heidegger 1926 (1962):213). Problemet i forhold til en egentlig eksistens for Dasein er, at der i virkeligheden ikke står en eksistens bag denne fortolkning af verden og eksistensen: 'Man' er i virkeligheden ikke nogen [nie-man]²⁶, og 'man's forståelse af verden hjælper derfor ikke Dasein til at overtage sin egen eksistens i meningsfuldhed – snarere sørger 'man' for, at Dasein ikke gør det. 'Man' er nemlig fuld af tom snak [gerede], der tilsyneladende forstår tingene og eksistensen, men i virkeligheden intet forstår (og ikke *vil* forstå):

... an understanding of what is talked about is supposedly reached in idle talk. Because of this, idle talk discourages any new inquiry and any disputation, and in a peculiar way suppresses them and holds them back. (Heidegger 1926 (1962):212f)

Dasein lærer om verden gennem 'man's tomme snak og undgår derved en egentlig forståelse af verden. Det er 'man', der dikterer den stemthed, hvormed man opfatter verden, og dermed 'man', der dikterer, hvorledes verden fremtræder.

Når Dasein lytter til 'man' og 'man's fortolkning af verden, kommer det til at overhøre sit eget selvs kalden (jf. Heidegger 1926 (1962):315).

Alle er på forhånd født ind i 'man', og det bliver derfor i særlig grad Daseins opgave at overtage sin egen eksistens, hvis det skal leve et egentligt liv. Mange (for ikke at sige de fleste) når ikke så langt.

²⁶ At 'man' i virkeligheden er 'ingen' betyder ikke, at 'man' ikke er virkelig. Løgstrup kalder 'man' for dagligdagens virkelige subjekt – altså den størrelse, der sætter dagsordenen for den enkelte Dasein (Løgstrup (1996):87f). På denne måde er 'man' meget virkelig, om end 'man' ikke er en person!

Som hos Kierkegaards spidsborger betyder livet i 'man', at den enkelte bliver fri for at tage stilling til verden og til sig selv og i stedet udelukkende kan lade sig lede af 'man's på forhånd udstukne retningslinier. Heidegger kalder livet i 'man' for en flugt (fra det egentlige liv) og benævner bevægelsen ind i 'man' som et fald²⁷: *'Dasein has ... fallen [abgefallen] from itself as an authentic potentiality for Being its Self...'*. Begrebet uautentisk eller uegentlig betegner altså en helt bestemt måde at eksistere på: I ly af 'man's offentlige fortolkninger og tomme snak har Dasein mistet (eller endnu ikke opnået) en egentlig og meningsfuld kontakt til sig selv:

Falling Being-in-the-world is not only tempting and tranquillizing; it is at the same time *alienating* ... This alienation *closes off* from Dasein its authenticity and possibility ... This 'movement' of Dasein in its own Being, we call its *'downwards plunge' [absturz]*. Dasein plunges out of itself into itself, into the groundlessness and nullity of everydayness. But this plunge remains hidden from Dasein by the way things have been publicly interpreted, so much so, indeed, that it gets interpreted as a way of 'ascending' and 'living concretely'. (Heidegger 1926 (1962):222;223)

Faldet ind i 'man' bliver dermed ikke bare en flugt fra den egentlige verden, men også en flugt fra ens egentlige selv – en flugt *mod* tingene, som man kan lade sig opsluge i gennem 'man' (jf. Heidegger 1926 (1962):220;233). Næss beskriver det som, at Dasein ved faldet ind i 'man' tenderer selv at blive en ting – noget forhånden-værende (jf. Næss 1970: 179). Noget lignende skal vi også se hos Sartre, som kalder det for 'ond tro'. Således bliver det tydeligt, at det særegne ved mennesket – at det eksisterer og netop herigennem har en forståelse for det værende – går tabt ved faldet ind i 'man'.

Fordi Dasein er overladt til sin egen eksistens og derfor har som grundstruktur at beskæftige sig med tingene for at kunne beskæftige sig med sig selv og andre, bliver Dasein lullet ind i en tro på, at den eneste slags væren, der er, er tingenes. Den egentlige, meningsfulde eksistens glemmes til fordel for det forhånden-værende i 'man' (jf. Løgstrup 1996: 38). I den falske forståelse, som Dasein har opnået gennem 'man', ligger derfor ikke blot en fremmedgørelse fra verden, men også en fremmedgørelse fra sig selv (jf. Heidegger 1926 (1962):222).

²⁷ Når Heidegger påpeger, at Dasein falder ind i 'man' og dermed flygter fra bevidstheden om den egentlige eksistens, ligger fra Heideggers side ikke nogen kvalitativ eller normativ dom heri. At mennesket flygter og falder ind i 'man' er tænkt som en objektiv betragtning i analysen af det værende og den menneskelige eksistens, men kan alligevel ikke undgå at syne normativ.

4.2.4 Samvittighed, angst

Men hvis Dasein fra starten er født ind i 'man' – hvordan bliver det så muligt at få øjnene op for sine egne muligheder og dermed komme til at leve i en egentlig eksistens? Heidegger forklarer det med, at Dasein, på trods af at være født i 'man', alligevel kender til en anden måde at være på. Dette kendskab er lagret i vores samvittighed²⁸, som er ganske særlig for Daseins eksistens – selv når Dasein i 'man' tenderer at være en forhånden-værende ting. Samvittigheden appellerer til Dasein ved at kalde Dasein til sine egentlige muligheder, og i kraft af sin forståelse forstår Dasein denne kalden:

The call of conscience has the character of an *appeal* to Dasein by calling it to its ownmost potentiality for Being-its-self ... [Conscience] calls Dasein forth (and 'forward') into its ownmost possibilities, as a summons to its ownmost *potentiality-for-Being-its-Self*. (Heidegger 1926 (1962):314;318)

Samvittigheden er en del af Dasein, så når samvittigheden kalder Dasein til dets muligheder, er det i virkeligheden Dasein, der kalder sig selv til en egentlig eksistens, i hvilken det kan overtage sig selv i form af sine udkastede muligheder (jf. Heidegger 1926 (1962):320ff). Det lader altså til, at muligheden for et meningsfuldt liv hos Heidegger er noget, der ligger latent i den enkelte, men man kan undre sig over, hvorfra denne samvittighedens kalden stammer. Hvorfra kender samvittigheden forskel på 'man' og en egentlig eksistens? Er det givet fra vores Mit-welt og dermed i virkeligheden fra 'man', eller er mennesket født med et iboende objektivt værdisæt? Heidegger giver umiddelbart ikke selv noget svar herpå.

Når Dasein ser sine egne muligheder i øjnene, ængstes det, og som det også var tilfældet hos Kierkegaard, ængstes det netop for det 'intet', der ligger i de muligheder der endnu ikke er realiserede. Når Daseins muligheder endnu ikke er blevet virkelighed, er de – intet! Angsten drejer sig derfor om væren-i-verden i sig selv og om den frihed Dasein har til at forvalte sine egne muligheder:

Anxiety makes manifest in Dasein its *Being towards* its ownmost potentiality-for-Being – that is, its *Being-free for* the freedom of choosing itself and taking hold of itself. Anxiety brings Dasein

²⁸ I engelske oversættelser af Heidegger benyttes 'conscience', som på dansk traditionelt oversættes med samvittighed. På tysk benytter Heidegger sig af udtrykket 'Gewissenheit', som i højere grad lader skinne igennem, at det drejer sig om en slags 'kendskab til' eller en 'forudelse om', end udtrykket samvittighed lader ane.

face to face with its *Being-free for ...* the authenticity of its Being, and for this authenticity as a possibility which it always is. (Heidegger 1926 (1962):232)

Angsten får Dasein til at føle sig 'uhyggeligt' eller 'uhjemligt'²⁹ [unheimlich] til mode, og på baggrund heraf flygter Dasein fra den egentlige eksistens og lader sig falde ind i 'man', men samtidig er angsten også det, der river Dasein ud af 'man' og stiller det ansigt til ansigt med dets muligheder. På denne måde bliver angsten (som det også sås hos Kierkegaard) både til det der forhindrer, og det, der åbenbarer erkendelsen af Daseins muligheder, og hos Heidegger det, der betegner en egentlig eksistens. Angsten og følelsen af uhjemlighed følger Dasein overalt og kan dukke op de mest uventede steder, uanset hvor vild en flugt og hvor dybt et fald: Når Dasein er flygtet ind i 'man' og føler sig tryk og hjemme, er dette i virkeligheden blot en af angstens udtryksformer, for i virkeligheden er det, der synes tryk, hyggeligt og hjemligt uegentligt – og det er netop hér, når Dasein ikke formår at overtage sig selv i sin forud-for-sig-selv-væren, at angsten trænger sig på (jf. Heidegger 1926 (1962):233f;236). Denne betragtning optrådte også hos Kierkegaard, hvor spidsborgeren, der slet ikke var sig sin fortvivlelse bevidst, i virkeligheden var den mest fortvivlede af alle, idet han var den, der var længst væk fra sig selv.

4.2.5 Den yderste mulighed – døden

Som nævnt, er en del af grundstrukturen i Daseins eksistens, at Dasein eksisterer forud for sig selv i sine endnu ikke virkeliggjorte muligheder. Dasein overskrider derfor sin virkelighed i sine muligheder og er altså ikke eksistens uden mulighed (så ville det blot være en forhånden-værende ting). Dette kræver en mulighed, der altid kan være til stede, og som ikke kan realiseres, ellers kunne Dasein i teorien risikere pludselig at have virkeliggjort samtlige sine muligheder³⁰. Dette ville betyde, at Dasein pludselig udelukkende var virkelighed og dermed ikke længere eksistens, men helt og aldeles en forhånden-værende ting. For altså at sikre Daseins eksistens fordres en mulighed, der ved sin uvirkeliggørelse sikrer Daseins eksistens som kontinuerlig mulighed. Denne mulighed er døden. Døden er den eneste mulighed, Dasein ikke kan realisere (uden totalt at udslette sig selv), med andre ord er døden 'den yderste mulighed'. Men døden er ikke blot den yderste

²⁹ En af grundstrukturerne ved Dasein var jo netop, at det (som udgangspunkt) i kraft af sin væren-i-verden også føler sig hjemme hér.

³⁰ Dette scenarium er ikke særlig sandsynligt i praksis, fordi virkeliggørelsen af én mulighed som regel medfører op til flere forskellige nye muligheder, men Heidegger kan selvfølgelig ikke lade sig nøjes med sandsynligheder og spekulationer og må derfor se på den teoretiske risiko for at 'opbruge' sine muligheder og dermed ophæve sin eksistens.

mulighed i kraft af, at den ikke kan realiseres, døden er ifølge Heidegger også den eneste mulighed, Dasein ikke kan overlade til andre – ingen kan dø min død for mig; min død er min og min alene (jf. Heidegger 1926 (1962):280ff):

Death is a possibility-of-Being which Dasein itself has to take over in every case. With death, Dasein stands before itself in its ownmost potentiality-for-Being. This is a possibility in which the issue is nothing less than Dasein's Being-in-the-world. Its death is the possibility of no-longer being-able-to-be-there. If Dasein stands before itself as this possibility, it has been *fully* assigned to its ownmost potentiality-for-Being. When it stands before itself in this way, all its relations to any other Dasein have been undone. This ownmost non-relational possibility is at the same time the uttermost one. (Heidegger 1926 (1962):294)

Døden som den yderste mulighed tilhører Dasein fra det øjeblik det bliver født: Vi fødes som døende væsner, eller med Heideggers ord: Så snart mennesket bliver født, er det gammelt nok til at dø. Derfor må mennesket overtage sin eksistens som en væren-til-døden, og det er gennem angsten som stemthed, at Dasein bliver bragt ansigt til ansigt med sin egen dødelighed, for i og med, at døden er den yderste mulighed, er den også det yderste 'intet' – døden er '*the 'nothing' of the possible impossibility of its existence*' (jf. Heidegger 1926 (1962):289;310).

Men selvom døden i højeste grad stiller mennesket ansigt til ansigt med angsten, er det også i kraft af døden og vores dermed følgende tidslighed, at det bliver muligt for os at beskæftige-os-med det meningsfulde.

Som jeg var inde på tidligere, kan man flygte fra den egentlige eksistens ved at lade sig falde ind i 'man'. Især angsten for det yderste 'intet' (angsten for døden) kan få Dasein til at flygte ind i 'man'. Hvis Dasein på denne måde lader sig falde bort fra sin egentlige eksistens, bliver det sig selv skyldigt på samme måde som hos Kierkegaard. Hvis Dasein ikke overtager sin eksistens som en eksistens-til-døden og som en eksistens, der indbefatter endnu ikke realiserede muligheder, opstår en skyld, som grunder i, at Dasein skylder sig selv sin egentlige eksistens. Heidegger benytter sig af ordet 'Schuldigsein' om både skyld og ansvar; det betyder altså, at man bliver sig selv skyldig, når man ikke tager ansvar for sin egen eksistens. Men Dasein er ikke kun skyldig ved at fravælge sin egentlige eksistens: Selv når Dasein eksisterer egentligt og overtager sine muligheder, gør det sig skyldigt i forhold til de muligheder, det ikke realiserer: I ethvert valg ligger også et fravalg (af muligheder, der ikke bliver realiserede), der gør os skyldige. Den skyld, der kommer af ufuldbyrdet

mulighed og ulevet liv, kaldes eksistentiel skyld, og er af ovenstående grunde en grund-bestanddel af Dasein (jf. Heidegger 1926 (1962):326ff. Løgstrup 1996:49ff).

Tilsammen danner samvittigheden, angsten og skylden et pejleredskab, der kan vise Dasein, om det har bevæget sig væk fra den egentlige, meningsfulde eksistens, og kan således være konstruktive kræfter, der kan vise den enkelte vejen til en egentlig eksistens – men skylden kan Dasein aldrig sige sig fri for.

Her vil jeg forlade Heidegger for at kaste et blik på det (i denne omgang) sidste bud på den menneskelige eksistens, som det kommer til udtryk hos Sartre.

4.3 Sartre

Sartre skrev sig ind i en tid, hvor interessen for tysk fænomenologi (Husserl og Heidegger) var kendetegnende for tidens brud i fransk filosofi. Herudover var også eksistensfilosofien genstand for interesse (især Kierkegaard og Heidegger). Derfor var Sartre inspireret af (blandt andre) både Kierkegaards og Heideggers måder at fremstille mennesket på, men det var især Heideggers 'Sein und Zeit', der blev genstand for Sartres opmærksomhed (jf. Grøn 1982: 315). Jeg skal ikke gå ind i en længere udredning af forskellene mellem de to teorier hér, men, hvor det er på sin plads, bemærke ligheder, forskelle og uoverensstemmelser.

I 'L'Etre et le Neant' tager Sartre afstand fra den traditionelle dualisme og lader alle observationer af verden have samme gyldighed. Han lader så at sige tingene (fænomenerne) træde frem for dermed at afsløre dem i deres essens. Når fænomenerne træder frem, kræver det, at der er noget, de kan træde frem for: Dette 'noget' er mennesket, og det er mennesket og dets forhold til verden, Sartre vil undersøge (jf. Sartre 1943 (2003):1f). Store dele af 'L'Etre et le Neant' er udformet som en epistemologisk undersøgelse; jeg vil ikke gå i detaljer med de mange epistemologiske overvejelser, Sartre gør sig, men i stedet koncentrere mig om resultaterne af dem: Det, der kendetegner menneskets måde at eksistere på.

4.3.1 *Væren-i-sig og væren-for-sig – den umulige syntese; væren og intet, frihed, valg og angst*

Også Sartre skelner mellem forskellige værensformer. Mest grundlæggende er *væren-i-sig* og *væren-for-sig*, som er ganske forskellige, men alligevel ubrydeligt knyttet sammen i den menneskelige eksistens.

Væren-i-sig betegner tingene, som ér, som de ér, og er dermed en positiv bestemmelse: Tingene eksisterer som det, de nu en gang ér, og det kan der ikke laves om på. Ej heller er tingene sig dette bevidst. De er udelukkende den virkelighed, de nu engang er lige nu, for tingene er ikke i besiddelse af muligheder eller uopfyldte potentialer.

Væren-for-sig betegner derimod den ganske særlige måde, hvorpå mennesket eksisterer. I modsætning til tingene er mennesket som udgangspunkt altid bevidst om sig selv og er dermed altid en optaget (troubled) bevidsthed (det, som Heidegger kaldte for beskæftigen-sig-med, og som

gjorde mennesket i stand til at forholde sig til meningen med sit eget liv) (jf. Sartre 1943 (2003):98f). Mennesket er altså både fakticitet og mulighed i ét og samme nu: '*Being* [væren-for-sig] is *that and outside of that, nothing*'. Kun væren-for-sig kan have muligheder: Væren-i-sig er jo lukket om sig selv i sin væren, hvor den *er*, hvad den *er* (jf. Sartre 1943 (2003):29f;124). På denne måde bliver for-sig-væren defineret negativt i modsætning til i-sig-væren – netop ved det, det endnu ikke er. Det kendetegnende ved væren-for-sig er, at det (også) eksisterer ved det, som det endnu ikke er: Ved 'intet'. Således bliver der midt i hjertet af væren placeret et intet (jeg minder om værkets titel: Væren og Intet!):

Nothingness if it is supported by being, vanishes *qua nothingness*, and we fall back upon being. Nothingness can be nihilated only on the foundation of being; if nothingness can be given, it is neither before nor after being, nor in a general way outside of being. Nothingness lies coiled in the heart of being – like a worm. (Sartre 1943 (2003):45)

Som det også sås hos både Kierkegaard og Heidegger, kommer intet ind i verden gennem mennesket, ret beset igennem menneskets frihed. Denne frihed består i hele tiden at eksistere 'forud for' sig selv, hele tiden også at være det, man endnu ikke er. Frihed er altid også at eksistere som muligheder, der endnu ikke er virkeliggjorte, men som hos Kierkegaard viser friheden sig gennem angst. Angsten er min bevidsthed om, at jeg gennem intet er min egen fremtid, og jeg er min egen mulighed for mening; mere herom senere. Jeg eksisterer med andre ord forud for mig selv '*in the mode of not-being*' (jf. Sartre 1943 (2003):55f).

I sin væren-for-sig overskrider mennesket sin mulighed for at eksistere som i-sig-væren:

... the upsurge of the for-itself as the nihilation of the in-itself and the decompression of being causes possibility to arise as one of the aspects of this decompression of being, that is, as a way of being what one is – at a distance from the self. (Sartre 1943 (2003):120)

Denne intethed/disse muligheder, som mennesket altid må være uden (endnu) at være dem, er netop det grundlæggende for friheden. Som Grøn forklarer det: '*fakticiteten og transcendensen hører sammen i virkeliggørelsen af friheden*' (jf. Grøn 1982:321).

Mennesket er dømt til altid at eksistere forud for sig selv og ud over sin essens (sin væren-i-sig) og dermed dømt til at være frit: Den eneste grænse, der eksisterer for mennesket, er, at det ikke kan

undslå sig friheden: '*... no limits to my freedom can be found except freedom itself or, if you prefer, that we are not free to cease being free*' (jf. Sartre 1943 (2003):461f).

Væren-for-sig er på én gang både afhængig af og løsriver sig fra væren-i-sig og er dermed spændt ud imellem ikke at være, hvad det er, og at være, hvad det ikke er, og dermed viser den menneskelige virkelighed – for-sig-væren – sig som en benægtelse (negation) af i-sig-væren (jf. Kemp 1973:48). Sartre kalder dette forhold mellem for-sig- og i-sig-væren 'en umulig syntese'. Denne syntese medfører, at

The being of human reality is suffering because it rises in being as perpetually haunted by a totality which it is without being able to be it, precisely because it could not attain the in-itself without losing itself as for-itself. (Sartre 1943 (2003):114)

... the for-itself apprehends itself in anguish; that is, as a being which is neither the foundation of its own being ... nor of the in-itselfs which form the world, but a being which is compelled to decide the meaning of being – within it and everywhere outside it. (Sartre 1943 (2003):577)

Tilsammen danner i-sig-væren og for-sig-væren '*det forhold som mennesket, ved at hævde sin frihed indtager over for væren*' (jf. Kemp 1973:52).

4.3.2 Mening og værdier som tilhørende valget (alle valg er lige gyldige)

Fordi for-sig-væren kontinuerligt benægter i-sig-væren, bliver den menneskelige eksistens til en handlen frem for blot en væren. Handlingerne omfatter alle de benægtelser af det blot værende, som vi hele tiden foretager, og samtidig alle de projekteringer (*fr.* projette: tilsigte) af os selv i fremtiden, dvs. af vores muligheder, vi foretager (jf. Kemp 1973: 51):

Mennesket er intet andet end sin plan [sit projekt]; det eksisterer kun, for så vidt det realiserer sig; det er altså ikke andet end summen af sine handlinger; ikke andet end sit liv. (Sartre 1965:38)

Menneskets handlinger muliggøres i valget, men heri ligger også angsten. Angsten knytter sig til erkendelsen af mine egne muligheder som kun *mine* muligheder og det valg, der dermed klæber til mig: Valgene tilhører alene mig, og ingen kan vælge for mig. Til gengæld har jeg *altid* et valg: Der er altid en presserende mulighed for at gøre noget andet, end det jeg gør. Derfor viser min frihed sig

som '... *the unique foundation of values and ... **nothing**, absolutely nothing, justifies me in adopting this or that particular value*'. Ansvarer for valget er lagt ud på den enkelte, og svaret på, om man skal vælge det ene eller det andet, afgøres udelukkende af den enkelte selv – der eksisterer ingen objektive værdier, som kan afgøre valgene for mig. Af denne grund bliver alle valg som udgangspunkt lige gyldige – de har samme gyldighed. Dermed bliver et meningsfuldt liv også den enkeltes anliggende alene. Det betyder ikke, at man ender i værdi-nihilisme, men betyder, at det er én selv, der, gennem de valg man foretager, skaber værdier for sin egen eksistens: '... *in this world where I engage myself, my acts cause values to spring up like partridges*' (jf. Sartre 1943 (2003):62). Ligeegyldigt om jeg vælger på baggrund af inerti, fejhed i forhold til en offentlig mening eller lignende, er valget – og dermed svaret – *mit*:

I am *abandoned* in the world, not in the sense that I might remain abandoned and passive in a hostile universe like a board floating on the water, but rather in the sense that I find myself suddenly alone and without help, engaged in a world for which I bear the whole responsibility without being able, whatever I do, to tear myself away from this responsibility for an instant (Sartre 1943 (2003):576)

Som Sartre her påpeger, er mennesket ikke passivt, og menneskets handlinger er intentionelle – de er alle rettet mod noget og tjener et bestemt formål³¹ – f.eks. realiseringen af et meningsfuldt liv – og har friheden som grundlag (jf. Sartre 1943 (2003):455;460). Intentionen bag handlingen peger frem mod et ganske bestemt mål, og det er igennem denne forbindelse mellem intention og mål, at verden kommer til syne for os; det er igennem denne ganske bestemte ramme (som forholdet mellem intention og mål udgør), at verden træder frem for os. Den måde, vi opfatter verden på, hænger altså ganske nøje sammen med vores intentioner, handlinger og mål. Det er igennem disse, at verden får mening og betydning – meninger og betydninger, som vi selv skaber (jf. Sartre 1943 (2003):499):

Livet har ingen mening a priori. Før vi lever, er livet ikke noget, men det tilkommer os at give det en mening, og værdien er ikke andet end den mening vi vælger ... I virkeligheden er tingene sådan som mennesket bestemmer, de skal være. (Sartre 1965:61;37)

³¹ At handlingerne er formålsbestemte er på ingen måde ensbetydende med, at mennesket altid er i stand til at gennemskue konsekvenserne af sine handlinger – målet er det sted, man håber og forventer, at handlinger fører én hen, men ikke nødvendigvis der, man ender i virkeligheden (jf. Sartre 1943 (2003):455).

Uanset, hvilken mening eller betydning mennesket på denne måde skaber i verden, er denne betydning eller mening et valg, for der er altid også andre mål at rette sine handlinger efter og dermed altid også andre tolkninger af, hvorledes verden ser ud (jf. Sartre 1943 (2003):494).

Når mennesket vælger, vælger det ikke blot en fortolkning af verden, men vælger i samme nu *sig selv*, fordi:

... for human reality, to be is to *choose oneself* ... Freedom is precisely the nothingness which is *made-to-be* at the heart of man and which forces human-reality *to make itself* instead of *to be*.
(Sartre 1943 (2003):462f)

Igennem sin frihed skaber mennesket ikke bare verden, men også sig selv. For-sig-værens frihed er en frihed til at vælge sig selv, og friheden er altid engageret heri. Dog er selve valget uden '*base of support*', hvilket betyder, at valget må begrunde sig selv, og det bliver dermed absurd:

Mennesket kan vælge sig selv, som det vil, men har ikke mulighed for *ikke* at vælge sig selv: '*... freedom is the freedom of choosing but not the freedom of not choosing. Not to choose is, in fact, to choose not to choose*'. Valget drejer sig altså om, *hvorledes* man vælger sig selv; ikke om, *hvorvidt* man vælger sig selv. Det er i denne forstand, at valget bliver absurd: Ikke fordi det er ufornuftigt, men fordi vi aldrig har haft muligheden for *ikke* at vælge os selv – valget er så at sige påtvunget os. Men siden mennesket er frit, har det mulighed for at projektere alle muligheder (og dermed intendere alle mål) ud i fremtiden. Dermed viser mennesket over for sig selv, at det er frit, og at det altid er en mulighed at tilintetgøre valgene ved at vælge om. På denne måde kan mennesket unddrage sig selv, idet det altid har mulighed for at være noget andet end det, det er. Valget bliver netop det afgørende for mennesket, for det er heri (gennem relationen mellem intentionen og målet), at verden og mennesket selv viser sig (på netop den bestemte måde, som valget betinger)³² (jf. Sartre 1943 (2003):501f).

Når der ingen objektive værdier er, skaber vi et billede af, hvordan vi mener, mennesket ser ud (vi skaber et billede af menneskets essens, som ikke længere er givet af Gud), hver gang vi foretager et valg. Dette medfører et normativt aspekt i hvert valg, som gør os ansvarlige over for alle andre mennesker: I vores valg viser vi, hvorledes vi mener, at mennesket skal se ud! Dette ansvar tynger

³² På samme måde, som verden viser sig på hos Heidegger gennem 'stemthed', viser verden hos Sartre sig gennem valget, betinget af intention.

os og medfører angst for valget og er i højeste grad medførende til flugten ind i ond tro (se nedenfor) (jf. Sartre 1965:14f;16ff).

At den enkelte i så høj grad er medbestemmende for hele menneskeheden er heller ikke en fremmed tanke hos Kierkegaard. I 'Begrebet Angest' skriver han nemlig:

Mennesket er Individuum og som saadant paa een gang sig selv og hele Slægten, saaledes at hele Slægten parteciperer i Individet og Individet i hele Slægten. [Han fortsætter i en fodnote:] Dersom saaledes en Enkelt kunde aldeles falde af fra Slægten, da vilde hans Affald tillige bestemme Slægten anderledes, hvorimod, hvis et Dyr affaldt fra Arten, vilde Arten være aldeles ligegyldig derved. (Kierkegaard 1844 (2004):28f)

Det enkelte menneske er altså, også hos Kierkegaard, i besiddelse af noget kvalitativt i forhold til det at være menneske – noget, der er medbestemmende for, hvad det vil sige at være menneske. Forskellen ligger dog i, at mennesket hos Kierkegaard *på forhånd* er i besiddelse af noget kvalitativt i forhold til menneskeheden – noget, der er givet af Gud. Hos Sartre er denne kvalitet ikke givet forlods, men skabes af mennesket selv!

4.3.3 *Onnd tro*

Når det handlende menneske trækker sig ud af det liv, hvori han var engageret i alle mulige sager, og det liv, han havde skabt forskellige værdier i, opstår angsten. I sit engagement i verden kan man skubbe alle andre foretagender (end den man er i færd med) bort og dermed foretage en slags fald ind i 'man' som hos Heidegger eller en art æstetisk tilværelse som hos Kierkegaard. Sartre kalder denne manøvre for 'ond tro' (*mauvaise fois*) (jf. Sartre 1943 (2003):63).

I ond tro flyr vi angsten ved at koncentrere os om den ene virkeliggjorte mulighed, vi *også* er i dette nu, og afskriver vores andre muligheder (og de valg og den angst, der er knyttet hertil) som tilhørende en ubestemt anden. På denne måde opfører vi os som determinerede væsner. Med andre ord tilstræber vi væren-i-sig, for at ryste væren-for-sig af os (jf. Sartre 1943 (2003):64f;67;70f). For-sig-væren kan i kraft af sin frihed selv bestemme, om den vil være oprigtig over for sig selv og se eksistensens betingelser i øjnene, eller om den vil flygte herfra i ond tro (jf. Rendtorff 1993:13),

men når vi afskriver os friheden i den onde tro, afskriver vi os jo også muligheden for at skabe mening i livet.

I ond tro lyver vi altså os selv bort fra vores egentlige eller autentiske eksistensform (væren-for-sig). Løgneren gælder os selv, i modsætning til når vi lyver over for andre (hvilket ifølge Heidegger er et normalt 'Mit-sein'-fænomen), og fordi man både er den, der lyver, og den, der bliver løjet for, må man skjule sandheden så meget mere grundigt³³. Men flugten er dømt til at mislykkes, for: '*It is certain that we cannot overcome anguish, for we **are** anguish*' (jf. Sartre 1943 (2003):67;72); vi forsøger at flygte fra friheden, men det er netop gennem den, vi har mulighed for at vælge at være i ond tro.

I den onde tro undviger mennesket at se det, der ligger under det umiddelbare og lukker øjnene for væren-for-sig ved at fiksere blikket på væren-i-sig. Eksempelvis kan man, som Sartre gør, tage en ung kvinde, som sidder på en café med en bejler. Han fortæller hende, at hun er smuk, og hun vælger udelukkende at opfatte hans udsagn som objektivt – som udtryk for, at hun *er* smuk – og vælger dermed at overhøre den seksuelle undertone i ytringen. På denne måde fremtræder (fremtvinges!) verden i ond tro som i-sig-væren: Tingene *er*, hvad de *er* – eller rettere sagt: Tingene fremtræder som man gerne vil *have*, at de skal være, så man slipper for, at mulighederne skal trænge sig på med frihed, valg, ansvar og angst (jf. Sartre 1943 (2003):78ff;82f).

Ond tro er altså en form for efterlignen tingene i deres absolutthed, dvs. i deres i-sig-væren, uden muligheder. Selvom ond tro tenderer i-sig-væren, kan man dog stadig tænke og reflektere over sig selv, og ond tro er derfor en 'repræsentation' for én selv (og andre), hvilket betyder, at man kun kan være denne bestemte ting ved at 'spille' den. Selvom man stræber efter i-sig-væren, kan det altså ikke lade sig gøre, og man er derfor tvunget til at spille maskerade i stedet for at komme i-sig-væren så nær som muligt (jf. Sartre 1943 (2003):82f):

I can not be he [f.eks. en tjener], I can only play at *being* him; that is, imagine myself that I am he ... by mechanically making the *typical gesture* of my state. (Sartre 1943 (2003):83)

³³ Sartre påpeger, at selvom den onde tro er en løgn, adskiller ond tro sig dog fra koldblodig løgn ved det, at den onde tro trods alt er tro – den er overbevisning (jf. Sartre 1943 (2003):91).

Selvom man altså er nødsaget til at spille en rolle for at efterligne i-sig-væren og aldrig kan blive den som menneske, kan dette spil være så overbevisende, at det *føles*, som man ikke spiller, og som om man ganske oprigtigt *er* i-sig-væren (jf. Sartre 1943 (2003):83).

Det er først i det øjeblik, at den enkeltes oprigtighed drejer sig om forholdet til sig selv (og ikke om forholdet til andre, ydre ting), at oprigtigheden bliver sand. Med Sartres ord: '*We should not look for sincerity in the relation of the **Mit-sein** but rather where it is pure – in the relations of a person with himself*' (jf. Sartre 1943 (2003):88f).

4.3.4 Frihedens 'paradoks' (frihed og situation betinger hinanden)

Som jeg var inde på ovenfor, er den eneste grænse for menneskets frihed til at vælge friheden selv, men ethvert valg må foretages på baggrund af en bestemt situation, som er givet forlods, og som altså ikke kan vælges. F.eks. kan vi som mennesker ikke vælge, hvilket køn vi har, i hvilket land vi er født eller om det regner (Sartre opererer her med udtrykket 'environment', som lægger sig tæt op ad Heideggers Umwelt-begreb). Friheden i situationen er det, der konstituerer virkeligheden, og denne frihed ligger i *måden*, vi opfatter tingene på:

Even if the crag is revealed as 'too difficult to climb', and we must give up the ascent, let us note that the crag is revealed as such only because it was originally revealed as 'climbable'; it is therefore our freedom which constitutes the limits which it will subsequently discover. (Sartre 1943 (2003):504)

Der ligger en pointe heri, som jeg vender tilbage til senere, og som jeg også nævnte i kapitlet om Heidegger: For at opfatte klippen som ubestigelig må der også eksistere en mulig virkelighed (en særlig stemthed), hvori klippen bliver opfattet som 'bestigelig', på baggrund af hvilken man vælger den virkelighed, hvor klippen er ubestigelig.

Den, der er fri, kan realisere sin projekter, men det er vigtigt at skelne mellem forestillingen om det realiserede projekt og den faktiske realisering: Friheden ligger i at være i stand til at *forestille* sig muligheden af det realiserede projekt og dermed skabe verden som et sted, hvor netop dette projekt er muligt: At være fri '*does not mean 'to obtain what one has wished' but rather 'by oneself to determine oneself to wish'.* In other words success is not important to freedom'. Friheden er altså ikke evnen til at opnå bestemte mål, men evnen til at forestille sig dem og lade verden træde frem i henhold hertil: Jeg er fri i absolut forstand og dermed absolut ansvarlig for min situation, men jeg er

udelukkende fri i situationen. Sartre eksemplificerer det med, at en fange i fængsel selvfølgelig ikke er fri til at rejse sig og gå ud af fængslet, men fri til at opfatte fængslet som 'undslippeligt' (jf. Sartre 1943 (2003):504f;530). Ligeledes er mennesket frit til at opfatte livet som meningsfuldt.

Men mennesket befinder sig i sin eksistens altid i en situation, som det ikke selv har valgt, eller som det ikke selv er ophav til:

The for-itself *is*, in so far as it appears in a condition which it has not chosen, as Pierre is a French bourgeois in 1942, as Schmitt was a Berlin worker in 1870; it *is* in so far as it is thrown into a world and abandoned in a 'situation'. (Sartre 1943 (2003):103)
... to be free is not to choose the historic world in which one arises ... but to choose one self in the world whatever that may be. (Sartre 1943 (2003):542)

Væren-for-sig forstår, at det ikke er sin egen oprindelse, og denne forståelse er grundlaget for bevidstheden (Sartre 1943 (2003):103;107), men samtidig med, at mennesket er mulighed, er det altså også fakticitet (som bourgeois i 1942, arbejder i 1870 eller specialestuderende i 2005). Jeg har altså ikke nogen indflydelse på, at jeg er et individ i det postmoderne, men det er op til mig selv at skabe mening på baggrund heraf og ud fra den situation, det sætter mig i.

Rendtorff forklarer det med, at situationen er frihedens 'råderum', men at friheden samtidig sprænger alle situationens grænser – altså endnu en umulig syntese (jf. Rendtorff 1993:35). Frihed og situation betinger altså hinanden gensidigt og er indbyrdes afhængige af hinanden:

... there is freedom only in a *situation*, and there is a situation only through freedom. ... Without facticity freedom would not exist – as a power of nihilation and choice – and without freedom facticity could not be discovered and would have no meaning. (Sartre 1943 (2003):511;517)

4.3.5 De andre; væren-for-andre

I situationen bliver det tydeligt, at vores væren i høj grad er en væren for (foran) andre: væren-for-andre. Jeg ser den anden i verden, men den anden ser også mig! Hvis jeg f.eks. gør noget skamfuldt, er skammen '*in its primary structure shame before somebody*'. Det er altså i kraft af andres blik på mig og andres holdning til mig, at min handling bliver skamfuld³⁴ (jf. Sartre 1943 (2003):245;252).

³⁴ Begrebet 'den andens blik' skal opfattes indirekte, det betyder ikke nødvendigvis, at den anden kigger direkte på mig med sine øjne, men snarere, at den anden registrerer min (med-)tilstedeværelse i verden (jf. Sartre 1943 (2003):299).

Det betyder, at vores eksistens ikke udelukkende får mening og betydning af vores egne udkastede projekter, men at vi må sande, at vi eksisterer i en verden, der i forvejen er fyldt med andre betydninger og meninger end vores egne – også meninger og betydninger, der angår mig og min eksistens – og jeg er derfor tvunget til at indse, at jeg (også) er som den anden ser mig; når jeg skammer mig, skammer jeg mig for den andens blik. Det er skam og stolthed, der afslører den andens blik for mig og afslører, at jeg er et objekt, som den anden ser og dømmer (jf. Sartre 1943 (2003):246;284f). Som jeg var inde på tidligere, betyder det, at den anden (det sociale aspekt) må indtænkes i det meningsfulde liv.

Den andens blik bestemmer mig som en slags ting blandt tingene og frarøver mig mine muligheder og min frihed til at være hvad som helst: *'Suddenly I experience a subtle alienation of all my possibilities, which are now associated with objects of the world'*. I den andens blik kan jeg udelukkende være det, han ser mig som, og jeg bliver dermed gjort til slave af den andens blik (jf. Sartre 1943 (2003):285;288). Det faktum, at den anden ser mig, betyder ikke blot, at han danner meninger og betydninger, der berører mig, men det betyder også, at jeg kan spejle mig i ham: Den anden ser mig som et objekt – han ser, hvad jeg er – og derved bliver jeg synlig for mig selv (som ting eller objekt) gennem den andens blik. Denne adgang til mig selv udefra er en nødvendig betingelse for min væren-for-sig og erstatter Heideggers begreb *Mit-sein* med en slags *Vor-sein*; jeg er snarere *for* (foran) den anden end *med* ham (jf. Sartre 1943 (2003):262;271).

I den verden jeg befinder mig i, giver jeg mening til tingene gennem mit eget frie projekt. Men fordi den anden gør det samme, møder jeg også ting, som har en mening for mig som jeg ikke selv har givet dem:

I, by whom meanings come to things, I find myself engaged in an *already meaningful* world which reflects to me meanings which I have not put into it ... each man finds himself in the presence of *meanings* which do not come into the world through him. He arises in a world which is given to him as *already looked-at* ... (Sartre 1943 (2003):531;541)

Jeg agerer i forhold til alle disse ting, som jeg ikke selv har givet mening, som en del af min og den andens fælles virkelighed, men jeg har altid friheden til at tænke dem anderledes og give dem en anden mening – min egen – men ikke uden at tage udgangspunkt i en verden, der også er den andens (jf. Sartre 1943 (2003):532f).

4.3.6 Tiden; fortid, nutid og fremtid

Igennem mødet med den anden bliver det tydeligt, at væren-for-sig eksisterer i tid i kraft af sine muligheder:

It is 'in time' that the for-itself is its own possibility in the mode of 'not being'; it is in time that my possibilities appear on the horizon of the world which they make mine. (Sartre 1943 (2003):129)

Hos Sartre deles tiden også op i fortid, nutid og fremtid. Fortiden er som sådan en slags i-sig-væren, for den ér jo, hvad den er – for den eksisterer der ingen muligheder – men den hører til min eksistens som for-sig-væren: Mennesket *har* ikke en fortid, det *er* sin fortid (jf. Sartre 1943 (2003): 136; 139):

In freedom, the human being *is* its own past (and also his own future) in the form of nihilation. If our analysis has not led us astray, there ought to exist for the human being, in so far he is consciousness of being, a certain mode of standing opposite his past and his future, as being both his past and his future, and not being them. (Sartre 1943 (2003):53)

Hos Sartre determinerer fortiden ikke mennesket (som det ofte ses i psykoanalytiske retninger). Selvfølgelig kan vi ikke komme udenom, at fortiden er medbestemmende for nuet, men '*What-is [fortiden] ... takes on its meaning only when it is **surpassed** toward the future*'. Fortidens betydning bestemmes alene af mit nuværende projekt, som strækker sig ud mod min fremtid, og dermed bestemmes fortidens betydning af min frihed. Det betyder ikke, at jeg kan lade fortiden betyde hvad som helst, men at det projekt, jeg har valgt at rette mig mod i dette nu, entydigt bestemmer, hvilken betydning og mening fortiden kan have. Det er alle de tidligere benægtelser af væren – altså det mennesket *har* været – der udgør dets væsen (jf. Sartre 1943 (2003):519. Kemp 1973:51).

Mennesket bærer qua friheden intet i sig som det der adskiller nuet fra fortiden (Jf. Sartre 1943 (2003):52). Fortiden er altså at opfatte som en slags væren-i-sig og nutiden som en art væren-for-sig. Men hvordan er det så med fremtiden? Fremtiden er allestedsnærværende hos væren-for-sig. Jeg ejer ikke et eneste øjeblik, som ikke i en eller anden grad bliver defineret af min fremtid:

The meaning of my consciousness state is always at a distance, down there, outside. In this sense Heidegger was right in saying that the **Dasein** is 'always infinitely more than it would be if we limited it to its pure present'. (jf. Sartre 1943(2003):148)

I nutiden kobles fortiden og fremtiden: I nuet er væren-for-sig ikke, hvad den er (udelukkende betinget af sin fortid, som er, hvad den er), og den er, hvad den ikke er (under indflydelse af den fremtid, der endnu ikke er realiseret) (jf. Sartre 1943 (2003):146).

I forbindelse med tidsligheden kan det være interessant at kaste et blik på, hvorledes Sartre beskæftiger sig med døden i forhold til mennesket – på dette punkt går han nemlig lidt i rette med Heidegger.

Sartre er ganske enig med Heidegger i, at døden kun kan være min; døden er noget helt personligt, og ingen kan dø min død for mig. At døden på denne måde tilhører mig betyder, at jeg kun har dette liv indtil døden at bruge (eller at vi i det mindste ikke kan være sikre på, at der er andet og mere liv end dette), hvilket igen betyder, at jeg må tage ansvaret for mit eget liv her og nu (og ikke f.eks. i næste liv eller i himlen) (jf. Sartre 1943 (2003):553).

Så vidt kan Heidegger og Sartre enes, men Sartre går skridtet videre og tager fat i Heideggers pointe om, at ingen kan dø min død for mig, og påpeger, at dette jo ikke blot gælder for døden, men også for livet: Heller ingen kan leve mit liv for mig, ingen kan elske for mig, være lykkelig for mig osv. Med andre ord: Ingen af mine projekter kan udkastes af andre end mig selv (jf. Sartre 1943 (2003):555). For Sartre er døden derfor ikke den yderste mulighed, der stiller mennesket absolut muligt, men snarere et intet, der altid befinder sig uden for vores muligheder og truer med at tilintetgøre dem: Når vi dør, dør vores muligheder med os. På denne måde fuldender døden livet og lukker det om sig selv, så livet i døden bliver absolut og uden muligheder; for så vidt en i-sig-væren. Dermed begrænser døden ikke mine muligheder, men eksisterer blot selv som mulighed for, at der ikke længere er muligheder for mig (jf. Sartre 1943 (2003):557ff;568).

4.3.7 Det autentiske liv

Sartre påpeger i 'Eksistentialisme er humanisme', at hvis man godtager, at eksistensen går forud for essensen, må man også vælge at *leve* teorien, dvs. leve et autentisk liv, hvor man erkender menneskets eksistensbetingelser og handler på baggrund heraf, og ikke bare lade den forblive teori (jf. Sartre 1965:68). Det autentiske liv er det, der leves i overensstemmelse med friheden (i sand forstand og altså fri af ond tro).

Ifølge Rendtorff bestemmes det autentiske liv som '*overvindelse af alle illusioner og realiseringen af at mennesket er frit og tilværelsen vilkårlig*'. Måden, mennesket overkommer angsten på, er ved at se friheden og valget i øjnene og på baggrund heraf forme sin tilværelse i '*selvvalg og ansvar*' (jf. Rendtorff 1993:34;42). Det autentiske liv handler dermed om at se eksistensens betingelser i øjnene uden at give efter for angsten og flygte i ly hos i-sig-væren i ond tro.

I forhold til en autentisk eksistens påpeger Grøn en problematik ved Sartres udlægning heraf: For at leve et autentisk liv skal mennesket, ifølge Sartre, se sine eksistensbetingelser i øjnene, med andre ord se i øjnene, hvad det ér (hvad det så ellers indebærer af umulige synteser og problemer med at være noget, man endnu ikke er osv.). Men mennesket kan jo aldrig være, hvad det ér, uden at blive til en væren-i-sig, og det ville enten betyde, at mennesket ikke længere var menneske, men blot en ting, eller at mennesket var i ond tro. I ingen af tilfældene ville det være muligt at kalde eksistensen for autentisk!

Derudover kan man undre sig over, hvorledes det er muligt at skelne mellem en uautentisk og en autentisk eksistens, hvis der ingen objektive værdier eksisterer, som man kan måle eksistensens autenticitet ud fra. Jeg skal ikke beskæftige mig videre med problematikken her, men blot nævne den for kuriositetens og finurlighedens skyld!

5. Eksistentialisme og det postmoderne

Jeg har nu gennemgået Kierkegaards, Heideggers og Sartres bud på væren og på den menneskelige eksistens. I det følgende vil jeg skitsere det eksistentialistiske menneskesyn generelt og sammenholde dette med de pointer, jeg var inde på i afsnittet om det postmoderne for på denne måde at forsøge at applikere den eksistentialistiske tænkning på de postmoderne problematikker.

5.1 Eksistens-dimensioner eller rammerne for den menneskelige eksistens

I det foregående var jeg flere gange inde på forskellige dimensioner, som tilsammen danner rammerne for den menneskelige eksistens' bevægelser. Når man skal se på det postmoderne menneske og på, hvilke muligheder der er for mening og oplevelsen af meningsfylde i det postmoderne, må man også se på de omgivelser, mennesket befinder sig i – de forskellige dimensioner som mennesket deltager i og udgør en del af.

Eksistentialistisk set opererer man traditionelt med tre dimensioner: En fysisk (*Umwelt*), en social (*Mitwelt*) og en personlig dimension (*Eigenwelt*), hvoraf jeg allerede kort har berørt de to første. Hertil har van Deurzen tilføjet yderligere én: En åndelig dimension (*Überwelt*), som også er interessant i forbindelse med mening.

Umwelt-dimensionen udgør den fysiske, biologiske og naturlige verden, i hvilken mennesket handler og er underlagt naturlove som tyngdekraft osv. og er tilbøjeligt til at handle på baggrund af instinkt. *Umwelt-dimensionen* er endvidere den mest grundlæggende dimension, idet mennesket altid vil være en eksistens placeret i en konkret fysisk verden og på denne måde stå i uløseligt forhold til den fysiske dimension³⁵.

Når det postmoderne individ stræber efter rigdom og materialistiske goder til overflod, kan en del af forklaringen være, at det tidligere var nødvendigt at være godt forsynet med mad, brænde til bålet, skind til at varme sig under og urter til medicinsk brug for at sikre sig overlevelse og et godt helbred (jf. van Deurzen 1999:145ff). Med den teknologiske udvikling vi har nået i dag, er denne 'hamstring for overlevelse' ikke længere nødvendig, men samlermentaliteten hænger stadig ved. Vi

³⁵ Det er også denne tanke, der ligger til grund for Sartres tanke om at: *Eksistensen går forud for essensen* (se nedenfor) - at mennesket først og fremmest er en eksistens i tid og rum og derefter essens (= en eksistens, der er fyldt med personlig historie og erfaring).

må dog ikke være blinde for, at det at stræbe efter rigdom og materialistiske goder i det postmoderne ikke udelukkende handler om en rest af et overlevelsens urinstinkt, men i høj grad er overgået til at være en del af vores 'Mitwelt' (se nedenfor) og dermed også har fået social betydning: Det er f.eks. vigtigt at have de rigtige mobiltelefoner og det rigtige tøj, og således har vores materialistiske goder fået en social betydning frem for en fysisk og overlevelsesmæssig. Dette har været med til at fremmedgøre mennesket i forhold til den fysiske eksistens, og en del af betydningerne – og dermed det meningsskabende – i Umwelt-dimensionen er i det postmoderne i stedet blevet forskudt til Mitwelt-dimensionen.

Mitwelt-dimensionen udgør den sociale verden – den verden som vi deler med andre mennesker, og i hvilken vi både interagerer og ageres på. I denne dimension vil individet være tilbøjeligt til at handle socialt betinget og kulturelt tillært (jf. van Deurzen 1999:155). 'No man is an island'³⁶ kunne være et rammende slogan for denne dimension: Allerede fra vores første sekund i verden – og om man vil det allerede før vi bliver født – er vi afhængige af og står i relation til andre. Nørretranders peger på, at individualiseringen i en vis forstand ligefrem er en illusion: vi er som regel altid afhængige af andre i forhold til det, der gør vores eksistens meningsfuld: Sprog, kærlighed osv. (jf. Nørretranders 2003:218).

Som jeg var inde på hos Heidegger, er vores Mit-sein – det, at vi eksisterer *sammen* med andre – et helt grundlæggende træk ved Dasein. Den bestemte måde, vi er sammen med vores medmennesker på – Fürsorge – kunne vi også kalde social bevidsthed. I det postmoderne er der en stor procentdel af den vestlige verden, der laver frivilligt socialt arbejde. Det tyder umiddelbart på en høj grad af Für-sorge, men på den anden side bliver det samtidig mere og mere almindeligt at distancere sig fra andre ved at sætte sine egne projekter før alt andet: 'min virkelighed er den vigtigste for mig'. Man skal dog ikke være blind for, at et personligt projekt jo netop sagtens kan være at lave et stykke frivilligt socialt arbejde, hvis det passer ind i den bestemte Überwelt (se nedenfor), man lever med. På denne måde kan den sociale bevidsthed blive en (ikke nødvendigvis intenderet) sidegevinst ved realiseringen af et personligt projekt. Men uanset udgangspunktet for vores personlige projekter er det uundgåeligt for os, at vi hele tiden står i forhold til andre mennesker, og denne relation vil have betydning for den måde, vi forvalter vores valg på. Det var især tydeligt hos Sartre: I mine valg er jeg ansvarlig over for hele menneskeheden. Vi er altså ikke blot betingede af den materielle verdens fysiske love, men i lige så høj grad, eller måske endnu højere, også af den sociale. Til gengæld er

³⁶ Se Donne (1624).

det især også i Mitwelt-dimensionen, at vi kan flygte fra vores ansvar og fra os selv ved at flygte ind i noget fælles andet.

Eigenwelt-dimensionen udgør den private verden, den vi i modsætning til den sociale dimension ikke deler med nogen. I denne dimension bliver vores personlige historie og vores personlige erfaringer lagret, og vores fornemmelse af selvidentitet og selvforvaltning befinder sig derfor her. *Eigenwelt-dimensionen* er betinget af erfaringerne fra Um- og Mitwelt således, at det er, når man bliver i stand til at reflektere over disse erfaringer og sætte dem i forhold til sig selv, at der opstår et 'jeg' eller en oplevelse af identitet (jf. van Deurzen 1999:163).

Det er altså i *Eigenwelt-dimensionen*, at den identitetsmæssige 'over- eller underfrankerung', som jeg var inde på tidligere, primært befinder sig, idet det er hér hele organiseringen af den personlige erfaring og historie finder sted. Hvis ikke denne organisering finder sted med sammenhæng og accept (hvis vi er identitetsmæssigt over- eller underfrankerede), vil vi heller ikke få en konsistent oplevelse af identitet.

Hos Sartre og nok også Heidegger er identiteten placeret i *Eigenwelt-dimensionen* som noget der tager udgangspunkt i den enkelte, hvorimod Kierkegaards opfattelse af identiteten eller selvet snarere må placeres i *Überwelt-dimensionen*.

Den 4. dimension, *Überwelt-dimensionen*, udgør den idémæssige og ideologiske verden, som indeholder alle vores overbevisninger; private som fælles sociale (jf. van Deurzen 1995:102ff). De overbevisninger, vi er i besiddelse af, og de ideologier, vi efterstræber, bliver grundlagt i og betinget af vores bevægelse rundt i de tre forudgående dimensioner, men i *Überwelt-dimension* sættes al vor erfaring i perspektiv: Den psykiske, den sociale og den personlige erfaring reorganiseres her i forhold til en overordnet livsfilosofi eller nogle overordnede værdier. Dette system eller disse værdier vil naturligvis også afspejle sig i, hvorledes vi gebærder os i de andre livsdimensioner (jf. van Deurzen 1999:170f) og vil, hvis de tematiseres, danne rammen for oplevelsen af meningsfylde.

Det er vigtigt at slå fast, at selvom navnet *Überwelt* meget let kan lede tankerne hen på noget metafysisk og religiøst, behøver denne dimension ikke nødvendigvis være betinget af andet end verdslige værdier.

Van Deurzen opfatter *Überwelt-dimensionen* som '*den allerinderste af alle omverdensdimensioner*' (van Deurzen 1999:166), men da den ofte vil være betinget af den kulturelle og sociale kontekst, vi

befinder os i, mener jeg således, at man udmærket kan argumentere for, at selv Überwelt-dimensionen i høj grad er socialt betinget.

Som nævnt må oplevelsen af meningsfylde samt det indhold, der end måtte ligge i det for den enkelte, placeres i denne dimension. Den mening eller de værdier, den enkelte (op)lever, vil i høj grad som nævnt også vise sig i de andre dimensioner som et praktisk udtryk for denne mening, ligesom de oplevelser, individet har i de andre dimensioner, vil være medbestemmende for, hvilke værdier der manifesterer sig som meningsfulde i Überwelt-dimensionen. I jo højere grad vi er i stand til at reflektere over og tematisere oplevelserne af det meningsfulde, jo større sandsynlighed vil der også være for at tilvejebringe disse oplevelser.

I det postmoderne vil Überwelt-dimensionen have bevæget sig fra at være noget overvejende religiøst (som det var tilfældet hos Kierkegaard) til noget, der i langt højere grad er ideologisk som f.eks. økologi, miljøbevidsthed, politisk engagement eller familien, og dimensionen vil langt hen ad vejen have mistet sin funktion som noget kontinuerligt meningsgivende, men det er netop inden for Überwelt-dimensionens erfarings-organisierende rammer, at grundlaget for den sammenhæng, det postmoderne menneske mangler kan findes.

Mennesket er aldrig uafhængigt af de forskellige eksistensdimensioner, som i høj grad flyder sammen og rækker ind over hinanden. Vi hvirvles rundt mellem de forskellige dimensioner, som hver især er fulde af paradokser og komplekser, '*evindelige op- og nedture, til'er og fra'er*' (van Deurzen 1999:139f).

Hvis der er (for stor) ubalance mellem de forskellige omverdensrelationer (altså i relationerne mellem kroppen, det sociale og det personlige), kan det medføre forskellige psykopatologiske træk (psykopati, sociopati, borderlinetræk osv.) (jf. van Deurzen 1999:165). Jo mindre man har gjort for at tematisere det meningsfulde, og jo mere man bliver forhindret i det af forskellige personlige, sociale og kulturelle årsager, jo større risiko vil der være for, at en sådan ubalance opstår.

Forskellige tider har haft forskellige fremtrædende psykopatologier: I det tidlige 1900-tal var neuroserne de mest fremtrædende psykopatologiske former, senere – i 1960'erne – var det psykoserne, og man kunne vove pelsen og påstå, at den mest fremtrædende psykopatologi i det postmoderne er stress udløst af en oplevelse af meningsløshed på baggrund af fragmentation, ambivalens og diskontinuitet.

5.2 *Selvrefleksivitet*

Et uomgængeligt grundtræk for mennesket, som den eksistentialistiske tænkning sætter fokus på, er, at mennesket er et refleksivt væsen, som ikke bare forholder sig til sin omverden, men også til sig selv. Mennesket er altså i stand til at reflektere over sig selv, sine oplevelser, sin position i verden og sine muligheder. Fordi mennesket er i stand til at forestille sig sig selv i andre situationer, er det muligt for mennesket at reflektere over det potentielle, dét, der endnu ikke er sket, og som dermed endnu er 'intet' frem for at være blevet manifesteret som 'noget'. Dette selvforhold kombineret med muligheden for også at reflektere over resten af den verden, vi befinder os i, åbner for forestillingen om utallige mulige situationer, som endnu ikke er virkelighed (og som heller ikke nødvendigvis bliver det). Med andre ord bliver det muligt for mennesket at række ud over nødvendigheden og ind i muligheden, og vores refleksive evne giver os ikke blot mulighed for at forestille os noget andet, men også friheden til at *vælge* noget andet, og det er heri, at intetheden åbenbares.

I det postmoderne er refleksionen over sig selv og verden blevet så udtalt, at Jørgensen kaldte det for hyperrefleksivitet og refleksionssyge. Dette grundlæggende træk ved mennesket, som eksistentialismen peger på, er altså i høj grad også kendetegnende for det postmoderne individ: De stadige krav om omstillingsparathed og innovation kræver i meget høj grad, at den enkelte er i stand til at forestille sig det mulige frem for udelukkende at kunne tænke det nødvendige. Nytænkning er i højsædet og fordrer derfor i meget høj grad anlæg for at tænke i muligheder. Men hyperrefleksionen gælder ikke bare omverdenen, den åbner også for et hyperrefleksivt forhold til sig selv. Det betyder, at det postmoderne menneske i meget høj grad bliver i stand til at tænke over og tematisere det liv, det lever, samt de muligheder for at leve anderledes, der kontinuerligt er til stede, og det er her, at evnen til også at tematisere hvad der er meningsfuldt for én, befinder sig. Men oftest benyttes hyperrefleksionen ikke til det formål, måske fordi hyperrefleksionen også giver mulighed for at opdage, at der måske *ikke* er umiddelbar sammenhæng og mening i ens liv, og friheden til at forestille sig, at virkeliggørelsen af *andre* muligheder i højere grad ville medføre mening. Som det blev tydeligt hos eksistentialisterne, ængster det intet, der ligger i disse muligheder.

5.3 *Frihed, valg og ansvar*

Refleksionsevnen giver altså mennesket frihed: Frihed til at tænke verden på andre måder og frihed til at forestille sig sin eksistens anderledes. Som det sås hos Sartre, er refleksionen og den

medfølgende frihed til at tænke verden anderledes ligefrem konstituerende for, hvordan vi oplever, at verden ser ud. Men friheden (og det ansvar, der følger med den) og hyperrefleksiviteten samt det 'intet', vi må se i øjnene ved at forestille os det mulige, afføder angst for friheden.

Friheden gælder ikke absolut, men vi er alligevel fanget i den: Vi kan ikke frasige os den, så vi er ikke frie til *ikke* at vælge. Uanset, hvor passivt man forholder sig, er det udtryk for et valg – om ikke andet udtryk for at have valgt at forholde sig passivt.

Friheden medfører ansvar over for sig selv og sit liv og angst for mulighederne, men den medfører også skyld: Når vi skal vælge det mulige, gør vi os under alle omstændigheder skyldige: Hvis vi gør det mulige virkeligt (ved at vælge det), forsynder vi os mod friheden, for så er det valgte ikke længere en mulighed, vi er frie til at vælge, og hvis vi undlader at vælge ved f.eks. at flygte ind i et spidsborgerligt liv, forsynder vi os ligeledes mod friheden og det mulige ved at sidde frihedens mulighed overhørig.

Som det blev ekspliciteret hos Sartre, er mennesket naturligvis underlagt bestemte rammer (situationer), som det ikke kan vælge (kultur, socialklasse, køn osv.), men inden for disse rammer er mennesket fuldstændig frit til at forvalte sin eksistens. Frankl fremfører den pointe, at mennesket har mulighed for at forholde sig indetermineret til sin (determinerede) skæbne og skelner mellem en indre og en ydre skæbne: Den ydre skæbne er alt det, der sker i livet, og som vi tilsyneladende ikke har nogen indflydelse på, f.eks. at miste sine kære eller at blive sat i koncentrationslejr, det man med Sartres terminologi ville kalde situationerne. Den indre skæbne er derimod den måde, vi tackler den ydre skæbne på. På denne måde opnås der frihed i et ellers determineret liv (jf. Frankl 1969:72).

Det postmoderne menneske må derfor tage udgangspunkt i sin situation (f.eks. at det dels er et menneske i et postmoderne samfund, med hvad det medfører af fordele og problematikker, og at det dels har en ganske bestemt personlig historie, som ikke kan ændres) og først og fremmest komme til rette med dette som grundlæggende vilkår, der ikke kan ændres, men som man kan vælge og handle forskelligt på baggrund af. Og netop valget og muligheden er jo fundamentale træk ved eksistentialismen, som i høj grad eksponeres i det postmoderne. Ved at tænke det mulige har vi mulighed for at vælge, hvorledes vi vil forholde os til den specifikke situation, vi befinder os i netop nu, og mulighed for at skabe os selv. På dette punkt falder Kierkegaard dog ved siden af Heideggers og Sartres overvejelser herom. For Kierkegaard er menneskets autentiske selv indstiftet i mennesket af Gud, og det vil derfor altid som udgangspunkt være Gud, der har skabt mennesket, og ikke

mennesket, der skaber sig selv (Kierkegaard siger et sted, at den, der skaber sig selv, han skaber sig).

For Sartre har mennesket tværtimod altid mulighed for at vælge sig selv i den enkelte situation, og dermed er der en allestedsnærværende mulighed for at skabe sig selv og verden ved kontinuerligt at udkaste personlige projekter igen og igen. Hos Sartre skaber det enkelte menneske *sig selv*, hver gang det udkaster et fremtidsprojekt, og giver derigennem også mening til verden. Men friheden implicerer samtidig, at det ikke er ligegyldigt (eller meningsløst), hvad vi vælger: I kraft af vores frihed har alle vores valg samme gyldighed (fordi der ingen objektive værdier er efter afskaffelsen af Gud og metafysiske forklaringsrammer), men de forpligter os samtidig over for hele menneskeheden, og dette ansvar medfører angst. Hos Heidegger består det egentlige valg (der i sidste ende fører os frem til en egentlig eksistens) i at følge sin samvittigheds kalden, således at det enkelte valg er grundet i samvittigheden og dermed også i mennesket selv. Hos Kierkegaard bliver man ansvarlig over for både sig selv og Gud (og vil i alle tilfælde ende med at være skyldig på den ene eller anden måde). Ansvaret hos Heidegger gælder den enkelte, mens ansvaret hos Sartre udvides til at gælde den enkelte og alle *andre* mennesker!

I det postmoderne er de ydre forklaringsrammer blevet afskaffet, og vi er derfor selv ansvarlige for den måde, vores verden ser ud på; det betyder også, at vi selv er ansvarlige for at give mening til den og dermed i sidste ende selv ansvarlige for at leve et meningsfuldt liv! Det er en stor og angstprovokerende udfordring for det postmoderne menneske, der mangler ydre forklaringer, og medfører, at den enkelte må tage udgangspunkt i sig selv uden andet at støtte sig til. Det postmoderne menneske formår ikke at hente meningen i sig selv og har ikke andre steder at hente den fra, hvilket i sidste ende fører til en tomhedsfølelse frem for en oplevelse af selv at skabe mening i verden.

5.4 Angst og flugt

Den frihed, den enkelte har til at foretage valg (og som *tvinger* mennesket til det) stiller kontinuerligt den enkelte ansvarlig for at skabe et meningsfuldt liv. I det postmoderne samfund er friheden og mængden af valgmuligheder større end nogensinde før, og ansvaret og angsten trænger sig derfor også på i højere grad. I den eksistentialistiske tænkning gives der flere eksempler på strategier, hvorpå angsten kan omgås; strategier, som også i det postmoderne bliver til måder at håndtere eksistensens udfordringer på: Spidsborgerlighed, æstetisk liv, 'man' og ond tro.

Kierkegaard, Heidegger og Sartre peger alle på, at den underliggende fornemmelse af at leve uegentligt medfører fortvivlelse og uhjemlighed, mens friheden, mulighederne og det ansvar, der følger med, medfører angst.

For Kierkegaard skal angsten i sidste ende gennembrydes ved at kaste sig ud i troen, og vejen til en autentisk eksistens går dermed gennem noget, der overskrider rationaliteten og som er større end det enkelte menneske: Vi kan ikke rationelt argumentere for, at Gud eksisterer, men vi kan *tro* det.

Vores mulighed i forhold til angsten er at vove – at overskride rationaliteten ved at tro, hvilket i sig selv er angstprovokerende. I det postmoderne skaber dette en yderligere problematik: Med afskaffelsen af Gud og vores mangel på store fortællinger kan vi ikke blot overskride rationaliteten, som jo i kraft af naturvidenskaben og den teknologiske udvikling for os står som et af de mest fundamentale træk ved eksistensen, og som bliver dyrket som et af de mest værdifulde træk ved mennesket. Man kan dog overveje, om der er ved at ske en mentalitetsvending, som betyder, at det postmoderne menneske alligevel ikke er helt uvillig til at slippe rationaliteten og tro – ikke nødvendigvis på den kristne Gud, men så i al fald på 'noget', der kan give mening for den enkelte. I en postmoderne fortolkning (hvor vi selvfølgelig bevæger os væk fra Kierkegaards egen tanke) kan vi således måske vælge at erstatte Kierkegaards kristne tro med en verdslig tro, f.eks. troen på mig selv og min evne til at skabe mening i min egen eksistens eller troen, på hvilken livsfilosofi der end måtte befinde sig i ens *Überwelt*³⁷?

Heidegger var inde på, at vi af frygt for at se vores eksistensbetingelser og dermed vores egen dødelighed i øjnene vælger at blive i det trygge 'man', hvor vi kun lever i uegentlighed og ikke udnytter vores eksistens til fulde. Hos Sartre giver den uegentlige eksistens os kvalme over ikke at kunne forvalte livet autentisk, mens det fulde ansvar for eksistensen medfører stor angst.

En måde, hvorpå man kan komme om ved angsten, var som vi så, at leve et spidsborgerligt eller æstetisk liv, at underlægge sig den offentlige fortolkning i 'man' eller at leve i 'ond tro', og disse strategier ses også i det postmoderne. Især den postmoderne film- og reklameverden ægger til ond tro: For at forsøge at leve op til de idealer, der bringes på bane hér (f.eks. at kønnene skal se ud på en bestemt måde og ikke mindst *være* på en bestemt måde), bliver det nødvendigt at spille en rolle, men med det udfald, at vi hverken lever autentisk eller formår at transformere den rolle vi spiller til en oprigtig del af en autentisk eksistens. Således kommer vi ofte til at eksistere for (foran) den anden med vores forskellige facader frem for *med* hinanden i en Heideggersk 'Mit-welt'.

³⁷ For mere herom se f.eks. Nørretranders (2003).

Det problematiske ved at leve spidsborgerligt, i 'man' eller i ond tro er så, at vi nok umiddelbart slipper for ansvaret og angsten, men i stedet kommer vi til at leve uautentisk med fortvivlelse og uhyggelighed til følge, samt at vi i kampen for at fornægte de negative sider ved livet også kommer til at afskære os fra de positive.

Man må være opmærksom på, at der i den eksistentialistiske tænkning ligger noget normativt i skillet mellem en uautentisk og en autentisk eksistens: Der findes en bestemt eksistensform, der er mere ønskværdig end andre; en eksistensform, der er mere autentisk. I denne eksistensmodus må vi 'tage det sure med det søde', vi må acceptere og lære at håndtere, at livets positive aspekter som frihed og muligheder ikke er tilgængelige uden ansvar og angst til følge. På denne måde giver eksistentialismen ikke blot et bud på, hvad eksistensen *er*, men også på, hvad den *ønskværdige* eksistens – vi kunne kalde det for det meningsfulde liv – er. Men det meningsfulde eller den autentiske eksistens kræver arbejde:

Et uautentisk liv er karakteriseret ved en fornemmelse af påtvunget pligt eller oplevelsen af utilfredshed med ens skæbne ...Det autentiske liv handler om at følge sin egen personlige retning, samtidig med at man tager situationens og sine egne begrænsninger med i betragtning. Det handler aldrig om at følge den mindste modstands vej ... Denne proces indebærer altid en oplevelse af nederlag og erkendelse af ens egne begrænsninger. (van Deurzen 1995:81;86)

Der ligger således ingen løfter om, at det er let at følge den autentiske vej i livet – snarere tværtimod – eksistentialismen er måske nok i virkeligheden for dem, der både vil og *tør* se menneskets sande eksistentielle vilkår i øjnene – hvilket også har været et af de stærke kritikpunkter mod den: At eksistentialismen skulle være en intellektuel, spekulativ teori, som i al sin negativitet udelukkende er teori og ikke brugbar i praksis. Og, indrømmet, eksistentialismen er på sin vis skræmmende med sine begreber om angst, intet og ansvar, men man må ikke glemme det positive, der også ligger i eksistentialismen i kraft af valg, frihed og mulighed. Hvis man godtager eksistentialismens menneskebillede, er vilkårene, at det positive går hånd i hånd med det negative. Vil man have det ene, må man tage det andet med, for som nævnt i afsnittet om det postmoderne havde det negative konsekvenser at forsøge udelukkende at fokusere på de positive aspekter ved tilværelsen.

At eftersøge en autentisk eksistens betyder altså at være villig til at se begrænsninger i øjnene, både livets og ens egne, samtidig med, at man åbner sig for de muligheder, der i friheden og valget ligger for at skabe et meningsfuldt liv. Med andre ord bliver det nødvendigt at se eksistensens begrænsninger i øjnene på lige fod med mulighederne.

Dette bliver en udfordring for det postmoderne individ, som primært håndterer eksistensen på to måder: Ved at leve fra øjeblik til øjeblik i en evig søgen efter, hvad der opfylder lysten og tomrummet i dette ene nu – altså en æstetisk eksistens – eller ved at lade massementaliteten tage over og lade spidsborgerligheden, 'man' og den onde tro overtage eksistensen. Alle strategier med den konsekvens, at den egentlige eller autentiske eksistens samt både de positive såvel som de negative aspekter ved tilværelsen slipper bort. For at tilvejebringe en oplevelse af kontinuitet i tilværelsen bliver det nødvendigt at acceptere og i en eller anden grad komme overens med eksistensens iboende ambivalens, men van Deurzen påpeger, at:

mange mennesker tøver overfor dette, og de lever et liv i selvbedrag ... Skønt mennesker stræber efter det fuldkomne i sig selv og deres tilværelse, må de gang på gang erkende, at en sådan fuldkommenhed kun kan være et fjernt og aldrig fuldt opnåeligt mål. Af mangel på reel fuldkommenhed, stiller mange sig tilfreds med illusionen om fuldkommenhed. De går langt for at glemme den uundgåelige virkelighed om deres egen destruktivitet eller deres uafvendelige lidelse. Død og tab benægtes eller skubbes i baggrunden. (van Deurzen 1995:47f)

Denne holdning til tilværelsen, hvor man vælger at stille sig tilfreds med en skin-tilværelse af frygt for at se alle tilværelsens aspekter i øjnene, er netop den spidsborgerlige tilværelse, faldet ind i 'man' og den onde tro.

Den spidsborgerlige tilværelse, faldet ind i 'man' og den onde tro, som i øjeblikket befrier os fra vores eksistentielle ansvarlighed, beskriver i høj grad den mentalitetstilstand, det postmoderne menneske søger at opretholde: I den postmoderne tilværelse går meget af eksistensen ud på at opretholde et liv, der ser ud på en bestemt måde – facaderne, som jeg nævnte tidligere. Både udadtil og helst også gerne indadtil skal tilværelsen se ud som om den er sammenhængende, flydende, og frem for alt til at holde ud. Ofte lykkes det for individet i postmoderniteten at skabe denne illusion udadtil – vi ligner succesfulde mennesker, der jonglerer både karriere, hjem, børn og charterferier – men forestillingen holder ikke indadtil. Vi tematiserer ikke de værdier, vores *Überwelt* indeholder,

og har svært ved at få de forskellige dele af eksistensen til at hænge sammen og give personlig mening, og konsekvensen heraf bliver altså en oplevelse af mangel på sammenhæng og mening. Problemet med spidsborgerligheden, 'man' og den onde tro er, at vi forvalter vores frihed til at vælge uautentisk: I stedet for at bruge friheden til at se alle livets aspekter ærligt i øjnene og foretage valg på baggrund heraf, tager vi os friheden til at knibe øjnene sammen over for tilværelsen. Når vi gør det, indskrænkes vores synsfelt, og vi vælger implicit alt det fra, som vi ikke bryder os om at se, men kommer også til at lukke øjnene for det positive. På denne måde indskrænkes vores muligheder for valg, så eksistensen umiddelbart føles tryggere, men på længere sigt ikke er tilfredsstillende, fordi man dels aner, at man ikke ser det fulde billede af eksistensen, og dels fornemmer det forfærdende, at det er én selv, der har berøvet sig det fulde vue!

Man kan spørge sig selv, om ikke det på mange måder i virkeligheden ville være at foretrække at leve en tilværelse, hvor man i det store hele ikke behøver at beskæftige sig med de tungere sider af livet? Jo selvfølgelig, kunne man nok være tilbøjelig til at mene umiddelbart, men selvom spidsborgerligheden, det æstetiske liv, 'man' og den onde tro umiddelbart ligner gangbare strategier til håndteringen af problematikkerne ved det postmoderne liv, er de kun brugbare på kort sigt. I længden er ingen af dem tilstrækkelige til at opretholde en følelse af et tilfredsstillende liv, og som Kierkegaard påpegede, er den alvorligste fortvivlelse jo den, hvor man ikke er sig den bevidst. For at skabe et tilfredsstillende og meningsfuldt liv må eksistensens svære betingelser derfor accepteres på lige fod med de positive.

5.5 Tidslighed og øjeblikket

Ifølge den eksistentialistiske tænkning er mennesket et væsen, der befinder sig spændt ud mellem tid og evighed og mellem liv og død. Det gør mennesket til et tidsligt væsen, som må forholde sig til det faktum, at det er givet hér og nu – i øjeblikket. Det er netop øjeblikket, som er omdrejningspunktet for at åbne for en forståelse af eksistensen, der overskrider det æstetiske *nu*, hvor det er den øjeblikkelige tilfredsstillelse, der jages. Kierkegaard introducerede tanken om, at øjeblikket åbner for forbindelsen mellem tid og evighed, og således kan øjeblikket åbne for menneskets fortid, nutid og fremtid i stedet for at være lukket om sig selv i jagten på lystopfyldelse. Sammenkædningen af fortid, nutid og fremtid kan være med til at give en større oplevelse af sammenhæng og kontinuitet i tilværelsen ved at åbne for de aspekter af livet, der bringer ansvar og angst, men side om side hermed også for muligheder i form af frihed og valg.

Tidsligheden bringer også et andet emne på banen: Døden, som især Heidegger tillagde betydning for en egentlig eksistens. For Heidegger betyder erkendelsen af sin egen dødelighed, at man bliver 'slået' ud af 'man' og ind i en egentlig eksistens. Når man har set døden i øjnene, får man øjnene op for sin eksistens og for, hvad det i virkeligheden vil sige at leve – altså en dyb(ere) og mere autentisk forståelse af eksistensen i forhold til den, der præsenteres i 'man'.

Dog er det interessant, at Yalom (1998) peger på en undersøgelse, der viser, at mange (dog ikke alle) der havde fået konstateret en dødelig sygdom, men efterfølgende overvundet den, i starten havde denne oplevelse af en dybere, mere egentlig eksistens, men med tiden fortog denne følelse sig, og de fleste af de adspurgte endte med at synke tilbage i noget, der kunne betegnes som 'man' eller i den samme dagligdags 'trummerum', som de tidligere havde levet i, og som forekommer at være uautentisk. Dette kunne tyde på, at det alligevel ikke er så ligetil at efterleve teorien i praksis, og som jeg var inde på tidligere, har det postmoderne menneske distanceret sig fra døden i en sådan grad, at den personlige død er blevet ganske upersonlig. Det er ikke fordi, vi ikke stifter bekendtskab med døden igen og igen i medierne, men den personlige død, den, der angår vores personlige eksistens og ifølge Heidegger er betingende for et egentligt liv, er blevet gjort virkelighedsfjern. Det bliver mere og mere almindeligt at komme på hospital eller hospice for at dø frem for at dø hjemme, og det er teknologisk og medicinsk muligt at gøre døden så smertefri og steril som muligt. Dette er ikke nødvendigvis negativt, men bevirker en distancering til døden og dermed også til den naturlige livscyklus og i sidste ende (i Heideggers forståelse) en vanskeliggørelse af opnåelsen af en egentlig eksistens.

Van Deurzen er også inde på, at en erkendelse af vores egen dødelighed kan være medvirkende til en mere egentlig eksistens:

Det er muligt, at mennesker har medfødte overlevelsesinstinkter, men disse omfatter ikke den kunst, det er at leve en dybt meningsfuld, menneskelig tilværelse. Den kunst skal læres og kan kun læres gennem erfaring. ... Tilværelsens udfordring forudsætter derfor at bestå i at gøre kreativ brug af selve livets iboende paradoks. Den selvbekræftelse, der er forbundet med at leve sit liv fuldt og helt, kan man kun opnå ved at vedkende sig det uafvendelige i ens død. (van Deurzen (1995):34;48)

Men hun peger samtidig på det problematiske i erkendelsen af vores egen dødelighed. Vi skal altså kravle, før vi kan gå, især når det gælder om at opnå en oplevelse af meningsfylde i tilværelsen, og det lægges der heller ikke skjul på i eksistentialismen: Det er et hårdt og angstprovokerende arbejde at forsøge at få en autentisk eksistens. Men det løser ikke problematikken med at være nødt til at erkende sin egen dødelighed og se i øjnene, at vi ikke har opnået fuld kontrol over livet og over, hvornår det udrinder:

Modet til at leve kan kun findes, hvis dødens mulighed beslutsomt ses i øjnene ... Antagelsen i den eksistentielle tilgang er, at det er nødvendigt for klienter at komme til rette med begge disse livsaspekter [liv og død]. Erkendelse af, hvad man evner, og hvad man ikke evner, af det mulige og det umulige, er den eneste vej frem. (van Deurzen 1995:70;47f)

Døden og vores (rette) bevidsthed om den kan fungere som katalysator for livet, for i erkendelsen af den uundgåelige ende, som døden kontinuerligt stiller livet i udsigt, bliver livet en mulighed, der kun med sikkerhed eksisterer NU, og det bliver dermed så meget mere værdifuldt samtidig med, at der i øjeblikket også åbnes for for- og fremtiden, som udvider eksistensens horisont.

Som nævnt er det netop den timelighed, som er dødens konsekvens, der giver livet og dets indhold værdi, men det er ikke lige meget, hvorledes man forholder sig til denne livets modpol: Det er nødvendigt, at man *virkelig* erkender døden som livets endelighed. Det er ikke nok at have en rationel forståelse af, at vi alle skal dø, og at livet engang på et tidspunkt vil være omme; i så fald var en sådan erkendelse nok ikke det store problem for det hyperrefleksive, postmoderne menneske. Nej, bevidstheden om døden skal være til stede overalt i vores eksistens, i selve den mindste bestanddel af vores fysiske og psykologiske væren, således at den altid er til stede i situationerne som værdiskabende faktor. Men selvom bevidstheden om døden kan fungere som katalysator for livet, kan den også have den modsatte effekt, hvis man ikke lærer at håndtere den. Det er ikke meningen, at dødens evindelige tilstedeværelse i vores eksistens skal forkrøble vores tilværelse som en truende skygge, der uophørligt lover, at det kan være slut hvert øjeblik. Derfor er det vigtigt, at man lærer at acceptere, at livet ikke ville være livet uden at være begrænset af døden, og at nuet ikke ville have den værdi, det har, hvis livet ikke var endeligt i kraft af døden.

Hvis det eneste, vi kan være helt sikre på (ud over at vi skal dø), er, at vi lever *nu*, skulle man tro, at det bedste valg umiddelbart var det, der tilvejebringer mest lykke eller tilfredshed netop *nu*, men dette er en hedonistisk eller æstetisk måde at opfatte eksistensen på. Men noget af det særegne ved

mennesket er jo netop, at fortid og fremtid berører hinanden i det menneskelige øjeblik, og eksistentialistisk set regner man med, at mennesket altid besidder eller udkaster en potentiel fremtid som forventes at indtræde, og som derfor må medtænkes i nuet. Samtidig hermed besidder det også en fortid, der til en vis grad betinger den situation og det øjeblik, vi befinder os i nu, og derfor har betydning for vores valg og vores potentielle fremtid. Derfor bør vi ikke udelukkende bruge vores øjeblik æstetisk eller hedonistisk, men også til at pejle fremad for i nuet at skabe de bedste betingelser for vores mulige fremtid. Heri ligger en del af vores eksistentielle ansvar – det ansvar, vi har over for vores egen eksistens. For det postmoderne menneske, som i særdeleshed har fokus på nuet på æstetisk vis, udgør det selvfølgelig endnu en udfordring, men omvendt må man ikke være blind for, at det er nødvendigt med en vis grad af lystopfyldelse hér og nu: Livet skal jo *også* leves i øjeblikket, livet er jo netop *også* nu; som Sartre bemærkede, er der ingen, der kan dø min død for mig, men heller ingen der kan leve mit liv for mig. Det må jeg selv gøre, og det bliver jeg nødt til at gøre i hvert eneste øjeblik af min eksistens. Det gøres bedst ved at finde en balance mellem det virkeliggjorte *nu* og den potentielle fremtid.

5.6 Eksistensen går forud for essensen, essenstænkning og den autentiske eksistens

Én af de ting, der har været medvirkende til udviklingen af logoterapien og dens fokus på det meningsfulde i det menneskelige liv, er oplevelsen af stadig at ville livet, selvom der tilsyneladende ikke er nogen mening tilbage i det. Frankl observerede som kz-fange under 2. verdenskrig, hvorledes mange af fangerne (ham selv inklusive) til stadighed havde en vilje til at leve og overleve, selvom al mening tilsyneladende var berøvet dem, og de intet andet havde tilbage end deres 'nøgne eksistens'.

For Sartre er det netop mennesket selv som eksistens, der går forud for en menneskelig essens: '*Being presupposes essence*' (Sartre 1943 (2003):37). Vi er altid først krop og siden essens, og det er primært gennem kroppen, at vi perciperer og agerer i verden³⁸; det blev nævnt tidligere som en del af Umwelt-dimensionen.

Her kan det være af interesse at bemærke, at den umiddelbare tolkning af 'eksistensen går forud for essensen' holder fint i forhold til Sartre: vi bliver kastet ind i verden, til at starte med udelukkende som 'tom' eksistens, hvori vi gennem vores valg kan hælde essens, forstået som den mening vores

³⁸ For yderligere diskussion af kroppens rolle for erkendelse mm. se f.eks. Husserl (1931) og Merleau-Ponty (1945).

udkastede projekter genererer, men tanken holder ikke nødvendigvis i forhold til Kierkegaard og Heidegger.

Kierkegaard ville mene, at mennesket er i besiddelse af en forudgående essens indstiftet i mennesket af Gud/det Andet, der har sat syntesen. Dog er vi ikke i kontakt med denne essens, når vi fødes (og kommer det heller ikke nødvendigvis senere, medmindre vi arbejder for det), så vi må bruge vores eksistens til at finde 'hjem' til vores oprindelige essens. Kierkegaard ved ikke, hvordan det skal gøres, og må derfor gribe til springet ud i troen. For Heidegger er problematikken lidt den samme: Vi fødes ind i 'man', hvori vi ikke er i stand til at leve egentligt, og vi gribes af en følelse af 'unheimlichkeit'. Vejen til et egentligt liv og en følelse af 'heimlichkeit' går via samvittigheden til en erkendelse af 'man', som opnås gennem en accept af sin egen dødelighed. I sidste ende bliver vi i stand til mere eller mindre uproblematisk at bevæge os ind og ud af 'man', og den autentiske eksistens (=vores essens) ligger latent i os og er på forhånd givet i vores samvittighed, der kalder os ud af 'man'. Fælles for både Kierkegaard og Heidegger er, at den egentlige eksistens sker i forhold til noget absolut uden for mig selv (Gud/døden), som muliggør en egentlig og autentisk eksistens. Som det fremtræder hos både Kierkegaard og Heidegger, er det autentiske at opfatte som noget indre, der fra fødslen af ligger latent i mennesket og venter på at blive udlevet; hos Kierkegaard givet fra Gud, hos Heidegger af samvittigheden – altså i virkeligheden mennesket selv, må vi antage. Hos Sartre grunder den autentiske eksistens også i mennesket selv, men således, at det er den enkelte selv, der *skaber* sin essens.

Jeg vil hér ikke diskutere, hvorvidt dette autentiske selv findes, men blot nævne Jørgensens (Winnicott-inspirerede) definition, hvori det antages, at det autentiske:

er det, som er i overensstemmelse med personens sande selv, og som bidrager til en oplevelse af ægthed, realisering af personens potentialer, kreativitet og spontanitet, samtidig med at der tages de nødvendige hensyn til andre mennesker og almindeligt anerkendte normer og sociale konventioner (et passende mål af falsk selv). (Jørgensen 2002:183)

Den autentiske eksistens handler således ikke om at tage absolut afstand fra et spidsborgerligt eller æstetisk liv eller om at flygte fra 'man' eller den onde tro; nej, det autentiske liv kommer til at handle om erkendelse i en grad, der gør det muligt for én at deltage i det spidsborgerlige/æstetiske, 'man' og den onde tro for at *opretholde* de sociale relationer i Mitwelt som en grundbestanddel af den menneskelige eksistens, frem for at bruge dem som flugt fra en autentisk eksistens. Her mener jeg, at Jørgensen har fat i noget helt rigtigt: Som Heidegger og Sartre er inde på, er mennesket del af

en social verden, om det vil det eller ej, samtidig med, at dets eksistens grunder i det selv. Derfor må mennesket lære, hvorledes det bedst afvejer de forskellige eksistensdimensioner i forhold til hinanden. Det gøres netop ved at benytte sig af det spidsborgerlige/æstetiske, 'man' og den onde tro i passende grad, således at man gennem dem kan indgå i de sociale, kulturelle og samfundsmæssige relationer, man er en del af, men uden at blive opslugt af dem og miste grundlaget for sin eksistens: Sig selv. For det postmoderne menneske med dets mange forskellige berøringsflader udadtil ville det heller ikke være muligt at trække sig ud af den sociale dimension, og det autentiske liv handler derfor i stedet om at blive klar over, *hvorledes* den sociale dimension influerer på en frem for at tage afstand fra den.

Hvad angår diskussionen om noget indre i mennesket³⁹, der kan ligge til grund for det autentiske, vil jeg her nøjes med at overveje, om ikke identiteten eller en indre 'kerne' i eksistentialismen kan opfattes som et stabilt udgangspunkt for f.eks. troen på sig selv eller troen på, at der er en mening, frem for som en essentialistisk kerne af fastlagt selv, der ikke ændrer sig, ligegyldigt hvor meget de ydre faktorer skifter? Hvis vi opfatter den indre 'kerne' eller det autentiske i den enkelte som noget foranderligt, men evigt tilstedeværende, bliver den indre 'kerne' således ikke en fast personlighedens bolig, men snarere et udgangspunkt for eksistensen. Dette udgangspunkt kan ændre sig i takt med alle andre forhold, der angår eksistensen, men vil altid have egenskab af personligt udgangspunkt – og dermed kerne – for den enkelte og vil være placeret i Eigen- og Überweltdimensionerne. I kraft af sin deltagelse i de mange fællesskaber er det ikke umiddelbart nødvendigt for det postmoderne menneske at besidde en fuldstændig fast kerne af identitet, som ikke ændrer sig, men langt mere brugbart at være plastisk i sit udgangspunkt. Problemet er, at det postmoderne menneske er blevet så plastisk i sin personlighed eller sit selv (så identitetsmæssigt overfrankeret), at der ikke er noget tilbage, som kan fungere som udgangspunkt for de forskellige fællesskaber, og som kan skabe sammenhæng mellem dem.

Jørgensen peger kort på, at det, at eksistentialismen tager udgangspunkt i noget autentisk i mennesket, noget, som eksisterer forud for den enkelte, har den konsekvens, at *'den indre sandhed tillægges større autoritet end den videnskabelige sandhed'*, og at resultatet heraf er en *'radikal indadvendthed, hvor det overses, at den menneskelige subjektivitet er en historisk kategori, der dannes og forandres af den kultur, de samfundsmæssige institutioner og de sociale diskurser, den til*

³⁹ En tanke som i følge Jørgensen i høj grad hører hjemme i moderniteten frem for i postmoderniteten (jf. Jørgensen 2002:293).

enhver tid er indlejret i (jf. Jørgensen 2002:162). Problemet heri er tilsyneladende, at man med eksistentialismen ganske overser den socialt betingede verden, vi (også) befinder os i, og som i særdeleshed gør sig gældende for det postmoderne menneske. Jeg er enig for så vidt, at eksistentialismen faktisk sætter fokus på en indre (autentisk) sandhed i og med, at den peger på, at der ud over noget historisk og socialt betinget *også* er noget indre, som vi må tage hensyn til i en blottlægning af eksistensen.

Men jeg mener, at eksistentialismen dermed kan være med til bibringe en forståelse af noget indre (det autentiske), uden at det nødvendigvis sker på bekostning af videnskab og sociale strukturer. Som jeg har været inde på, er et af trækkene ved eksistensen netop den menneskelige 'Mitwelt', i hvilken den enkelte må eksistere side om side og netop *sammen* med andre, og som Sartre gjorde det klart, består den verden, vi befinder os i, jo ikke udelukkende af vores egne betydningsudkast, men er et spind spundet af vores egne og andres betydningsudkast. Jeg mener, at eksistentialismen bidrager med en optik på verden og dermed udvide vores forståelse af den, men ikke nødvendigvis som sandhedsbærer og på bekostning af andre indgangsvinkler.

Hvad angår den 'menneskelige subjektivitet' som 'historisk kategori', mener jeg heller ikke, at dette overses i eksistentialismen: Mennesker *er* jo netop sin fortid, og *er* sin fortid i øjeblikket, og da menneskets betydningskabende projekteringer netop foretages på baggrund af øjeblikket, er den 'historiske kategori' i højeste grad til stede i hvert øjeblik og dermed i hvert betydningskabende nu.

5.7 Syntese og ambivalens

I det postmoderne eksponeres de eksistentialistiske grundbetingelser i kraft af den store frihed og de mange muligheder og det fokus, vi har sat på dem, sideløbende med det ansvar og den angst, det medfører. I det postmoderne sætter mulighederne fokus på friheden og gør den virkelig, men samtidig viser sig også problemerne ved ikke til fulde at ville acceptere de negative aspekter ved livet.

Van Deurzen peger på, at mange af de problematikker, som er opstået for det postmoderne menneske, bunder i tilværelsens paradoksalitet og i den mange-facetterethed, som kendetegner den postmoderne eksistens (jf. van Deurzen 1995:93) – den ambivalens, jeg løbende har været inde på.

Ambivalensen liv-død eller tid-evighed er det yderste paradoks i forhold til vores eksistens og danner rammen for vores forståelse heraf. Inden for denne ramme kan alle andre paradokser og ambivalenser stilles op: godt/ondt, lyst/mørkt, op/ned osv. Det må vi forsøge at acceptere, hvis vi

vil leve autentisk; det er simpelthen ikke muligt at undgå at eksistere i det spændingsfelt, livet og døden udgør⁴⁰.

På denne måde åbner erkendelsen af livets og dødens indbyrdes forhold til og betydning for hinanden for alle andre ambivalenser og polariteter, der findes i den menneskelige eksistens, og er altså et af de skridt, man må tage for at leve autentisk. Men, som Kierkegaard påpegede, går en erkendelse af disse polariteter ikke ud på, at man så skal blive i stand til at vælge den ene frem for den anden og dermed skabe en tilværelse, der er polariseret i ekstrem grad. I så fald kunne man jo blot forblive i spidsborgerligheden, 'man' eller ond tro og nægte at erkende dødens evige tilstedeværelse for i stedet udelukkende at koncentrere sig om livs-aspektet ved eksistensen og dermed nøjes med at leve et liv udelukkende baseret på denne ene pol. I stedet handler erkendelsen af tilværelsens polariteter om at blive i stand til '*at erkende værdien af hele spektret, således at erfaring kan moduleres og harmoni opstå*' (jf. van Deurzen 1995:93).

Hos Kierkegaard fremtræder angsten primært som fortvivlelse; en fortvivlelse, der gælder den situation, at mennesket er spændt ud i en syntese mellem uendelighed/endelighed, det timelige/det evige og friheden/nødvendigheden. Fortvivlelsen gælder altså det særegne for mennesket, at det til stadighed er *både* og og ikke enten eller, og mennesket må derfor altid svinge mellem polerne som en kontinuerlig ind- og udånding; fortvivlelsen gælder eksistensens ambivalens.

Mennesket er hele tiden både nødvendighed (det vi er nu; fakticitet; væren) og mulighed (det potentielle vi har mulighed for at blive; intet). Denne stadige ambivalens mellem både at være det, man er nu, og det, man har mulighed for at blive, går igen som et af de væsentlige kendetegn ved det postmoderne og som en af de faktorer, der gør, at det postmoderne menneske ikke oplever en tilstrækkelig grad af sammenhæng i tilværelsen til at opfatte den som meningsfuld. Angsten, som hos Kierkegaard manifesterede sig som fortvivlelse, fremtræder hos det postmoderne menneske som stress og tomhedsfølelse og gælder det intet, der ligger i de mange muligheder.

Men det postmoderne menneske søger hele tiden at komme uden om 'intet' ved at give tilværelsen indhold gennem en kontinuerlig beskæftigen-sig-med det ene eller det andet. Som det sås hos Heidegger, forholder Dasein sig hele tiden til noget og er hele tiden beskæftiget: og dette gør sig også gældende for det postmoderne Dasein med dets mange forskellige berøringsflader, som konstant beskæftiger det. Hos Sartre kunne denne beskæftigen-sig-med komme til udtryk i ond tro hvor beskæftigelsen gjaldt en maskerade, der havde til formål at fremstille en som en i-sig-væren.

⁴⁰ Om end det selvfølgelig er muligt til en vis grad at ignorere og fortrænge med den konsekvens at være i 'ond tro' og at leve et uautentisk liv.

Dette ville være meget lig de facader, det postmoderne menneske kontinuerligt må opstille for at give udseende af et tilfredsstillende liv, der lever op til standarder, som møder den enkelte fra f.eks. film- og reklamebranchen og fra de forventninger (man tror), andre har til en, og ikke stammer fra den enkeltes refleksion over et meningsfuldt liv.

5.8 *Mening*

Selvom den autentiske eksistens er fyldt med tunge udfordringer, går disse samtidig hånd i hånd med positive træk som muligheder, frihed og valg; som nævnt er det netop denne erkendelse – at livet er *både* og, og at der med en accept af livets tunge sider som ansvar og angst også følger positive sider som frihed og muligheder – der giver mulighed for et meningsfuldt liv.

Ifølge van Deurzen skaber mennesket mening i sin egen tilværelse gennem den holdning, det indtager over for tilværelsen; det var jeg også inde på i forbindelse med Sartre. En af de vigtigste ting i menneskers liv er derfor at finde frem til, hvad det er, der giver mening i tilværelsen, før de kan *'beskæftige sig meningsfuldt med deres problemer og med dem selv'* (jf. van Deurzen 1995:23). Det er altså vigtigt for den enkelte ikke nødvendigvis at have absolut bevidsthed om, men i det mindste at have en reflekteret og tematiseret fornemmelse af, hvad der er vigtigt og meningsfuldt for netop ham eller hende – af indholdet i Überweltdimensionen.

I henhold til van Deurzen er det ikke blot en grundantagelse i den eksistentielle terapi, at det er muligt at skabe mening i tilværelsen, men også, at det i sig selv giver mening at gøre det. Måden, denne mening skabes på, er *'for mennesker at have en sammenhængende referenceramme, inden for hvilken de kan organisere deres erfaring'* (jf. van Deurzen 1995:29). Dette var jeg også inde på tidligere: At det er betydningsfuldt for mennesket at opleve en sammenhæng imellem de forskellige dimensioner, det bevæger sig rundt i, samt at der må være en vis konsistens mellem gamle og nye erfaringer, og at det er vigtigt selv i en ambivalent verden alligevel at tilstræbe sammenhæng.

Mennesket er fleksibelt og dermed i stand til at skabe mening og orden i en absurd verden, der er fuld af kaos – med andre ord er mennesket i stand til at organisere sine oplevelser og sine erfaringer i forhold til hinanden, og det er netop denne evne, der gør det muligt for mennesket at opleve sig selv som meningsskabende (eller ordnende) i en ambivalent og diskontinuerlig verden (jf. van Deurzen 1995:29).

Dog kan man stille spørgsmålstegn ved, hvorvidt det at have en sammenhængende referenceramme for erfaringen nu også direkte er meningsskabende i sig selv – jeg mener snarere, at buddet bør modereres til, at referencerammen skal være til stede for at give *plads* til mening. Det er altså snarere inden for rammerne af en sådan kontinuitet, at det bliver muligt for den enkelte at tematisere og bevidstgøre den subjektive mening.

Så langt så godt: Det er nødvendigt for mennesket at skabe sammenhæng for at kunne tilvejebringe tryghed (en følelse af 'heimlichkeit' i verden), som derefter kan give plads til en oplevelse af meningsfylde:

Når fremtiden afsøges for muligheder for at opfylde det, der er værd at opfylde [den subjektive mening], skabes der retning og motivation, og viljestyrke vil dukke frem. En sådan følelse er altid knyttet til den mening, den enkelte kan finde i sin fortid og i tilværelsen i almindelighed.
(van Deurzen 1995:210)

Men denne følelse af mening, der til dels er genereret af tryghed i og over for verden, besværliggøres af alle de ting, vi ikke har indflydelse på, og som vi ikke har mulighed for at mestre; altså alle de ting, der gør os utrygge. I særlig grad døden og det 'intet', der ligger i vores muligheder, samt det ansvar, der følger med vores frihed. Derfor bliver det nødvendigt for mennesket at erkende og komme til rette med alle aspekter på én gang – med Kierkegaardsk terminologi: Mennesket er nødt til at komme til rette med sin udspændthed imellem endelighed og uendelighed.

Ifølge Frankl eksisterer der i høj grad også mening i de negative aspekter ved tilværelsen og i den menneskelige lidelse, for den er med til at gøre eksistensen til et hele. Hvis man ikke har oplevelsen af dårlige ting, kan man heller ikke have oplevelsen af gode/meningsfulde ting: Ting forstås i høj grad også gennem oplevelsen af deres modsætninger, der sætter den pågældende ting i perspektiv. Ifølge Frankl ville tilværelsen miste sin værdi, hvis den udelukkende bestod af positive bestanddele, og en værdiløs tilværelse ville betyde en meningsløs tilværelse; det var en af konsekvenserne ved det postmoderne.

Af denne grund er der også mening at finde i lidelsen og i de tunge aspekter af tilværelsen (jf. Frankl 1969:71), og på samme måde kan det blive meningsfuldt for den enkelte at tilstræbe en autentisk eksistens på trods af ansvar, fortvivelse og angst. Hertil følger Cottingham, at det er særegent for mennesket, at det har mulighed for at glæde sig over at være i stand til at håndtere

vanskelige og udfordrende situationer (jf. Cottingham 2003:70), og peger således på, at mennesket er i stand til at se det værdifulde i at løse lidelsesfulde opgaver.

Hvis livet opfattes som en kontinuerlig udfordring, bliver selv lidelse en opgave, der skal løses.

Denne opgave løses ved at udholde lidelsen bedst muligt, og lidelsen udholdes bedst muligt ved at finde en mening i den. Således bliver de postmoderne udfordringer også opgaver, der kan løses ved for det første at acceptere, at de er til stede, og for det andet at forholde sig til dem, så de i videst mulig udstrækning fremtræder som meningsfulde.

Alle skæbner er forskellige, og fordi øjeblikket og situationerne hele tiden skifter, skifter også det meningsfulde kontinuerligt. Derfor bliver det nødvendigt at rette sin opmærksomhed mod det enkelte øjeblik for i sidste ende at være i stand til at finde meningen her og nu. Men som jeg var inde på tidligere, handler opmærksomheden på øjeblikket ikke om at afskære sig fra sin fremtid (eller fortid for den sags skyld) – det er med andre ord ikke ensbetydende med, at vi bedst forvalter eksistensen ved at leve som Kierkegaards æstetiker. Nej, det handler om at være opmærksom på, hvad der er af muligheder for mig i øjeblikket, i forhold til betingelserne netop nu og i forhold til den eksistens, jeg gerne vil have fremover, og jeg må derfor eksistere, så det giver mening for mig, og udkaste de projekter, som jeg tror kan give mening for mig; nu og på sigt.

Den sande mening i et menneskes liv er således at finde i en vekselvirkning mellem verden og mennesket; meningen skal findes i øjeblikket ved at se på, hvilke muligheder der er for mening ikke kun *i* dette nu, men *i kraft* af det. Men hvordan finder man meningen i det enkelte øjeblik, når situationerne og dermed også meningen skifter kontinuerligt? Frankl giver følgende opskrift:

Så langt har vi vist, at meningen med livet altid skifter, og at den aldrig ophører med at være til stede. Ifølge logoterapien kan vi finde mening med livet på tre forskellige måder: 1) ved at udføre en handling; 2) ved at opleve en værdi; og 3) ved at lide. (Frankl (1969):114f)

Punkt 1) er den værdi, der ligger i opnåelse og præstation i forhold til en opgave, og som eksistentialismen pegede på, er mennesket netop et handlende væsen, der er optaget af og beskæftiger sig med verden – noget, der i særdeleshed også gør sig gældende for det postmoderne menneske. Punkt 2) omhandler den mening, der findes ved at opleve en værdi, f.eks. ved naturoplevelser eller i kunst, men især også igennem oplevelser af kærlighed. Eller ganske simpelt ved at opleve værdien i at kende til hele eksistensens spektrum – både det gode og det dårlige – og forstå, at det ene ikke kan eksistere uden det andet. Punkt 3) omhandler den mening, der kan findes

i lidelse i forhold til livssituationer, der ikke står til at ændre, f.eks. alvorlig sygdom eller tabet af en elsket.

Det, der er betydningsfuldt og skaber mening, er netop ikke, hvorvidt vi er lidelsesfri eller ej, men er den måde, vi forholder os til lidelsen på. Handlede det blot om at holde os lidelsesfrie eller ude af fortvivlelse, ville det endnu en gang ende med et spidsborgerligt eller æstetisk liv eller et liv i 'man' eller ond tro.

Frankl eksemplificerer den meningsfulde lidelse ved en historie om en klient, der havde mistet sin kone og ikke kunne komme sig over tabet af hende. Klienten følte, at livet havde mistet sin mening, men ved at ændre sin holdning til situationen – ved at give den et andet betydningsindhold og opfatte den som meningsfuld frem for meningsløs – kunne han alligevel finde mening i lidelsen:

Jeg [Frankl] ... stillede ham kun dette spørgsmål: "Hvad ville der være sket, hvis De døde først, hvis Deres kone havde været nødt til at overleve Dem?" "Det ville have været forfærdeligt for hende" sagde han; "hun ville have lidt!" Hvorpå jeg svarede: "Der ser De ... denne lidelse er hun blevet sparet for, og De har sparet hende for den; men nu må De betale for det ved at overleve hende og sørge over hende" ... Lidelse ophører med at være lidelse i samme øjeblik, den finder en mening. (Frankl 1969:116)

Denne tankegang – at der selv i lidelsen er mening – synes jeg, er tiltalende. Ikke på en masochistisk måde eller som et martyrium, men således, at livet med sine naturlige bakkedale bliver lidt lettere at håndtere. Dog synes jeg, at det er lidt meget at sige, at lidelsen ligefrem ophører med at være lidelse, når den finder en mening. Lidt mere moderat mener jeg snarere, at lidelsen bliver *tålelig*, når man formår at finde mening i den, om end den stadig vil forekomme smertelig. Og så er vi igen tilbage til accepten af eksistensens ambivalenser: Glæde og sorg går hånd i hånd. Når det også er muligt at finde mening i lidelsen eller når man måske blot kan tro på, at der *er* en mening i lidelsen, selvom man ikke kan se den, får livet som helhed også mere mening, fordi der vil være mening at finde i de fleste situationer, hvor lidelsesfulde de end er, og ikke blot i de lyse, glædelige stunder.

Der findes situationer, hvor man er afskåret fra at gøre sit arbejde eller nyde sit liv; men noget, der aldrig kan udelukkes, er lidelsens uundgåelighed. Når man modtager denne udfordring til at lide tappert, har livet mening lige til det sidste, og det beholder bogstavelig talt denne mening lige til enden. Med andre ord, livets mening er ubetinget, for den omfatter selv lidelsens potentielle mening. (Frankl (1969):117)

Det var også en pointe hos Sartre: At verden fremtræder lidelsesfuld og meningsløs fordrer, at den også netop kan tænkes som meningsfuld. Så er jeg atter tilbage ved pointen om, at tilværelsen – set i et eksistentiaalistisk perspektiv – ikke bare er sort eller hvid. Hvis det postmoderne menneske kan acceptere denne konklusion (eller i det mindste arbejde herpå), tror jeg, at der kan skabes bedre rammer for en højere grad af meningsfylde i den enkeltes liv.

Det meningsfulde i at erkende eksistensens polariteter – og acceptere dem – handler altså om at blive i stand til at bevæge sig rundt i tilværelsens *fulde* spændingsfelt frem for at lukke øjnene for nogle af livets aspekter. Med Kierkegaard in mente: At lade livet være den kontinuerlige ind- og udånding det er, så vi ikke afskærer os fra at leve ved at holde op med at trække vejret!

6. Konklusion

Jeg har nu diskuteret nogle af de problematikker, der er på spil i det postmoderne, set hvilke grundvilkår for den menneskelige eksistens, der ligger i den eksistentialistiske tænkning, samt forsøgt at tegne et generelt eksistentialistisk menneskebillede. Herudover har jeg diskuteret, hvorledes den eksistentialistiske tænkning kan applikeres på den postmoderne eksistens, således at det i højere grad bliver muligt at komme ud over de problematikker, der er typiske for det postmoderne.

Eksistentialismen kunne sige noget generelt om det at være menneske, og dette kunne i særlig grad bruges i forhold til det postmoderne menneske, idet eksistentialismen med sit udgangspunkt i begreber som frihed, muligheder, 'intet', valg, ansvar, fortvivlelse og angst netop tager fat i de problematikker, der eksponeres i det postmoderne.

I den eksistentialistiske tankegang præsenteres ideen om, at livet altid er et *både og*, og at der således altid vil eksistere negative aspekter side om side med de positive. En anden helt grundlæggende tanke i eksistentialismen er et fokus på menneskets evne til at reflektere – både over sig selv og over verden. Denne refleksionsevne giver mennesket mulighed for og tvinger det til at tematisere oplevelsen af meningsfylde (medmindre det flygter herfra). Vi har altså evnen til at træde tilbage fra vores liv og reflektere over, om der er oplevelser af meningsfylde til stede. Det giver samtidig den enkelte mulighed for at bevidstgøre for sig selv, hvilke værdier der skal realiseres for, at netop han eller hun kan leve med en følelse af meningsfylde.

Det postmoderne menneske er i høj grad i besiddelse af denne refleksionsevne, i så høj grad, at Jørgensen refererede til den som hyperrefleksivitet og refleksionssyge. Men på trods heraf bliver refleksionen i det postmoderne for det meste udelukkende benyttet i forhold til ganske bestemte aspekter ved tilværelsen: De positive aspekter, der umiddelbart er tilgængelige for den enkelte uden alt for meget ubehag. Det postmoderne menneske overser og/eller fortrænger mange af de negative aspekter ved tilværelsen til fordel for de positive, men med det til følge, at det sker på bekostning af 'den rette' refleksion i forhold til sig selv og eksistensen. Konsekvensen af denne måde at leve på er en stigende grad af mennesker, der har det psykisk dårligt (stress, tomhedsfølelse og angst), og der kan derfor være god grund til at prøve at tænke tingene på en anden måde.

Både Kierkegaard, Heidegger og Sartre beskæftigede sig med det grundlæggende ved den menneskelige eksistens og pegede på, at denne netop var kendetegnet ved frihed, valg, muligheder, ansvar og angst, og de gav alle bud på strategier, som umiddelbart kunne frelse den enkelte fra angst. Konsekvensen af at benytte sig af de forskellige strategier var imidlertid en følelse af ikke at leve et egentligt eller autentisk liv; med andre ord en følelse af meningsløshed.

Der blev således skelnet normativt mellem et uautentisk og et autentisk liv, og det autentiske liv kom til at fremstå som det mest givtige for mennesket – og som det mest meningsfulde.

De positive aspekter for mennesket (frihed, valg og muligheder) begrænses umiddelbart af de negative (ansvar og angst), men måden, de negative aspekter håndteres autentisk på, er ikke ved at benægte dem, men ved at se dem i øjnene. Det betyder, at det ikke er en mulighed for os at sætte os ud over ansvaret og angsten og blive fri af dem, men at vi, gennem vores accept af de negative aspekter må lære, at positivt og negativt går hånd i hånd. Denne indsigt kan åbne for et autentisk forhold til både de positive og negative livsaspekter og gøre, at vi i sidste ende kommer tættere på en egentlig eller autentisk eksistens, der kan give os en oplevelse af kontinuitet og meningsfylde i livet. Vi er altså nødt til at forholde os til vores lidenhed og sårbarhed samtidig med, at vi nyder godt af vores frihed og vores muligheder.

Det postmoderne menneske er distanceret fra verden og virkeligheden i en sådan grad, at det har glemmt og har svært ved at acceptere, at livet består af modsætningspar: Livet er altid godt/ondt, lys/mørke, glæde/sorg, op/ned osv. Hvis vi holder fast i, at mening er en bevidstgjort, tematiseret oplevelse af kontinuitet mellem eksistensens forskellige elementer, og at refleksionen over det meningsfulde nødvendigvis må være foregået på en sådan måde, at der er overensstemmelse mellem det rationelle og det følelsesmæssige, bliver det tydeligt, at det ikke er fyldestgørende udelukkende at fokusere på de positive dele af livets modsætningspar. For at kunne opleve alt det positive er det nødvendigt at have kendskab til (dvs. have oplevet) de dårlige ting også samt at acceptere dem som en uundgåelig del af livet. Det er altså nødvendigt at acceptere ansvar og angst som en del af livet, hvis man samtidig vil nyde godt af frihed og valgmuligheder. Hvis man ikke accepterer denne ambivalens, er det ikke muligt at skelne mellem hvornår noget er godt eller dårligt og meningsfuldt eller meningsløst. For at kunne have en kontinuerlig oplevelse af meningsfuldhed må vi altså acceptere, at den ledsages af en oplevelse af meningsløshed. På denne måde kunne man argumentere for, at oplevelsen af meningsløsheden i virkeligheden slet ikke er meningsløs, men netop meningsfuld, fordi den er afgørende for, at vi også kan opleve meningsfuldhed.

Den postmoderne eksistens befinder sig i et spændingsfelt af modsætninger, der i høj grad eksponerer det samme, som blev tydeligt i eksistentialismen: At det ambivalente er noget livet iboende. Derfor handler det for det postmoderne menneske om at finde det rette fodfæste imellem de polariteter og ambivalenser, vi til stadighed er udspændt mellem. Man kunne endda tilføje endnu et modsætningspar til rækken af ambivalenser, som mennesket må lære at stille sig overfor, nemlig polaritetsparret mening-meningsløshed. Som jeg var inde på, mener det postmoderne menneske sig i sin gode ret til at kræve et meningsfuldt liv, men det tematiserer ikke, hvad dette egentlig vil sige og forstår ikke, at det må kunne forklare de forskellige hændelser i livet meningsfuldt over for sig selv, og at der imellem oplevelserne af meningsfylde må eksistere en sammenhæng, som i sig selv også er meningsfuld.

I praksis kan det postmoderne individ først og fremmest arbejde på at erkende og acceptere eksistensens ambivalenser ved at vælge at forholde sig til dem, så de i så høj grad som muligt knytter sig sammen på tværs af livets modstridigheder og alligevel danner en form for kontinuitet, som kan tilvejebringe en oplevelse af mening. Vi fandt et redskab hertil hos Frankl, som pegede på, at mening tilvejebringes gennem handling, ved at opleve værdi og ved at lide. Ifølge eksistentialismen er mennesket som udgangspunkt et handlende væsen, og vi har således som udgangspunkt altid mulighed for mening. Oplevelsen af værdier peger på, at der ikke blot findes positive værdier, men at de til stadighed går hånd i hånd med negative værdier (som f.eks. ansvar, angst og lidelse). Disse negative værdier kan vi netop komme overens med ved at betragte selv lidelse (som f.eks. angst) som en opgave, vi skal løse, eller som en handling, vi kan udføre.

Livet er ikke – og kan ikke være – udelukkende godt, lyst, positivt og meningsfuldt. Som vi så, er døden i høj grad med til at danne en ramme, der giver livet sin betydningsfuldhed og sin mening. Det samme må derfor også gælde for alle de modsætningspar, der ligger inden for den liv/død-polaritet, der sætter rammerne for den menneskelige eksistens. Det bliver nødvendigt at forstå, at *ingen* af de positive aspekter kan forstås uden deres negative modpoler. På denne måde kommer meningsløsheden til at spille samme rolle for oplevelsen af meningsfylde, som døden gør for livet: Uden sin negative modpol giver det positive aspekt ikke mening for os. Uden sine negative modstykker er vi ikke i stand til at forstå, endsige nyde de positive aspekter ved tilværelsen. Van Deurzen peger på den samme tanke hos Sartre og Camus: *'Det har af eksistentialisterne været*

foreslået at man først virkelig lærer at leve, når tilværelsen er blevet meningsløs' (van Deurzen 1995: 197). Med andre ord: uden meningsløshed, ingen mening!

Som afsluttende kommentar vil det være interessant at fundere lidt over, hvilke konsekvenser det ville have for det postmoderne menneske at 'fusionere' med den eksistentialistiske tanke om en autentisk eksistens, der åbner for en bredere accept og forståelse af eksistensens ambivalente vilkår. Det ville sandsynligvis medføre en omsiggribende ændring af flere forskellige praksisområder: At skulle indtænke eksistensens negative sider, i langt højere grad end det postmoderne menneske gør, ville fordre en ganske anden eksistens for den enkelte, og vi ville derfor sandsynligvis bevæge os væk fra mange af de tendenser, der kendetegner det postmoderne. F.eks. ville en mere eksistentialistisk inspireret tankegang nok fordre, at f.eks. forholdet til døden ville ændre sig. Men et større personligt 'engagement' i døden og en større accept af livets negative sider kunne have den konsekvens, at der ikke længere i samme grad som nu kunne tilbydes 'skjulesteder' for den enkelte (som vi så den med det spidsborgerlige liv, man og den onde tro) med det til følge, at der ville akkumuleres mere rendyrket angst, end vi på nuværende tidspunkt ser. Det ville stille andre krav til både den psykologiske praksis og til de strategier, der kan være nødvendige for at håndtere livet, og det kan overvejes, om det i nogle tilfælde alligevel ville være mere ønskeligt med et spidsborgerligt liv, en eksistens i 'man' eller ond tro. Selvom man måske nok ville være fortvivlet i en uautentisk eksistens, er det jo slet ikke sikkert, at man ville være sig bevidst herom, og muligheden for et udmærket – om end uautentisk liv – ville måske alligevel være at foretrække frem for risikoen for et generelt øget stress- og angstniveau.

I spidsborgerligheden, 'man' og den onde tro flygter individet ud af sig selv og 'ind i' de andre, men det sker ikke i et *oprigtigt* forhold til de andre: Man mister både sig selv og et autentisk forhold til de andre ved at bekende sig til noget fælles 'andet' og må, selvom det umiddelbart synes som et fællesskab, alligevel stå alene med den konsekvens, at individualiseringen opretholdes. Hvis det var muligt at leve op til de eksistentialistiske præmisser for et autentisk liv, ville man blive nødt til at 'gennemskue' sig selv, men reelt set ville mange af de mennesker, der befinder sig i den postmoderne kultur, sandsynligvis ikke have de rette kognitive og følelsesmæssige evner til at sætte sig ud over den kultur, de er en del af, og ville derfor ikke have mulighed for andet end et – i eksistentialistisk forstand – uautentisk liv.

Men der ligger også en problematik i det faktum, at det autentiske liv nok er objektivt defineret i eksistentialismen, men ikke kan defineres objektivt for den enkelte. Den eksistentialistiske beskrivelse af det autentiske er en objektiv ramme, som det ikke rigtig lykkes at indholdsudfylde til praktisk brug. Den autentiske eksistens kan således fint anvendes som vejledende begreb i en teoretisk diskussion, mens det straks bliver mere problematisk at skulle applikere begrebet på praksis – som nævnt var det netop en del af kritikken mod eksistentialismen.

At forsøge at indføre en eksistentialistisk praksis, hvori det autentiske liv efterstræbes, ville altså i teorien sandsynligvis kunne afhjælpe en del af de postmoderne problematikker, som jeg har peget på, men i praksis er det ikke sikkert, at det ville være så ligetil at implementere det eksistentialistiske ideal om en autentisk eksistens. Det er en ganske anden diskussion.

7. Abstract

In this thesis the typical problems of the postmodern society are discussed along with their possible solution. The postmodern society is characterized by a high degree of individualism and responsibility, as well as increased freedom and possibilities. With the scientific and technological revolution and with the abolition of religion and metaphysics as explanatory instances, a meaningful life becomes a responsibility that rests solely on the individual. The postmodern human is, therefore, exposed to a high degree of stress and anxiety, which leads to an experience of emptiness and meaninglessness.

Existentialism points out that many of the typical postmodern problems such as freedom, anxiety, possibilities and responsibilities are foundations of human existence, and that it would be fruitful, therefore, for the individual to come to terms with the fact that life contains both positives and negatives. Existentialism also implies a normative idea of how to live an authentic and, thereby, meaningful life: Through accepting, not escaping, the responsibility and the anxiety without taking flight from them, and by using the challenging sides of life to open up for the positive aspects as well.

8. Referenceliste

- Cottingham, John:** *On The Meaning of Life.* Routledge, London 2003
- Dempski, Wiliam:** *The Design Revolution. Answering the toughest questions about Intelligent Design.* 2004
- Deurzen, Emmy van:** *Eksistentielle dimensioner i psykoterapi.* Hans Reitzels Forlag A/S, København 1999
- Deurzen-Smith, Emmy van:** *Eksistentiel samtale og terapi.* Hans Reitzels Forlag A/S, København 1995
- Donne, John:** *Devotions upon Emergent Occations.* 1624
- Frankl, Victor E.:** *Psykologi og eksistens.* Gyldendals Uglebøger 1969
- Giddens, Anthony:** *Modernitet og selvidentitet.* Hans Reitzels Forlag A/S, København 1996 (1991)
- Grøn, Arne ; (Lübke, Poul (red.)):** *Vor tids filosofi. Engagement og forståelse.* Politikens Forlag A/S, København 1982
- Heidegger, Martin:** *Being and time.* Blackwell Publishing Ltd. 1962 (1926)
- Husserl, Edmund:** *Cartesian Meditations: An Introduction to Pehnomenology.* 1931 (*Cartesianske Meditationer.* Hans Reitzels Forlag A/S, København 1999)
- Husted, Jørgen og Lübcke, Poul:** *Politikens filosofihåndbog.* Politikens Forlag A/S, 2001

- Jacobsen, Bjarne:** *Den helbredende sygdom. Søren Kierkegaard - krise ved somatisk sygdom.* Dansk psykologisk Forlag 2000
- Jensen, Kristian Ditlev:** *Røde kager & grøn te. Japanske Meditationer.* Gyldendal 2002
- Jensen, Mads Storgaard:** *At lære livet.* Forlaget Centrum. Danmark 1995
- Jørgensen, Carsten René:** *Psykologien i senmoderniteten.* Hans Reitzels Forlag 2002
- Katzenelson, Boje et al (red.):** *Nyt Psykologisk Leksikon.* Hans Reitzels Forlag a/s, København 2001
- Kierkegaard, Søren:** *Enten-eller.* bd. 2. Gyldendal, København 1962
- Kierkegaard, Søren:** *Begrebet Angest.* Borgen 2004 (1844)
- Kierkegaard, Søren:** *Sygdommen til Døden.* (i Frygt og Bæven. Sygdommen til Døden. Taler) Borgen 2003 (1849)
- Kemp, Peter:** *Filosofiske portrætter. Kronikker og essays 1961-1973.* Vintens Forlag A/S, København 1973
- Lindhardt, Jan:** *Fra tanke til tale. Hovedlinier i den europæiske idehistorie.* Aschehoug, København 1987
- Lübcke, Poul (red.):** *Politikens filosofileksikon.* Politikens Forlag A/S, København 1983
- Løgstrup, K.E.:** *Martin Heidegger.* DET lille FORLAG, Frederiksberg 1996

- Merleau-Ponty, Maurice:** *Phénoménologie de la Perception*. 1945 (*Kroppens fænomenologi*. DET lille FORLAG, Frederiksberg 1994)
- Møller, Tina Charlotte:** *Eksistentialisme og vulgær-eksistentialisme* Kronik i Kristeligt Dagblad 2. juli 2005
- Nielsen, Anna m.fl.:** *Leve døden! – et projekt om eksistentielistisk psykologi, autentisk eksistens og erkendelsen af egen dødelighed*. Studenterrapport – RUC, Psykologi, modul 1, vinter 2003 (upubliceret)
- Nielsen, Mariann:** *Erkendelse og følelser*. 1992. Upibliceret
- Nietzsche, Friederich:** *Die fröliche Wissenschaft*. 1982
- Nietzsche, Friederich:** *Also sprach Zarathustra*. 1891
- Nozick, Robert:** *Philosophical Explanations*. Clarendon Press. Oxford 1981
- Næss, Arne:** *Moderne filosoffer*. J. Vintens Forlagsboghandel, København 1970
- Nørretranders, Tor:** *At tro på at tro*. Forlaget ANIS, 2003
- Rendtorff, Jacob Dahl:** *Frihed og etik i Jean-Paul Sartres filosofi*. Nordisk Sommeruniversitet, Aalborg 1993
- Sartre, Jean-Paul:** *Being and Nothingness*. Routledge, London 2003 (1943)
- Sartre, Jean-Paul:** *Eksistentialisme er humanisme*. Vintens Forlag A/S, København 1965

- Sim, Stuart (ed.):** *The Routledge Companion to Postmodernism.* Routledge 2005
- Thielst, Peter:** *Livets mening. Eller blot lidt sammenhæng og perspektiv.* DET lille FORLAG, Frederiksberg 2000
- Yalom, Irvin D.:** *Eksistentiel Psykoterapi.* Hans Reitzels Forlag A/S, København 1998