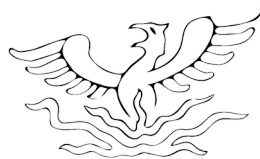


TIDSSKRIFTET FØNIX

Lidelsens betydninger – Eksistentiel etik mellem filosofi og teologi

RENÉ ROSFORT
Lektor, ph.d.

FØNIX ÅRG. 2022, s. 94–115



Dette værk er licenseret under en Creative Commons-licens
CC BY-NC-ND 2.5 DK

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Lidelsens betydninger

Eksistentiel etik mellem filosofi og teologi¹

Eksistentiel etik

Lidelse er uløseligt forbundet med håb. Når vi lider, er vores lidelse påvirket og mere eller mindre bestemt af håbet om, at lidelsen får en ende. Selv i den håbløse lidelse er håbet til stede som et tab eller et afsavn, det lidende menneske kæmper med. Når det ikke er muligt at tro på et ophør eller en lindring af lidelsen, bliver lidelsen bestemt af denne håbløshed. En undersøgelse af lidelsens betydninger er derfor samtidig en refleksion over håb. Det kan være som håbet, der viser en vej ud af lidelse, eller som håbet, der giver lidelse en betydning, der gør det muligt at udholde eller leve med lidelse. På samme tid er der unægtelig en indbyrdes spænding og til tider et eksplicit modsætningsforhold mellem håb og lidelse. Håb peger for det meste ud af lidelse, og lidelse er ofte en udfordring af håbet. Forbindelsen mellem lidelse og håb er ikke fremmed for hverken en sekulær eller en kristen tænkning, og jeg vil i det følgende argumentere for, at netop denne forbindelse kan anvendes som et omdrejningspunkt for en etisk overvejelse over mødet mellem sekulære og kristne perspektiver på menneskelig lidelse.

Hvordan vi forholder os til henholdsvis håb i lidelse og lidelse i håb, er kernen af det, som jeg kalder en eksistentiel etik. Min forståelse af eksistentiel etik bygger på Søren Kierkegaards dialektiske eksistenstænkning. Kierkegaard udvikler sin dialektiske tænkning med henblik på at undersøge og forstå den tvetydighed, der udspringer af eksistentielle perspektiver på sandhed. Paul Ricoeur har argumenteret for, at Kierkegaards dialektik er ”en brudt dialektik”, der udfordrer den hegelske dialektiks filosofiske ambitioner ved at etablere ”en ny måde at bedrive filosofi” i form af ”en kritik af eksistentielle muligheder”.² Hvor Hegel først og fremmest interes-

1 Teksten er en omarbejdet og udvidet udgave af min tiltrædelsesforelæsning som lektor i etik og religionsfilosofi ved Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet den 1. oktober 2021. Jeg takker redaktør Sasja Emilie Mathiasen Stopa for forslag til sproglige ændringer og indholdsmæssige kommentarer til en tidligere version af denne tekst.

2 Paul Ricoeur, ”Philosopher après Kierkegaard”, *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*, Paris: Éditions du Seuil 1994, s. 40, s. 45.

serer sig for tænkningens historie og begrebsudvikling, samler Kierkegaards arbejde sig om eksistentielle udfordringer af menneskelige identitet. Hos Kierkegaard brydes den dialektiske begrebsudvikling så at sige på den individuelle undtagelse. Begrebet må altid underordne sig individet, der dermed fremstår som kognitiv uigennemtrængelig eller simpelthen filosofisk ubegribelig. Ricœurs karakterisering af Kierkegaards tænkning som kritisk spiller desuden på Kants tre berømte kritikker og åbner for læsning af Kierkegaard som en eksistentiel videreudvikling af Kants transcendentale undersøgelse af den menneskelige fornuft. Kants filosofi består grundlæggende i alene at acceptere det som filosofisk gyldigt, der er undergået en stringent rationel kritik. Viden såvel som tro må undersøges kritisk for at kunne anerkendes som gyldige erkendelsesformer og som berettigede udgangspunkter for menneskelig handling. Kritik er grundnerven i oplysningstidens sekulære revolution, som Kant bidrog så afgørende til. Ingen autoritet – hverken videnskabelig eller religiøs – kan unddrage sig fornuftens rationelle kritik.³ Ricœur skaber således en forbindelse mellem Kant og Kierkegaard, og som det vil blive tydeligt i løbet af denne artikel, så følger jeg Ricœur på dette punkt. Ricœur går ikke nærmere i dybden med forholdet mellem Kant og Kierkegaard, og det vil jeg heller ikke gøre. Her er det nok at fremdrage, at jeg som sagt anser Kierkegaards tænkning for at være en eksistentiel videreudvikling af Kants transcendentale filosofi. Hvor Kant undersøger erkendelsens, etikkens, og religionens mulighedsbetingelser for en sekulariseret fornuft, samler Kierkegaards undersøgelser sig om erkendelsesmæssige, etiske og religiøse udfordringer af den menneskelige eksistens. Hos Kant forbliver individet en formel størrelse, og han vælger eksplicit at se bort fra den psykologiske særegenhed, der gør os til de konkrete individer, som vi nu engang hver især er. Kierkegaard derimod gør ”den Enkelte” til sin hovedkategori, og individuel erfaring spiller i kraft af stemninger, følelser og særegne ideer en afgørende rolle i hans eksistens-tænkning. Der betyder, at for Kierkegaard er sandhed altid tvetydig, fordi den er en konkret persons sandhed. Min sandhed er ikke nødvendigvis – og ofte ikke – sandhed for dig. Det kan meget vel være, at sandheden er utvetydig i sig selv, og for Kierkegaards kristne per-

3 Kant indfanger denne oplysningsånd i en berømt fodnote i forordet til førsteudgaven af *Kritik af den rene fornuft* fra 1781: ”Vores tid er kritikkens sande tidsalder, hvorunder alt må underkaste sig. Religion vil i kraft af sin hellighed, lovgivning og majestæt normalt forsøge at unddrage sig kritikken. Men på denne måde vækker den en berettiget mistænksomhed mod sig selv og kan ikke gøre fordring på den ægte respekt, som fornuften alene bevilliger det, der har kunnet holde stand over for fornuftens frie og offentlige undersøgelse” (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/1787], Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998, s. 7 [A XI]). Alle oversættelser i artiklen er mine egne.

spektiv er sandheden i høj grad utvetydig, men for mennesket er sandhed altid en erfaret sandhed og derfor indlejret i en eksistentiel kontekst, der gør den tvetydig.

Kierkegaards dialektik udspiller sig gennem de mange figurer, pseudonymer og stemninger, der gennemstrømmer forfatterskabet. Som sin yndlingsfilosof Sokrates udvikler Kierkegaard sin tænkning gennem vedvarende dialoger mellem forskellige eksistentielle synspunkter, der hver især insisterer på deres individualitet gennem stemninger, atmosfærer og affektive nuancer, som har mere tilfælles med poesi end traditionel filosofi. Denne affektive karakter af Kierkegaards begreber, idéer og argumenter er ikke et sekundært lag, der kan skrubes væk for at nå ind til en filosofisk eller teologisk kerne. Kierkegaards særegne sprog forsøger at udtrykke den menneskelige tankes kropslige karakter. Tænkning er konkret i den forstand, at den er vokset sammen med (lat. *con-crescere*) og derfor uadskillelig fra vores erfaring, der altid er sanseligt forankret i tid og rum.⁴ Kierkegaards arbejde med refleksionens individuelle og lunefulde karakter er et afgørende aspekt af hans eksistentielle transformation af den teologiske og filosofiske tradition, som han er formet af. Man kan argumentere for, at Kierkegaards mest original bidrag til den vestlige intellektuelle tradition er at finde i netop denne eksistentielle transformation. Adornos ord fra 1933 forekommer stadig rammende i dag: ”Af alle Kierkegaards begreber er hans eksistensbegreb for tiden det mest effektive [...] Kierkegaards søgen efter sandhed er mest overbevisende, når den – uden dogmatiske teser og spekulative antiteser – er orienteret mod tilværelsen [*Dasein*] som omkredsen af hans filosofiske erfaring, dvs. når den er rettet mod den individuelle eksistens [*einzel menschliche Existenz*]”.⁵

4 Kierkegaard gør selv opmærksom på dette afgørende aspekt af sin tænkning i en fodnote i introduktionen til *Begrebet Angest*: ”At ogsaa Videnskaben ligesaa fuldt som Poesie og Kunst forudsætter Stemning baade hos den Producerende og den Reciperende, at en Feil i Modulationen er ligesaa forstyrrende som en Feil i Tankens Udvikling, har man aldeles glemt i vor Tid, hvor man aldeles har glemt Inderligheden og Tilegnelsens Bestemmelse af Glæde over al den Herlighed, man meente at eie, eller har i Begjerlighed renonceret paa den ligesom Hunden, der foretrak Skyggen. Dog enhver Feil føder sin egen Fjende. Tænkningens Feil har Dialektiken uden for sig, Stemningens Udebliven eller Forfalskning har det Comiske udenfor sig som Fjende” (Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest* [1844], Søren Kierkegaards Skrifter, bind 4, København: Gad 1997, s. 322).

5 Adorno, Theodor W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Gesammelte Schriften, Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, s. 99; se også Michael Theunissen, ”Das Menschenbild in der Krankheit zum Tode”, *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, red. M. Theunissen og W. Greve, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, s. 497.

Tænkning for Kierkegaard er altså altid kropslig og som sådan gennemstrømmet af sanselige modulationer, følelser og eksistentielle bekymringer. Vores individuelle følelser, behov, begær, håb og skuffelser påvirker og bestemmer til tider vores refleksive forsøg på at forstå os selv, andre mennesker og den verden, som vi lever i. Kierkegaards eksistentielle transformation af den vesterlandske filosofi og teologi består grundlæggende i et forsøg på at vise individets forklaringsmæssige forrang. Forståelsen af det enkelte menneske er tænkningens formål, og derfor er for Kierkegaard den individuelle undtagelse ikke blot undtagelsen, der bekræfter reglen, men undtagelsen, der kræver, at vi gentænker vores forståelse af de regler, begreber, kategorier og årsagssammenhænge, som vi forsøger at forstå mennesket med. Det drejer sig for Kierkegaard ikke om et transcendentalt ego eller et minimalt selv, som vi finder hos Husserl og i aktuel fænomenologi,⁶ men om et individuelt selv med alle de ejendommeligheder, der følger med den menneskelige individualitet. Hvor subjektivitet i den transcendentale fænomenologi betegner den menneskelige erfarings objektive strukturer, er subjektivitet for Kierkegaard snarere et spørgsmål om menneskelig selverfaring. Kierkegaards fænomenologi er rettet mod det enkelte menneskes subjektive erfaring af at eksistere som et individuelt selv i betydningen af at være afgørende forskellig fra andre mennesker. Hvad et menneske føler og tænker, og hvordan mennesket tilegner sig og lever med sine følelser og tanker, er det teoretiske omdrejningspunkt for Kierkegaards eksistentielle tænkning. Jeg vil desuden mene, at man kan karakterisere Kierkegaards tænkning som en eksistentiel etik, fordi hans eksistentielle analyser gennem forfatterskabet hele tiden er orienteret mod at besvare det spørgsmål, der har været etikens grundlæggende spørgsmål siden den første bog i Aristoteles' *Den Nikomacheiske Etik*, nemlig hvordan vi skal leve med andre mennesker i en fælles verden. Det særligt eksistentielle træk ved Kierkegaards etik består i hans insisteren på, at etik og subjektivitet er uadskillelige.

Det er netop dette forhold mellem subjektivitet og etik, der udgør kernen i mit forsøg på at videreudvikle Kierkegaards eksistentielle etik i en aktuel kontekst. Eksistentiel etik forsøger at vise, at jeg hverken kan bedrive etik uden at inddrage menneskelig subjektivitet eller gøre mig håb om at forstå den menneskelige subjektivitet uden etiske overvejelser. Normer og værdier er en integreret del af den menneskelige erfaring, og vores selverfaring er etisk konstitueret i en sådan grad, at jeg ikke kan forstå mig selv uden at undersøge mit forhold til andre mennesker. På samme måde

6 F.eks. Dan Zahavi, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA: The MIT Press 2005.

risikerer etik uden subjektivitet at blive et sekundært tillæg til en ”værdi-neutral” naturvidenskabelig eller filosofisk undersøgelse af mennesket. Ved at tage subjektivitet seriøst bliver det tydeligt, at normer og værdier ikke er sekundære i forhold til empiriske fakta, rationalitet eller før-refleksive fænomenologiske strukturer, men uløseligt forbundet med disse erkendelsesformer. Det betyder på den anden side, at etik er en nødvendig del af en videnskabelig undersøgelse af mennesket og i særdeleshed menneskelig lidelse.

Artiklen falder i tre dele, der analyserer tre afgørende dimensioner af menneskelig lidelse: erfaring (fænomenologi), forståelse (ontologi) og handling (etik). Jeg begynder med den menneskelige erfaring af lidelse. Lidelsens fænomenologi forsøger at indkredse og afklare lidelsens erfaringsmæssige karakter: Hvordan jeg erfarer lidelse, og hvordan lidelse bestemmer min erfaring af mig selv, verden og andre mennesker. Undersøgelsens andet skridt er en refleksion over vores forsøg på at forstå vores erfaring af lidelse. Selv den såkaldt umiddelbare eller prærefleksive erfaring af lidelse er gennemsyret af de værdier og normer, som udgør den normative forståelseshorisont for vores liv. Vi lever i en udpræget videnskabelig tidsalder, og vores forståelse af lidelse er derfor på afgørende måde bestemt af mere eller mindre eksplicite empiriske og rationelle normer for forståelse. I tredje og sidste afsnit vil jeg så se på de etiske aspekter af lidelse. Hvad skal jeg gøre med lidelse, og hvordan skal jeg forholde mig til min egen og andre menneskers lidelse? Det er særligt her, at forbindelsen mellem lidelse og håb bliver væsentlig og kan afsløre uopdyrkede teologiske ressourcer til en forståelse af vores sekulære erfaring af lidelse.

Jeg vil i undersøgelsen drage på forskellige tænkere, men særligt tre er afgørende for mit arbejde: Immanuel Kant, Søren Kierkegaard og Paul Ricœur. Kierkegaard danner som allerede nævnt det naturlige udgangspunkt i kraft af sit fænomenologiske arbejde med lidelsens eksistentielle hemmelighed. Min erfaring af lidelse er en hemmelighed i den forstand, at jeg bliver mig selv gennem en lidelse, som jeg ikke kan forstå og derfor heller ikke kan kommunikere utvetydigt eller ligefremt til et andet menneske. Lidelsens subjektive betydning er uomgængelig, men samtidig er en fænomenologisk undersøgelse af lidelse altid ontologisk bestemt. For en undersøgelse af de ontologiske aspekter af lidelse vender jeg tilbage til Kants forsøg på at optegne grænserne for en videnskabelig gyldig ontologi. Kants ontologi er særdeles attraktiv for en forståelse af lidelse, eftersom den i sit arbejde med grænsen for vores videnskabelige forståelse viser både styrker og svagheder ved en videnskabelig forståelsesramme for vores erfaring af lidelse. Ricœurs hermeneutiske fænomenologi kan forstås som en kombination og videreudvikling af henholdsvis den fænomenologi-

ske og ontologiske tilgang til den menneskelige erfaring og er derfor særdeles velegnet til en udforskning af lidelsens betydninger. Etik spiller en central rolle i alle tre forfatterskaber. Deres undersøgelser af henholdsvis menneskets erfaring og erkendelse er til stadighed bestemt af deres forsøg på at forstå menneskets frihed og ansvar. Desuden er det kendetegnende for de tre tænkere, at de gentænker kristne fortolkninger af mennesket og verden på oplysningstidens sekulære præmisser.

Lidelsens hemmelighed

At lide er en erfaring, som alle mennesker gennemgår. Vi kender alle til lidelse, og alligevel kan det ene menneske ikke påtage sig det andet menneskes lidelse. Vi kan være medlidende, forstående, medfølede, afhjælpende, men vi kan ikke fritage det andet menneske fra lidelse ved at påtage os og gennemgå denne person lidelse. Følelsen af hjælpeløshed er en udfordring, som den, der elsker et lidende menneske, kæmper med dagligt. Denne følelse skyldes ikke alene, at vi ikke kan afhjælpe den elskedes lidelse, men også at vi ikke kan forstå den lidelse, som hun gennemgår. Vi kan forestille os det andet menneskes lidelse, og vi kan lide ved vores forestillinger om den andens lidelse, men vi kan ikke *erfare* et andet menneskes lidelse. At erfare lidelse betyder i den oprindelige tyske betydning af ordet "at gennemgå" lidelse, og alene det lidende menneske går igennem sin lidelse. Vores forestilling om lidelse "mangler Noget", som Kierkegaard skriver i *Indøvelse i Christendom*. Forestillingen om lidelse mangler "Virkelighedens Lidelse eller Lidelsens Virkelighed".⁷ Der er noget ved lidelsens virkelighed, der undslipper vores forsøg på at forestille, begribe og gengive denne lidelse, og overraskende nok forklarer Kierkegaard, at det skyldes, at den konkrete lidelse er sammensat af virkelighedens besværligheder og ufuldkommenheder:

Indbildningskraften er nemlig i sig selv fuldkomnere end Virkelighedens Lidelse, er, tidløst bestemt, ude over Virkelighedens Lidelse, den kan ypperligt gengive Fuldkommenheden, den har alle de prægtige Farver til at skildre denne; men derimod Lidelse kan Indbildningskraften ikke gengive uden i en fuldkommengjort (idealiseret), det er, formildet, fortonet, forkortet Gjengivelse. Thi Indbildnings-Billedet eller det Billede, som Indbildningskraften gengiver eller fastholder, er dog i een Forstand Uvirkelighed, det

⁷ Søren Kierkegaard, *Indøvelse i Christendom* [1851], Søren Kierkegaards Skrifter, bind 12. København: Gad 2007, s. 188.

mangler Tidens og Timelighedens og Jordelivets Virkelighed i Henseende til Besværligheder og Lidelser.⁸

Hver gang vi forsøger at gengive lidelse, pynter vi altså på erfaringen af lidelse. Det er åbenlyst ved det andet menneskes lidelse, men det gør sig også gældende ved vores egen lidelse. Det er ikke kun vanskeligt at kommunikere lidelse til et andet menneske eller forstå et andet menneskes lidelse. Det er også vanskeligt at beskrive, forklare og gøre erfaringen af vores egen lidelse forståelig for os selv.

Det er bemærkelsesværdigt, at det ofte er digtere og ikke filosoffer, psykologer eller teologer, der er opmærksomme på denne lidelsens ubeskrivelighed. Hvor filosoffer, psykologer og teologer arbejder på at finde lidelsens (og mere generelt erfaringens) rationelle, biologiske eller religiøse struktur og mening, er digtere mere tilbøjelige til at acceptere lidelsens ubeskrivelighed. Kierkegaards italienske åndsfælle og samtidige digterfilosof, Giacomo Leopardi, deler Kierkegaards forståelse af lidelse som et ordløst og ubegribeligt omdrejningspunkt for den menneskelige erfaring. Han skriver:

Det er almenkendt, at den store smerte (som enhver stor lidenskab) ikke har et ydre sprog. Jeg vil tilføje, at den end ikke har et indre sprog. Et menneske i stor smerte er derfor ikke i stand til at afgrænse eller bestemme sig for en idé eller en følelse, der svarer til sin lidenskabs genstand. Han kan ikke finde en idé eller følelse, som han kan udtrykke for sig selv, og omkring hvilken han kan dreje og træne tanken i sin smerte. Han sanser tusind følelser og ser tusind forvirrede idéer på samme tid, eller han føler og ser snarere intet andet end én følelse, én umådelig idé, hvori hans evne til at sanse og tænke er opslugt uden magt til at omfavne dem allesammen eller opdele og bestemme nogle af dem.⁹

Begreber, kategorier og ord synes ikke at kunne rumme lidelse, om end vores erfaring af lidelse er bestemt af de begreber, kategorier og ord, der orienterer vores forståelse af verden. Som allerede nævnt er selv den umiddelbare eller prærefleksive lidelse formet af vores forståelse af verden. Og alligevel forstyrrer lidelse denne forståelse ved sin uforståelighed. Der er en overflod af betydning i erfaringen af lidelse, der underminerer vores begrebslige forsøg på at forstå lidelse. Vi kan naturligvis blive bedre til at forstå vores egen og andre menneskers lidelse ved indlevelse og refleksion,

⁸ Sst.

⁹ Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri, tome II* [1817-1832], Opere, red. Francesco Flore, Milano: Arnoldo Mondadori Editore 1973, s. 1231 (nr. 4418-4419).

men lidelse forbliver en erfaring, der påvirker og mærker det enkelte menneske på måder, der undslipper vores forståelse. Det betyder, at lidelse er en hemmelighed såvel for den, der lider, som for den, der forsøger at forstå og hjælpe den lidende.

Lidelsens hemmelighed består i, at lidelse er endogen. Den påvirker den lidendes erfaring af sig selv. Som det græske ord *ενδογενής* henviser det danske ord ”hemmelig” til det hjemlige, til det, der foregår med én selv, og med det, man kender.¹⁰ Lidelse er altid min lidelse. Jeg erfarer mig selv igennem lidelsen, og et afgørende aspekt af Kierkegaards forståelse af mennesket er netop, at jeg kun kan blive mig selv gennem min erfaring af lidelse. Jeg er ikke umiddelbart den, jeg er, eller sagt på en anden måde der findes ikke en eksistentiel kerne eller et minimalt selv,¹¹ der kan fungere som et anker for min selvforståelse. Det betyder ikke, at jeg ikke er nogen, eller at der ikke findes et selv. Fænomenologien lærer os, at erfaring altid er selverfaring. Bevidsthedens intentionelle struktur betyder, at jeg erfarer mig selv i min erfaring af verden, men en hermeneutisk kritik af fænomenologiens transcendentale ambitioner er netop rettet mod forsøget på at grunde vores selvforståelse i umiddelbar selverfaring. Vores umiddelbare selverfaring udgør ikke et stabilt fundament for vores forsøg på at forstå os selv. Jeg er mere kompleks end min erfaring af mig selv, eller med Ricœurs fyndige udtryk: ”at sige selv er ikke det samme som at sige mig”.¹² Min erfaring af mig selv er ikke en simpel konstatering, men mangfoldig, tvetydig, utilregnelig, uigennemskuelig og ikke mindst under konstant forandring. Min identitet er med andre ord skrøbelig, og selvforståelse er den eksistentielle opgave vedvarende at tilegne sig selv. Som Ricœur skriver andetsteds i forbindelse med Freuds epokegørende forståelse af det menneskelige selv som en grundlæggende konfliktuel størrelse: ”Tilegnelse betyder, at ’glemslen’ er udgangspositionen for refleksion. Jeg er fortabt, ’vildfaren’ mellem objekter og adskilt fra mit eksistenscentrum, ligesom jeg er adskilt fra andre og er alles fjende. Hemmeligheden bag den ’diaspora’, denne adskilthed, er, at jeg ikke umiddelbart er det, som jeg er”.¹³

10 Hubert Tellenbach, *Melancholie. Zur Problemgeschichte, Typologie, Pathogenese und Klinik*, Berlin: Springer Verlag 1961, s. 16-43.

11 Fx Dan Zahavi, ”From No Ego to Pure Ego to Personal Ego”, *The Husserlian Mind*, red. Hanne Jacobs, London: Routledge 2020, s. 269-279.

12 Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Édition de Seuil 1990, s. 212.

13 Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Édition de Seuil 1965, s. 53.

Det er denne eksistenshemmelighed, som Kierkegaard en generation før Freud finder udtrykt i den erfaring, at menneskelig identitet ikke blot er en erfaring eller en konstatering, men en opgave. Jeg er ikke umiddelbart mig selv, men jeg skal blive mig selv. Dette er den berømte kierkegaardske ”Vorden”, som han beskriver bl.a. i *Sygdommen til Døden*:

Vorder derimod Selvet ikke sig selv, saa er det fortvivlet, enten det veed af det eller ikke. Dog er et Selv i ethvert Øieblik, det er til, i Vorden, thi Selvet $\kappa\alpha\tau\alpha$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\upsilon\nu$ er ikke virkeligt til, er blot Det, der skal blive til. Forsaavidt da Selvet ikke vorder sig selv, er det ikke sig selv; men det ikke at være sig selv er just Fortvivlelse.¹⁴

Fortvivlelse er for Kierkegaard den mest skadelige form for menneskelig lidelse. Den er en synd, idet vi for Gud ikke vil være det menneske, som vi er skabt til at være, enten fordi vi ikke vil være os selv, eller fordi vi gerne vil være et andet selv end det selv, som vi er.¹⁵ Jeg vender tilbage til dette eksplicit teologiske aspekt af lidelse i det sidste afsnit. Her handler det om at bestemme lidelsens hemmelighed, som ifølge Kierkegaard har sin rod i den menneskelige identitets erfaringsmæssige skrøbelighed. Fortvivlelse er lidelsens yderste punkt, men i forsøget på at tilegne os vores selv – at blive den, som vi er – kæmper vi også med andre former for lidelse.

Depression – eller for Kierkegaard tungsind – og angst er måske de mest hyppige former for lidelse, som vi møder i vores selverfaring, og af disse to er angsten for Kierkegaard den mest grundlæggende, eftersom angst er forbundet med vores erfaring af frihed. Ettore Rocca kalder ram-mende angsten for ”frihedens skygge”,¹⁶ mens Arne Grøn forbinder angsten hos Kierkegaard med vores skrøbelige identitet.¹⁷ I begge tilfælde gør det sig gældende, at angsten er en lidelse, som vi ikke kan undslippe eller blive fri af. Vi hverken kan eller skal blive af med angsten, fordi det er en lidelse, hvorigennem vi ikke blot får givet muligheden for at blive os selv, men også får pålagt et ansvar for vores egen identitet: ”Selvet er frihed. Men Frihed er det Dialektiske i Bestemmelserne Mulighed og Nødvendig-

14 Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* [1849], Søren Kierkegaards Skrifter, bind 11, København: Gad 2006, s. 146. En grundig og original filosofisk gennemgang af dette subjektivitetsteoretiske udgangspunkt for Kierkegaards forfatterskab er at finde hos Arne Grøn, og særligt i hans hovedværk *Subjektivitet og negativitet. Kierkegaard* (København: Gyldendal 1997, især s. 13-50). For en banebrydende gennemgang af forholdet mellem henholdsvis Kierkegaards og Freuds konfliktuelle forståelse af det menneskelige selv, se Kresten Nordentoft, *Kierkegaards Psykologi*, København: G.E.C. Gad 1972, især s. 159-263.

15 Sst., s. 191.

16 Ettore Rocca, *Kierkegaard*, København: Gyldendal 2016, s. 171-172.

17 Arne Grøn, *Begrebet Angst hos Søren Kierkegaard*, København: Gyldendal 1994, s. 21.

hed”.¹⁸ Fordi selvet er frihed, er friheden ikke et valg. Vi *skal* leve frit. Friheden er dog ikke ligetil. Den er tvetydig og derfor angstfuld. Vores frihed er ikke fri eller ubegrænset. Ligesom vores identitet ikke blot er, hvad vi umiddelbart er, så viser angsten, at vi heller ikke blot er, hvem vi vil være. Vores frihed er bundet eller en ”hildet Frihed”,¹⁹ som Kierkegaard kalder det, og vi lider i angsten under samspillet – eller dialektikken – mellem mulighed og nødvendighed i vores forsøg på at blive os selv.

Hvis vi vender tilbage til lidelsens hemmelighed, så kan vi nu bestemme denne hemmelighed som den angstfulde erfaring af frihedens tvetydighed i form af frihedens intimitet og fremmedgørelse. Jeg er frihed, men jeg kan tabe min frihed og dermed tabe mig selv. Det er derfor min opgave at blive fri. Det vil sige, at friheden både er noget, jeg er, og en fordring, som jeg bestandigt arbejder med. Lidelsens hemmelighed består i, at jeg i erfaringen af lidelse opdager min eksistentielle skrøbelighed. Jeg er ikke mig selv i lidelse. Jeg skal derfor arbejde mig fri af lidelse for at blive mig selv. Denne fremmedgørende erfaring af lidelse er dog samtidig en erfaring af intimitet. Jeg mærker mig selv i lidelse. Lidelse er noget, der sker med mig, og er i den forstand en passivitet. Men jeg forholder mig altid til min lidelse og til mig selv i lidelse, og i dette selvforhold opdager jeg mig selv som handlende i min lidelse. Frihedens fordring kommer fra mig selv. Jeg opdager mig som fri i lidelsens ufrihed, idet jeg forholder mig til min egen magtesløshed. Lidelsens selvforhold betyder, at jeg er fri, også selvom min frihed i lidelsen viser sig at være anderledes, end jeg forestillede mig, og jeg derfor ikke kan være den, som jeg umiddelbart gerne vil være. Menneskelig lidelse er tvetydig eller – med Kierkegaards ord – ”en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie”.²⁰

Lidelsens forklaring

Lidelse er altså en selverfaring, der i sidste ende er uløseligt forbundet med et ønske og en fordring om frihed. Men for at finde ud af, hvordan vi kan og skal blive fri i og gennem vores lidelse, bliver vi nødt til at prøve at forstå, hvorfor vi lider. At forklare lidelsens hemmelighed, at finde dens årsag, har været et ledende motiv i videnskabernes udvikling siden antik-

18 Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, s. 145.

19 Kierkegaard, *Begrebet Angest*, s. 354.

20 Sst., 348; for perspektivrige undersøgelser af forholdet mellem intimitet og fremmedgørelse i vores erfaring af lidelse, se Aldo Masullo, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Genova: Casa Editrice Marietti 1990; Aldo Masullo, *Paticità e indifferenza*, Genova: Il Nuovo Melangolo 2003; Viktor von Weizsäcker, *Pathosophie* [1956], Gesammelte Schriften, Band 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2005.

ken. Særligt i oplysningstiden bliver man opmærksom på forståelsens frigørende potentiale, og det er ikke et tilfælde, at psykiatriens fødsel falder sammen med denne tids reformering af den vesterlandske kultur. I årene op til og omkring begyndelsen til det nittende århundrede finder vi de første systematiske forsøg på at forstå og dermed hjælpe sindslidende mennesker i stedet for at straffe dem, gemme dem væk i lukkede asyler eller lænke dem til kælderemure i hjemmet. Det er dog ikke alene en forbedring af de sindslidendes vilkår, men et ønske om at afhjælpe menneskelig lidelse generelt, der er et bærende formål for oplysningstidens reformiver. Man bliver i stigende grad opmærksom på, at en betydelig del af menneskelig lidelse skyldes social ulighed, undertrykkelse og mangel på uddannelse, og den grundlæggende årsag til menneskelig lidelse bliver forklaret som den ufrihed, som disse onder fastholder mennesker i. Det enkelte menneskes frigørelse bliver et afgørende formål for videnskab, uddannelse og de gryende demokratiske tiltag, og netop forsøget på at forklare og skabe rum for individuel selvbestemmelse i en fysisk og socialt bestemt verden er en afgørende filosofisk ambition i oplysningstiden. Som vi har set, mener også Kierkegaard, at lidelse er forbundet med en fordring om frihed og selvforståelse, og hans forståelse af frihed som individuel selvbestemmelse eller autonomi – hvad han kalder ”den sande positive Frihed”²¹ – har sin rod i oplysningstiden.

Det bliver tydeligt, hvis man ser nærmere på et af oplysningstidens mest indflydelsesrige skrifter, nemlig Immanuel Kants korte artikel fra 1784 ”Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?”. Her bestemmer Kant oplysning som menneskets frigørelse fra sin selvpålagte umyndighed. Med Kants nu berømte ord: ”Sapere aude! Hav mod til at anvende din egen forstand! Det er også oplysningens valgsprog”.²² Frihedens selvarbejde er for Kant forbundet med menneskets værdighed. Alene ved selv at anerkende vores autonomi og påtage os frihedens fordring kan vi gøre os håb om at arbejde os ud af lidelse. Kant fremhæver denne frihedens fordring i artiklens afsluttende sætning:

Når nu naturen under denne hårde skal har udviklet det kim,
for hvilken hun har den sarteste omsorg, nemlig hangen og
kaldet til *fri tænkning*, så virker dette gradvist tilbage på folkets

21 Søren Kierkegaard, *Enten-Eller, Anden Del* [1843]. Søren Kierkegaards Skrifter, bind 3, København: Gad 1997, s. 169; for en grundig filosofisk gennemgang af oplysningens arv i Kierkegaards frihedsbegreb, se Arne Grøn, ”Frihed i religionsfilosofisk perspektiv” [1989], *Arne Grøn: Filosofiske Essays*, red. Bjarke Mørkøre Stigel Hansen, Mads Peter Karlsen og René Rosfort, København: Eksistensen 2019, s. 119-139.

22 Immanuel Kant, ”Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” [1784], *Akademie Textausgabe, Band VIII*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1912, s. 35-42 [s. 35].

tænkemåde (hvorved det bliver mere og mere egnet til at *handle frit*) og endelig sågar også på regeringens principper, som selv finder det gavnligt at behandle mennesket, der nu engang er *mere end en maskine*, efter sin værdighed.²³

Der er flere aspekter af denne sætning, som er værd at se nærmere på, da den dels udtrykker grundlæggende dimensioner af Kants kritiske filosofi i komprimeret form og dels har haft betydning for arbejdet med menneskelig lidelse i de sidste to århundreder. Først og fremmest er det påfaldende, at Kant tilskriver naturen intentionalitet. Naturen har omsorg for mennesket og dets bestræbelser på at virkeliggøre sin frihed. Kant er en videnskabsorienteret filosof, og store dele af hans værk er dedikeret til at forklare den ”uoverskuelige kløft”²⁴ mellem naturens anonyme årsagssammenhænge og menneskelig frihed. I sin tredje kritik fra 1790, *Kritik af Dømmekraften*, forsøger han at bygge en eksistentiel bro over denne kløft. For selvom den sanselige natur og den ikke-sanselige menneskelige frihed synes at tilhøre ”forskellige verdener, hvor den første ikke kan have nogen indflydelse på den anden, så skal den ene dog have en indflydelse på den anden”,²⁵ hvis mennesket skal have mulighed for at leve et meningsfuldt liv. Kant arbejder i dette sene skrift ihærdigt på at give sin filosofi en sammenhængskraft, som kan holde sammen på de to tidligere kritikkers adskillelse af natur og frihed, og han finder denne i dømmekraftens naturteleologiske refleksioner. Naturen har en dybere mening, og alle naturskabningerne har en formålsbestemthed i en ”uroprindelse [*Urstamm*] (som vi ikke længere kender)”.²⁶ Vi kan ikke videnskabeligt afdække denne naturens grundlæggende intentionalitet, men gennem indbildningskraftens frie spil²⁷ er det muligt at forestille os naturen og vores eget liv i naturen som meningsfuldt:

Som det eneste væsen på jorden, der har forstand og dermed en evne til at sætte vilkårlige formål for sig selv, er han utvivlsomt den berettigede herre over naturen, og når man anser naturen som et teleologisk system, er menneskets bestemmelse naturens endemål. Dette er dog betinget af, at han forstår og har vilje til at give sig selv og naturen en formålsrelation, som er uafhængig af naturen og selvtilstrækkelig, og som sådan

23 Sst., s. 41-42.

24 Immanuel Kant, *Kritik der Urtheilkraft* [1790], Akademie Textausgabe, Band V, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1908, s. 175.

25 Sst., s. 176.

26 Sst., s. 420.

27 Sst., s. 259-260.

fungerer som et endemål, der på ingen måde må søges i naturen.²⁸

Kants indbildningskraft er her præget af en antropocentrisk fordom, hvis bioetiske og miljømæssige problemer vi er blevet mere bevidste om i dag, men som alligevel stadig styrer mange, hvis ikke de fleste menneskers liv. Vi har stadig ufattelig svært ved at komme ud over vores menneskelige forståelse af naturen, selvom videnskaben siden Kant har vist, at der er mere både over og under himlen end menneskelige behov.

Hvis vi vender tilbage til oplysningsartiklen, så giver Kants naturteleologiske vision en ontologisk forankring til hans fordring om at respektere menneskets værdighed. Vi er ikke maskiner, som han skriver med en slet skjult henvisning til datidens udprægede mekanistiske menneskesyn,²⁹ men væsner, hvis værdighed består i vores evne til at tænke frit og dermed forstå os selv som uafhængige af den natur, som vi er bestemt af. Kant dedikerer som sagt sine to første kritikker til at afklare konflikten mellem naturbestemmelse og frihed i den menneskelige selvforståelse. Og på trods af hans eget forsøg på at løse denne konflikt med indbildningskraftens frie spil i sin tredje kritik, så er den kantianske arv, som vi kæmper med i vores forsøg på at forstå lidelsens betydninger i dag, de to første kritikkers ”uoverskuelige kløft” mellem natur og frihed. Hvor Kants sene naturspekulationer måske ikke har meget at lære os i dag, så er der stadig rige perspektiver at hente i hans videnskabsteoretiske og etiske undersøgelser af sansningens erfaringsmæssige prioritet og menneskets sanseløse frihed. Kernen i hans filosofiske projekt er den berømte – og berygtede – distinktion mellem ”tingene i sig selv” og ”tingene for os”, som leder ham til at insistere på en empirisk realisme forankret i en transcendental idealisme. Der er mange måder at læse Kants transcendentale idealisme på,³⁰ men der er bred enighed om, at Kant i alle sine naturspekulationer og etiske overvejelser forbliver tro mod sit empiriske udgangspunkt, nemlig at ”bevidstheden om min egen eksistens er samtidig en umiddelbar bevidsthed om andre ting uden for mig”.³¹

28 Sst., s. 431.

29 Kant henviser sandsynligvis til Julian Offray La Mettries *L'Homme machine* fra 1747.

30 For en grundig diskussion af denne debat fra et overvejende anglofont perspektiv, se Nicholas F. Stang, ”Kant’s Transcendental Idealism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta. 2021.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/kant-transcendental-idealism/> (besøgt 24.05.2022)

31 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 322 [B276].

Kant åbner sin første kritik med en analyse af den menneskelige forståelses empiriske udgangspunkt i form af tid og rum, og han vedbliver med at forankre sin filosofi i denne sanselighedens ontologi. For at forstå os selv og vores lidelse må vi forstå den sanselige verden, som vi er en del af. Det, jeg kan sanse, har en ontologisk forrang i min forståelse af verden og af mig selv, fordi jeg umiddelbart – og ofte på trods af min selverfaring – bestemmes af min egen og verdens biofysiske natur. Denne empiriske realisme er med natur- og sundhedsvidenskabernes fremdrift siden Kant – og særligt siden Darwin – blevet det naturlige grundlag for vores forsøg på at forstå menneskelig lidelse. Vi forsøger først og fremmest at forstå lidelse ved hjælp af videnskabelige metoder, og denne naturalistiske tilgang til lidelse har afhjulpet mange former for menneskelige lidelse over de sidste hundrede år. Samtidig er vi gradvist blevet mere bevidste om, at menneskets værdighed er på spil i lidelse, og vi forsøger derfor at finde plads til etiske perspektiver på lidelse i vores naturalistiske verdensopfattelse. Her har Kants moralfilosofi spillet en afgørende rolle for den vestlige kultur med sin kategoriske insisteren på, at vores værdighed består i, at ”du altid behandler menneskeheden, såvel i din egen person som i enhver andens person, som mål, aldrig blot som middel”.³²

Lidelse kan ikke udelukkende forstås som et middel til noget andet. Lidelse kan naturligvis være et middel til noget andet, men lidelse er altid personlig og er derfor altid mere end et middel til noget andet. Lidelse besidder en autonomi, som rækker ud over sanselighedens ontologi og derfor også ud over vores videnskabelige forsøg på at forstå lidelse. Det er her, at Kants transcendentale idealisme åbner for et betydningsfelt, der uden at forsmå eller forsømme lidelsens umiddelbare sanselighed lader andre betydninger komme til syne. Den simple og alligevel yderst komplekse funktion af Kants transcendentale idealisme består i at vise nødvendigheden og på samme tid skrøbeligheden af det sanselige udgangspunkt for vores erkendelse. Tid og rum er ikke absolutte ontologiske størrelser, men de er specifikt menneskelige forudsætninger for vores videnskabelige erkendelse af verden. Den menneskelige frihed peger for Kant på et betydningsfelt, der problematiserer vores forståelses sanselige fundament og som sådan den menneskelighed, som vi kan undersøge og forstå på baggrund af den menneskelige erkendelses empiriske anskuelsesformer. Kant skriver: ”Den menneskelige frihed er den største anstødssten for alle empi-

32 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1903, s. 429.

riste, men samtidig også nøglen til de mest ophøjede praktiske grundsætninger for alle kritiske moralister, der derigennem indser, at de nødvendigvis må gå rationelt frem”.³³ Vi kan kalde dette håbets betydningsfelt.

Lidelsens håb

Emmanuel Levinas skriver i en forelæsningsrække om Gud, døden og tiden fra midten af 1970'erne: ”Efter Kant er filosofien endelighed uden uendelighed.”³⁴ Levinas kritiserer – ligesom Ernest Cassirer før ham – Martin Heideggers læsning af Kant for at reducere Kants kritiske filosofi til en endelighedsfilosofi.³⁵ Hvis Heidegger havde inddraget Kants praktiske arbejde med frihedens rolle og betydning i menneskets sanseligt bundede naturforståelse, ville han ifølge Levinas være stødt på Kants rationelle håb, der forstyrrer endelighedens grænser. Kants rationelle håb er ikke et blindt håb, men en erkendelsesform, der frigør os fra vores menneskelige begrænsninger ved at muliggøre en væren, der ikke er bundet til vores endelige værenserkendelse:

Den afgørende pointe er her, at håbet ikke er en forventning, der henviser til noget, der skal komme. Forventning er en tilgang til noget, som kan indeholdes i en erkendelse. Her er håbet derimod en anden ting end en forudviden, noget andet end begæret om at overleve sig selv (for Kant er døden grænsen for det, som kan erkendes). Men håbet er heller ikke en subjektiv nostalgi. Det betegner et område, som er mere end den menneskelige opførsel og mindre end væren. Men man kan stille sig selv det spørgsmål: Er håbet – idet det er mere end en menneskelig opførsel og mindre end væren – ikke snarere *mere* end væren?³⁶

Kants håb er rationelt i den forstand, at det arbejder med grænsen for vores rationelle og videnskabelige forståelse. Som Levinas gør opmærksom på, er det ikke et håb, der har til hensigt at så tvivl om vores endelighed

33 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], Akademie Textausgabe, Band V. Berlin: Walter de Gruyter & Co 1908b, s. 13.

34 Emmanuel Levinas. *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris: Bernard Grasset 1993, s. 47.

35 Det drejer sig først og fremmest om Heideggers såkaldte *Kantbuch* fra 1929: Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991. Cassirer publicerede et par år efter en længere kritik af Heideggers læsning af Kant, hvor han påpegede, at Heidegger ikke anerkendte indbildningskraftens spontanitet: Ernst Cassirer, ”Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation”, *Kantstudien* 36 (1931), s. 1-26.

36 Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, s. 77.

eller pege ud over vores endelighed. Det er derimod et håb, der viser, at der er en mening på spil i endeligheden, der ikke lader sig bestemme af den videnskabelige eller pragmatiske rationalitet. Det er ikke et håb om noget på den anden side af vores tidslige og rumlige eksistens, men et håb i tid og rum på trods af vores tæknings tidslige og rumlige begrænsning.

Dette grænsearbejde er afgørende for vores forsøg på at forstå lidelsens betydninger. Lidelsens sanselige prioritet betyder, at vi skal fortsætte oplysningstidens arbejde med videnskabeligt at forstå lidelsens biologiske, sociale og politiske betydninger. Men samtidig er lidelsen forbundet med et håb, der viser en grænse i vores forståelse af lidelsens betydninger. Vores rationelle, pragmatiske og videnskabelige forsøg på at forstå lidelse er ikke tilstrækkelige til at afvikle eller lindre lidelse. Lidelsen fortsætter ufortrødent på trods af vores ihærdige og velmenende arbejde. Der er naturligvis mange årsager til dette, men hvis vi følger oplysningstidens og Kierkegaards diagnose, skal vi først og fremmest finde lidelsens rod i vores selvpålagte ufrihed.

Som vi har set, har vores arbejde med lidelse i de sidste to århundreder gradvist lempet denne ufrihed ved at udvide forståelsens grænser. En vigtig del af dette arbejde har været en sekulariseringsproces, der forsøger at rense lidelsens betydningsfelt for overtro og undertrykkende religiøse dogmer, der har fastholdt og til stadighed fastholder mennesker i ufrihed. Sekulariseringen af lidelsens betydninger er derfor en nødvendig del af vores frigørelsesproces. Et problem ved denne sekulariseringsproces er dog, at forståelsens endelige grænse er blevet konsolideret som en skranke for vores håb. Det er i denne forståelseshorisont kun muligt at lindre eller afvikle lidelse gennem pragmatiske eller videnskabelige tiltag. Dette gør sig gældende på politisk såvel som personligt plan. Et oplyst menneske håber på forståelsens betingelser. Det vil sige, at hun holder sig inden for forståelsens grænse, hvis hendes håb ikke skal forsvinde ned i uvidenhedens eller naivitetsens afgrund. Det er her, at Kants rationelle håb kan åbne for et alternativ. Som god oplysningstænkter med hang til videnskabelighed arbejder Kant for at udvide og sikre forståelsens grænse. Samtidig advarer han dog imod at lukke denne grænse, fordi ”i alle grænser er der også noget positivt [...], hvorimod skranke ikke rummer andet end negationer”.³⁷ Kants oplysningsideal er derfor mere komplekst end den oplysningsarv, som de empiriske og refleksive videnskaber arbejder med i dag. Vi skal konstant forsøge at udvide forståelsens grænser og ikke give

37 Immanuel Kant, *Prolegomena* [1783], Akademie Textausgabe, Band IV, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1903, s. 354. For en grundig og perspektivrig analyse af forholdet mellem skranke og grænse, se Giovanni Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant*, Torino: Rosenberg & Sellier 1997, s. 83-93.

køb på endelighedens prioritet, men samtidig må vi ikke gøre denne grænse til en skranke, der afviser håbets rationelle uendelighed. Det rationelle håb åbner for uendelige – eller hvad vi også kunne kalde religiøse – perspektiver på lidelsen. Som Levinas gør opmærksom på, kan vi dog heller ikke vende tilbage til en førmoderne forståelse af håbets uendelighed, som en paradisk ophævelse af endelighedens begrænsninger i en verden hinsides denne verden eller en tid efter tiden.

Det rationelle håb er som sagt ikke et blindt håb, men et oplyst håb, der konstant arbejder rationelt med lidelse på endelighedens betingelser. Det er med andre ord et eksistentielt håb, der tager udgangspunkt i det enkelte menneskes forsøg på at forstå sig selv, andre mennesker og deres fælles verden. At kalde håbet eksistentielt er egentlig en tautologi, da håb er blandt de fænomener, der adskiller eksistens fra liv. Liv er muligt uden håb, men vi kan ikke eksistere uden håb. Håbet er det, der gør livet til mere end blot det at trække vejret. Som altid har Kierkegaard blik for det rationelle paradoks, der giver livet eksistentiel mening:

Existentsen selv, det at existere, er Stræben, og er ligesaa pathetisk som comisk; pathetisk, fordi Stræben er uendelig, og rettet mod det Uendelige, er Uendeliggjørelse, hvilket er den høieste Pathos; comisk, fordi Stræben er en Selvmodsigtelse. Pathetisk seet, har et Secund uendeligt Værd, comisk seet er 10,000 Aar en Narrestreg ligesom den Dag igaar, og dog bestaaer Tiden, hvori den Existerende er, af saadanne Dele. Naar det blot enkelt og ligefrem udsiges, at 10,000 Aar er en Narrestreg, saa gaaer mangel Daare med og finder, at det er Viisdom, men glemmer det Andet, at et Secund har uendeligt Værd. Naar det hedder, at et Secund har uendeligt Værd, saa studser En og Anden, og kan bedre forstaae, at 10,000 Aar har uendeligt Værd, og dog er det ene ligesaa vanskeligt at forstaae som det andet, naar man blot giver sig Tid til at forstaae, hvad det er der skal forstaaes; eller paa en anden Maade bliver saa uendeligt greben ved Tanken om, at der ikke er Tid at give bort, ikke eet Secund, at Secundet faaer uendeligt Værd.³⁸

Det rationelle håb er et paradoks, eftersom vi er endelige væsner, der søger en uendelighed, der ikke lader sig forstå på eksistensens endelige betingelser. Og alligevel er håbet rationelt, eftersom håbet er en del af den eksistentielle stræben. Håbets meningsføgende arbejde på trods af og gennem meningsløsheden åbner for nye og frigørende betydninger af lidelse i eksistensens tvetydigheder og paradokser. Inspireret af Ricœur kunne man

38 Søren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* [1846], Søren Kierkegaards Skrifter, bind 7, København: Gad 2006, s. 90-91.

sige, at håbet åbner for tanken ved at udvide vores forståelse af det rationelle gennem en tro på en mulighed udover det, som vi begribe empirisk eller rationelt.³⁹ Der er ikke tale om en afvisning af hverken empiriske eller rationelle argumenter, men en udvidelse af vores forståelseshorisont.

Det er her, at tro bliver afgørende for lidelsens betydning. Det er ikke et tilfælde, at jeg først introducerer tro her til sidst i teksten. Det er vanskeligt at begynde med tro i dag. Vi lever som nævnt i et videnskabeligt forankret samfund, der på mange måder har etableret sig ved en nødvendig og gavnlig afgrænsning af viden fra tro. Tro er henvist til den enkeltes privatsfære, hvor religionsfrihed sikrer troens udfoldelse, uden at denne forstyrrer samfundets sekulære struktur og organisation. Tro på en uendelighed i endeligheden er med andre ord et eksistentielt anliggende, som også Kierkegaard gør os opmærksom på. Og alligevel finder tro adskillige udtryk i den sekulære samfundsstrukturens normer og værdier. Et af disse er begrebet om menneskets værdighed.

Det er her arven fra Kants praktiske filosofi gør sig gældende. Som vi kunne læse til sidst i citatet fra oplysningsartiklen i det foregående afsnit, så mener Kant, at en oplyst regering kan finde det gavnligt at behandle mennesket efter sin værdighed. Særligt i efterkrigstiden har Kants ideal været afgørende for etableringen af menneskerettigheder som et værdigrundlag for forsøget på at sikre den menneskelige værdighed i vores videnskabelige udforskning og politiske strukturering af menneskets endelige behov. Der er naturligvis mange måder at forstå menneskets værdighed på, men et grundlæggende træk ved denne værdighed er den individuelle frihed eller autonomi. I menneskerettighederne indgår denne frihed i den første paragraf som en faktuel konstatering. Vi er født frie. Alligevel bliver vi nødt til at beskytte denne frihed ved at gøre den til en rettighed, fordi den kan mistes. Man kan gå videre og spørge, hvor vi finder denne værdighed, som vi vil sikre, i det fysiske univers, som vi er en del af? Vi kan naturligvis forsøge at bejnde naturen med naturspekulationer, som Kant giver sig i kast med i den tredje kritik, og som Newton gjorde en generation tidligere og Ørsted herhjemme i Guldalderen. Men glansen synes at være gået af sådanne kosmologiske spekulationer i løbet af det tyvende århundredes videnskabelige og teknologiske udvikling, og efter verdenskrige, borgerkrige og Auschwitz vækker naturens gys ikke længere indbildningskraftens frie spil, men alene håbløshedens uudgrundelige tom-

39 Ricœurs berømte motto stammer fra konklusionen af værket *La Symbolique du mal*: ”Symbolet åbner for tanken’ [*Le symbole donne à penser*]”. Denne sætning, som betager mig, siger to ting: Symbolet giver, men det, som det giver, er noget at tænke over” (Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, Livre II, La symbolique du mal* [1960], Paris: Aubier 1988, s. 480).

hed. At forstå menneskets værdighed som et faktum eller som naturens formål er ikke blot videnskabeligt tvivlsomt, men en hån mod den lidelse, som mennesker har påført og dagligt påfører mennesker og andre levende væsner.

Og alligevel er menneskets værdighed uomgængelig i vores forsøg på at forstå lidelse, ligesom andre menneskelige fænomener, der udfordrer vores plads og tilhørsforhold i den verden, hvori vi lever, såsom kærlighed, glæde, sorg, angst, fortvivlelse, misundelse og ansvar. Det er her, at tro viser sig som en nødvendig arbejdsbetingelse for håbet i lidelsen. Tro på, at håbet er meningsfuldt på trods af endelighedens begrænsning. I vores videnskabelige, almenmenneskelige og pragmatiske forsøg på at forstå den konkrete lidelse har vi brug for en tro på, som Kierkegaard skriver, at ”den Enkelte er højere end det Almene”,⁴⁰ eller som Ricœur skriver, at ”mennesket er ja’ets glæde i endelighedens tristhed”.⁴¹ Tro på, at det er den enkelte, der er på spil i lidelse. Erfaringen og forståelsen af lidelse er i sidste ende et spørgsmål om, hvordan et menneske forholder sig til lidelse. Tro på et håb i lidelse er en afgørelse, som den enkelte alene kan træffe med sig selv. Kierkegaard fanger med sin vanlige radikalitet dette troens selvarbejde:

Troen forholder sig selvvirksom til det Usandsynlige og det Paradoxe, selvvirksom i at opdage det og hvert Øieblik fastholde det – for at kunne troe. Der hører allerede hele Uendelighedens Lidenskab og dennes Sluttethed til, for at standse ved det Usandsynlige, thi det Usandsynlige og det Paradoxe er ikke til at naae ved en Forstandens Qvantiteten af det mere og mere Vanskelige. Der hvor Forstanden fortvivler, er allerede Troen med for ret at gjøre Fortvivlelsen afgjørende, at Troens Bevægelse ikke bliver en Omsætning indenfor Forstandens pruttende Omfang.⁴²

Der er ingen fænomenologisk eller ontologisk udvej af lidelsens hemmelighed. Det er snarere vores erfaring og forklaring af lidelse, der er på spil i troen. Tro bliver på den måde en lidende handling og en handlende lidelse. Eller, sagt på en anden måde, tro bliver en måde at lide på. Lidelse påvirker os, og det er denne passivitet, der gør os lidende eller i sundhedsfagligt sprog patienter (lat. *patior*). På samme tid er lidelse altid konkret. Det er *min* lidelse, idet jeg forholder mig til min lidelse og til mig selv i

40 Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven* [1843], Søren Kierkegaards Skrifter, bind 4, København: Gad 1997, s. 162.

41 Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, Livre I, L’homme fallible* [1960], Paris: Aubier 1988, s. 156.

42 Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, s. 212-213.

lidelsen. Den lidende person eller patienten er aldrig blot et passivt objekt for sin lidelse, men altid et erfarende subjekt. At erfare lidelse er som nævnt at gennemgå lidelse, hvilket betyder, at vi i vores erfaring af lidelse gør noget med os selv og vores lidelse. Tro på et håb – en mulighed eller en mening – i lidelse ikke et valg, som vi foretager uafhængigt af lidelse, men en måde at forholde os til lidelse og til os selv i lidelse. Trosafgørelsen er derfor aldrig ren aktivitet, dvs. noget, vi vælger eller gør uafhængigt af lidelsens passivitet, men et udtryk for den dialektik eller det samspil af passivitet og aktivitet, der er på spil i lidelsen. Det betyder også, at tro ikke er vilkårlig, men bestemt af vores erfaring af og forsøg på at forstå lidelse. Som Arne Grøn skriver om troens funktion hos Kierkegaard: ”Trosafgørelsen forudsætter en bestemt forståelse, som den er afgørelse mod. Det er denne forståelse, der forhindrer, at afgørelsen bliver vilkårlig eller blind”.⁴³

Kierkegaard radikaliserer Kants forståelse af håb ved at åbne for en tro, der rækker ud over eller opbryder den blotte fornufts grænser. Som han skriver på et afgørende sted i *Sygdommen til Døden*:

Det Afgjørende er: for Gud er Alt muligt. Dette er evig sandt og altsaa sandt i ethvert Øieblik. Man siger det nok saadan til daglig Brug, og til daglig Brug siger man det saadan, men Afgjørelsen er først, naar Mennesket er bragt til det Yderste, saa der menneskelig talt ingen Mulighed er. Da gjælder det, om han vil troe, at for Gud er Alt muligt, det er, om han vil troe. Men dette er ganske Formelen for at tabe Forstanden; at troe er just at tabe Forstanden for at vinde Gud.⁴⁴

Tro på Gud er for Kierkegaard ikke irrationel, men netop en opbrydning af vores rationelle forståelses grænser for at skabe plads til håb. For tro er erfaringsbaseret forstand eller livsklogskab ikke håbets målestok. Tro er bestemt af vores erfaring af og rationelle forsøg på at forstå lidelse, og samtidig giver tro lidelsens håb en betydning, som håbet ikke finder i hverken erfaringen eller den rationelle forståelse. For Kierkegaard er lidelsens håb ikke vilkårligt. Det er et håb, der er bestemt af en kristen tro på, at livet besidder en mening på trods af lidelse. Menneskets værdighed er ikke umiddelbart givet. Vi kan ikke sanse os eller rationalisere os frem til værdighed. Værdigheden findes alene i den troens gerning, der er kærlighedens gerning. At elske det andet menneske gennem og til tider på trods af dette menneskes endelighed er at bekræfte og sikre den menneske-*lighed*, der er vores fælles værdighed. Tro er en lidenskab. Tro er vanskelig, fordi vi arbejder med lidelsens håb og håbets lidelse i tro: ”Altsaa saaledes er

⁴³ Grøn, *Subjektivitet og negativitet*, s. 359.

⁴⁴ Kierkegaard, *Sygdommen til Døden*, s. 153-154.

Frelse menneskelig talt det Umuligste af Alt; men for Gud er Alt muligt! Dette er *Troens Kamp*, der kæmper, om man saa vil, afsindigt for Mulighed. Thi Mulighed er det ene Frelsende.⁴⁵ Vores forsøg på at forstå lidelse er håbets mulighedsbetingelse. Vi skal forstå, hvorfor vi har brug for håb, og samtidig er håb nødvendigt for at se en lidelsens betydning ud over lidelsens endelige betydninger. Lidelsens håb er derfor en handling, der kræver en tro på, at kærligheden er større end både troen og håbet. Kærligheden skjuler synders mangfoldighed gennem håbet om en mening med min og andre levende væsners lidelse. Et menneskes håb kan ikke leve i sig selv, men er afhængig af kærlighed, som forbinder det håbende menneske med sine medmennesker. Kærligheden skaber en mulighed for håb i håbløsheden. Denne håbets mulighed eksisterer ikke uden kærlighed, og som Kierkegaard skriver, så er det i håbets mulighed, at vi kan skimte evigheden i vores endelige liv:

Thi den Kjerlige haaber Alt. Og det er sandt, hvad den Kjerlige siger, at der, efter hvad han kan forstaae, endnu i det sidste Øieblik er det Godes Mulighed, selv for den meest Fortabte, altsaa endnu Haab. Det er sandt og det vil være sandt for Enhver i hans Forhold til andre Mennesker, dersom han vil holde sin Indbildningskraft i Ro, uforstyrret og uomtaaget af ukjerlige Lidenskaber, med det evige Sigte paa det Eviges Gjenskin i Muligheden.⁴⁶

Eksistentiel etik er – som nævnt i begyndelsen – blandt andet kendetegnet ved forsøget på at vise etikens videnskabelige relevans. Det vil sige de normative aspekter af empiriske fakta, der ofte udelades eller overses i det videnskabelige arbejde med lidelse. Fordi vi stadig den dag i dag forsøger at værne om den menneskelige værdighed i lidelsen, anser jeg det som en af den eksistentielle etiks vigtigste opgaver at artikulere og forstå dette komplekse forhold mellem tro, håb og kærlighed i arbejdet med menneskelig lidelse. Det er heldigvis ikke et arbejde, der starter på bar bund. Vores aktuelle arbejde med menneskelig lidelse kan bygge videre på rige traditioner af religiøs, filosofisk, poetisk og videnskabelig indsigt, der strækker sig tusinder af år tilbage i tiden. For at få øje på den samtidige relevans af denne mangfoldige indsigt i menneskelig lidelse er det dog først og fremmest nødvendigt at vise, at religiøse perspektiver på menneskelivet ikke er et uddateret eller overstået kapitel i vores kulturhistorie. Vores forståelse af lidelse – ligesom af de fleste aspekter af mennesket – var indtil for blot

45 Sst., s. 154.

46 Søren Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger* [1847]. Søren Kierkegaards Skrifter, bind 9, København: Gad 1997, s. 256.

et par hundrede år siden gennemstrømmet og ofte bestemt af religiøse perspektiver, og vi risikerer at tabe en betydelig – og måske afgørende – vidensressource til arbejdet med menneskelig lidelse, hvis vi i vores videnskabelige iver diskvalificerer alle indsigter, der rummer et religiøst perspektiv.

Der er utvivlsomt aspekter af menneskelivet, hvor det er nødvendigt at arbejde med en streng adskillelse af tro og viden. Men jeg håber, at jeg på de foregående sider har formået at vise, at netop lidelse er en af de dimensioner af menneskelivet, hvor empirisk, rationel og erfaringsmæssig viden er sammenvævet med normative aspekter, hvis eksistentielle betydning ikke lader sig begribe uden en tro på en mening i det ubegribelige. Hvis vi vil finde et håb i lidelsens håbløshed, bliver vi nødt til at tro på en kærlighedens mening, der åbner ”det Eviges Gjenskin i Muligheden” på grænsen af vores forståelse.