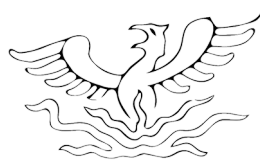


TIDSSKRIFTET FØNIX

*Angstfuld frihed: et eksistentielt perspektiv
på et aktuelt problem*

RENÉ ROSFORT
Professor, ph.d.

FØNIX ÅRG. 2026, s. 50–65



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

www.foenix1976.dk

ISSN 2446-175X

Angstfuld frihed

Et eksistentielt perspektiv på et aktuelt problem

Eksistenstænkning eller det at sige det samme om det samme

For små fire år siden udgav jeg her i *Fønix* min tiltrædelsesforelæsning som lektor i etik og religionsfilosofi ved Søren Kierkegaard Forskningscenteret på Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet om lidelsens betydninger i forhold til en eksistentiel etik mellem filosofi og teologi. Den forelæsning blev holdt den 1. oktober 2021. Jeg udgiver nu her i samme tidsskrift min tiltrædelsesforelæsning som professor i etik og religionsfilosofi på samme sted.¹ På trods af et stigende forskningspolitisk krav om innovation er der ikke sket så meget i min tænkning i årene mellem de to forelæsninger. Jeg arbejder stadig med lidelse og lidelsens betydninger og med de samme tænkere. Faktisk arbejder jeg stort set med de samme problemstillinger, de samme tænkere og de samme tekster, som jeg har gjort, siden jeg startede på Københavns Universitet som håbefuldt studerende i 1995. Jeg arbejder ikke på at finde nye perspektiver på disse tænkere og deres tekster eller nye dokumenter af eller om dem. Jeg er heller ikke synnerligt interesseret i den historiske kontekst eller intellektuelle historie, som de er indlejret i. Jeg er også kun begrænset interesseret i teksterne i sig selv, forfatterskabernes interne sammenhæng eller finmekanikken i deres argumenter. Det, der interesserer mig, er de almenmenneskelige tanker og stemninger, som jeg finder i deres skrifter. Der er dog meget af det, jeg ikke finder særligt interessant og som forekommer mere et udtryk for den tid, hvori det blev skrevet, end for de problemer, som vi har tilfælles med dem. Men hvis jeg har lært noget i de forgangne tre årtiers arbejde med de samme tekster, så er det ikke at afskrive noget for hurtigt. Noget af

¹ Jeg bearbejdede og udvidede i sin tid min tiltrædelsesforelæsning som lektor betydeligt. Jeg har besluttet at udgive denne forelæsning mere eller mindre, som den blev holdt den 10. april 2026. Jeg vil gerne beholde den glæde og taknemmelighed, de erindringer og det håb, som jeg forbinder med de ord, jeg læste højt på den pågældende dag. Jeg takker redaktørerne på *Fønix* for deres generøse imødekommenhed over for min tekst og for muligheden for at udgive forelæsningen, som den blev holdt.

det, jeg fandt ligegyldigt, forældet eller direkte tåbeligt for 30 år siden, er jeg med årene begyndt at finde mere interessant. Om det så er et udtryk for, at jeg er blevet klogere eller bare gammel, står mig uklart på nuværende tidspunkt.

De problemer, der optager mig mest i dag, er dog de samme, der fængende min interesse i gymnasiet for så mange år siden. Det er de eksistentielle spørgsmål om livets mening, der i dag synes lige så aktuelle og påtrængende, som da de blev diskuteret på gader og stræder i Athen for tusinder af år siden, i Mellemøsten, i templer, klostre og under kirkehvelvinger op igennem århundrederne, på Kastellet og på Københavns volde og i det krigshærgede Europa i første halvdel af det tyvende århundrede. Nogle af de eksistentielle tematikker, jeg arbejder mest med, er netop lidelse, tro, håb og kærlighed, som jeg også talte om i min tiltrædelsesforelæsning som lektor for 5 år siden, og som også var det, der tiltrak mig ved filosofien og teologien til at begynde med.

Jeg synes ikke at kunne komme videre end til lidelse, og til hvordan tro, håb og kærlighed kan hjælpe os til at leve et godt eller i hvert fald meningsfuldt liv med lidelse. Jeg er selvfølgelig også interesseret i viden. Jeg arbejder på en videnskabelig institution, fordi jeg er interesseret i at vide mere om universet, naturen, verden, levende væsener og ikke mindst mennesket. Mit arbejde er et vidensarbejde. Men jeg søgte i sin tid mod teologistudiet snarere end filosofistudiet, fordi det, der interesserer mig mest, er grænserne for vores viden. Det, som vi ikke kan give et fornuftigt eller videnskabeligt svar på; det, vi ikke kan dataficere, måle, veje eller finde beviser på. De sider af tilværelsen, der unddrager sig en instrumental, videnskabelig eller upersonlig rationalitet. Med andre ord de udfordringer, som vi ikke kan løse objektivt, empirisk, logisk eller rationelt, men som kræver, at vi hver især tager stilling til dem, forholder os til dem, og i vores forhold til dem, bliver nødt til at forholde os til os selv og til vores viden om dem.

Det er denne selvforståelse, der er hjertet i den eksistenstænkning, som Søren Kierkegaard introducerede verden til for snart 200 år siden. I en af sine bøger, *Christelige Taler*, fra 1848 giver Kierkegaard en af sine mange prægnante beskrivelser af denne mærkværdige omstændighed ved det at være menneske, som han har dedikeret sit forfatterskab til. Han skriver: "til Bevidsthed, personlig Bevidsthed, fordres, at jeg i min Viden tillige er vidende om mig selv og mit Forhold til min Viden".² Det er denne vidende viden eller fordoblingen af det, vi ved, der gør viden til mere end blot et

² Søren Kierkegaard, *Christelige Taler* [1848], bind 10, København: GAD 2004, s. 204.

menneskeligt tillægsinstinkt til de instinkter, vi finder hos andre dyr. Vi er ikke blot et stort pattedyr plus viden; eller rettere det er vi, men det, at vi i vores viden er vidende om os selv og vores forhold til det, vi ved, ændrer vores opførsel så drastisk, at der synes at være en verden – eller i hvert fald en bevidsthedsverden – til forskel på os og andre store menneskeaber. Vi lever ikke som andre dyr. Vi eksisterer.

Vi forholder os til vores omverden på en måde, der synes at være det modsatte af den instinktive opførsel, vi finder hos andre dyr. Hvor instinktiv opførsel i vid udstrækning står i et ligefremt forhold til fysiske livsbehov, og vi med en høj grad af sikkerhed kan forklare denne form for opførsel kausalt eller funktionelt, så er menneskelig opførsel kendetegnet ved at bryde det kausale eller funktionelle forhold til verden, hvilket dermed gør det vanskeligt at forklare eller forudsige menneskelig opførsel. Vi er det uforudsigelige dyr, hvis uforudsigelighed for det meste består i, at vi ikke rigtig synes at kunne finde ud af at leve. Vi tilfredsstilles ikke ved at tilfredsstille fysiske behov. Og vi eksisterer i kraft af denne manglende tilfredsstillelse, som vi også kan kalde forestillingen om at være andet eller mere end det, vi er. At eksistere er med andre ord at ville være andet end det, vi er; vi står ud fra det, vi er og forholder os til det, vi er, i kraft af forestillingen om det, vi ikke er. Vi er noget bestemt i kraft af at være til, at leve, men vi er ikke tilfredse med det bestemte, vi er, så vi gør os selv ubestemte ved at træde ud af os selv for at forholde os til det, vi er. Kierkegaard kalder denne form for væren ”En Mellemtilstand”. Han lader sit filosofiske pseudonym, Johannes Climacus forklare denne underlige væren i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* fra 1846: ”At eksistere (i Forstand af at være dette enkelte Menneske) er vel en Ufuldkommenhed i Sammenligning med Ideens evige Liv, men en Fuldkommenhed i Forhold til det, slet ikke at være. En saadan Mellemtilstand er omtrent det at eksistere, Noget der passer sig for et Mellemvæsen, som Mennesket er det”.³

Vi er dette bestemte, enkelte menneske, som vi er, men vi er alligevel ikke blot, hvad vi er. Vi er heller ikke ingenting. Vi er noget mellem det at være og ikke at være. Vi er ikke perfekte, men uperfekte eller ubestemte, og vores uperfekte liv er bedre end slet ikke at være. Det er vigtigt at lægge mærke til Climacus’ brug af adverbierne ”vel” og ”omtrent”. Han udtaler sig ikke kategorisk eller bestemt, men netop ubestemt i en spørgende og dialogisk form. Han bruger mange hundrede sider på at undersøge, hvad det vil sige at leve som menneske, og han kan stadig ikke sige

³ Søren Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* [1846], bind 7, København: GAD 2002, s. 301.

noget bestemt om tilværelsen eller menneskets natur. At leve som det konkrete menneske, vi er, er "vel" eller "omtrent" det at eksistere som det ubestemte, vi er mellem perfektion og intethed. Han lægger op til, at vi efterprøver hans udsagn på os selv. Stemmer det overens med vores egen erfaring? Forholder det sig også sådan for os som for Climacus? Jeg synes, at det passer meget godt. Jeg lever, men livet er aldrig helt, som det kunne være. Det er denne mulighed for at leve anderledes, en grundlæggende erfaring af utilfredshed eller følelse af ikke at være det, som vi kunne være, der er omdrejningspunktet for Kierkegaards arbejde med den menneskelige eksistens.

Den lidelse, som jeg arbejder med, udspringer af denne grundlæggende utilfredshed, af denne mulighed for at være noget andet, end det jeg er. Kierkegaard kalder erfaringen af denne utilfredshed angst. Angst er en iboende uro, der løber igennem vores erfaring af verden, os selv og andre mennesker, og som vi ikke kan eller skal blive af med. Som Kierkegaard skriver i en berømt passage i *Sygdommen til Døden* fra 1849:

Som vel Lægen maa sige, at der maaskee 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 Angst for et ubekjendt Noget, eller for et Noget han end ikke tør stifte Bekjendtskab med, en Angst for en Tilværelsens Mulighed eller en Angst 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 Aandens Sygdom, der en enkelt Gang glimtviis, ved og med en ham selv uforklarlig Angst, lader sig mærke med, at den er derinde.⁴

Vi er ikke raske, hvilket bogstaveligt talt vil sige, at vi ikke er hurtige, vores handlinger foregår ikke med dyret instinktive hurtighed. Vi tøver, går i stå, kredser om det samme, kommer ikke videre. Vi tvivler på os selv, på hvem vi er, og hvad vi skal gøre, eller hvordan vi opfører os, hvordan vi skal forholde os til andre mennesker. Vi er ude af balance, kan ikke finde ro, føler, at vi ikke er gode nok, eller at vi ikke fortjener det, vi har. Eller vi føler, at vi ikke bliver værdsatte eller anerkendte for det, vi rent faktisk gør på jobbet eller derhjemme. Hvis vi endelig finder os til rette i livet, ændrer livet sig; eller vi ændrer os, ældes, bliver syge eller bare trætte af livet eller det liv, vi lever; eller vores livspartner bliver træt af os, ældes, bliver syg

⁴ Søren Kierkegaard, *Sygdommen til Døden* [1849], bind 11, København: GAD 2006, s. 138.

eller dør; vores børns problemer bliver vores problemer, og vores problemer bliver vores børns problemer. Vi kan ikke forklare denne følelse af uro, eller rettere når det lykkes os at forklarer den eller arbejde os ud af den, antager den blot en anden form eller dukker op på et andet sted i vores liv.

Kierkegaards radikale analyse af angsten består ikke kun i at vise os, hvorfor vi ikke kan komme fri af angsten, men også at vi heller ikke skal forsøge på at komme fri af den. Angst er erfaringen af den frihed, der gør os til det ubestemte menneske, vi er. Vi er angste, fordi vi har fået muligheden for at vælge vores liv eller rettere at vælge, hvordan vi vil leve vores liv. Angsten er på den måde triviell, som de fleste dage i de fleste liv er det. Den lever af og forårsager hverdagens små udfordringer og suger næring af og nærer selv de konflikter og små og store problemer på arbejdet og i hjemmet, hvor vi skal vælge, hvad vi skal sige eller gøre. Nogle gange spiller det, men ofte spiller det ikke, og det er i de tilfælde, hvor det ikke kører, at vi bliver konfronteret mest eksplicit med angsten. Nogle er bedre end andre til at ryste tvivlen af sig og holde uroen fra livet eller i hvert fald under overfladen, men som Kierkegaard – og livet – lærer os, er denne raskhed, hurtighed eller beslutsomhed ikke ubetinget en god ting. De hurtige beslutninger eller raske valg har også deres problemer, ganske som ubeslutsomheden og eftertænksomheden har det.

Det betyder naturligvis ikke, at vi skal svælge i angsten, eller at det at være angst i sig selv er en god ting. Angsten er hverken god eller dårlig. Angsten er en opgave, fordi det at være fri er en opgave. Og vi skal lære at leve med angsten, fordi vi ikke kommer uden om at skulle leve med vores frihed. Vi er, som Sartre så berømt skriver, fordømt til at være frie eller kastet ud i tilværelsen, som Heidegger, en anden eksistenstænkner, skriver.⁵ Begge er naturligvis dybt inspireret af Kierkegaard, men de synes at under spille eller feje det gode budskab i Kierkegaards tænkning ind under gulvtæppet. For Kierkegaard er den fordømte frihed nemlig samtidig en gave. Vi er rent faktisk blevet givet muligheden for at leve et andet liv, end det liv, vi lever. Det faktiske liv rummer muligheden for et andet liv; at leve vores liv på en anden måde end den måde, vi lever på. Livet er hårdt og uretfærdigt. Men vi behøver ikke være triste, fortvivlede, kede af det, ligegyldige, vrede, skuffede, sure, jaloux eller mistænksomme. Angst er erfaringen af denne frihedens mulighed for at forholde os anderledes til livet, og at leve med angsten er at lære at fortsætte med at finde muligheder, mening og håb i det liv, der til tider kan forekomme en uendelig strøm af

⁵ Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris: Les Éditions Nagel 1946, s. 37 og Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen: Max Niemeyer 2001, s. 135.

det samme, uretfærdigt eller meningsløst. Vi slipper ikke af med angsten eller den eksistentielle skrøbelighed, som angstens uroen fører med sig. At være menneske er at være skrøbelig, og uroen vil altid være en del af vores liv, men Kierkegaards argument er, at hvis vi lærer at forholde os til vores skrøbelighed eller angstfulde frihed som en mulighed snarere end noget, vi desperat skal slippe af med, vil vi kunne leve et mere rigt, meningsfuldt og håbefuldt liv, end det vi lever nu. Men det er hårdt arbejde livet igennem, fordi lidelse er frihedens og dermed den menneskelige eksistens' skrøbelige grundvilkår.

Nu kan man indvende, at livet er smukt, fuldt af mening i sig selv, og at det skal leves forfra og forstås bagfra. Det har Kierkegaard jo selv sagt, og vi skal tage imod livets spontane glæde og tillid, vores umiddelbare hang til fællesskaber, i stedet for at bruge den dyrebare tid, vi er blevet givet, på angstfuldt at forholde os til frihedens muligheder. Livet er blevet givet os for at blive levet sammen med andre i kærlighed og i harmoni med naturen. Kierkegaard er ikke uenig, men grunden til, at han og andre eksistenstænkere kredser om angst, fortvivlelse og vores fejlslagne forsøg på at leve vores liv, er, fordi frihed er en vanskelig gave. Det er svært at være fri. Men hvad, der er endnu mere vanskeligt, er, at vi ikke kan vælge friheden fra. Selv når vi bare lever, når vi hengiver os helt og holdent til fællesskabet, legen, læsningen, oplevelsen eller naturen, forstyrres vi før eller siden af tanker, følelser, fornemmelser eller behov, der vækker forestillingen for noget andet. Som Kant skriver: "Uskyldighed er en herlig ting, men det er alligevel meget ærgerligt, at den er så svær at bevare og let bliver forført."⁶ At være nærværende ligesom det at være glad er, som Kierkegaard skriver igen og igen, en vanskelig opgave, måske den vanskeligste opgave, vi er blevet stillet her i livet. Vi kan ikke slippe uden om friheden, heller ikke når vi sætter os for bare at leve livet. Vi bliver hele tiden forhindret i at leve. Livet kommer, som man siger, imellem os og det liv, vi skal leve. Kierkegaard var opmærksom på dette problem. Hans berømte motto om forlæns og baglæns fra 1843 slutter da også karakteristisk med at påpege denne vanskelighed: "Hvilken Sætning, jo meer den gjenneemtænkes, netop ender med, at Livet i Timeligheden aldrig ret bliver forstaaeligt, netop fordi jeg intet Øieblik kan faae fuldelig Ro til at indtage Stillingen: baglænds."⁷

Fordi vi ikke rigtigt kan finde ud af bare at leve livet forlæns, og fordi vi heller ikke kan finde den nødvendige ro til at forstå livet baglæns én gang

⁶ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metafysik der Sitten*, Kant's gesammelte Schriften, Band 4, Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, s. 404-405.

⁷ Søren Kierkegaard, *Journal JJ:167* [1843], bind 18, København: GAD 2006, s. 194.

for alle, ender eksistenstænkningen med at gentage sig selv og sige det samme om det samme igen og igen. Det har indtil nu ikke været muligt at løse grundlæggende eksistentielle udfordringer og etiske problemstillinger. Det er tankevækkende at læse tekster skrevet for tusinder af år siden af mennesker, der levede dramatisk andre liv end de liv, vi lever i 2026, og finde ud af, at de også var irriterede over ungdommen, syntes, at samfundet var i forfald, og at verden generelt set gik i den forkerte retning. Den første vestlige eksistenstænkner, Sokrates, er ikke overraskende bevidst om den evige genkomst af den menneskelige tilværelses etiske og eksistentielle spørgsmål. I Platons dialog *Gorgias* er Sokrates, som han plejer, ved at drive sine samtalepartnere til vanvid med sine hverdagseksempler og pointer, der forekommer at pege, hvis ikke i modsat retning, så i hvert fald ud af den filosofiske diskurs, der er blevet anlagt. Her er det den unge sofist Kallikles, der mister tålmodigheden: ”Du fabler om mad og drikke og læger og sludder og vrøvl! Det har jeg ikke sagt et ord om”. Og når Sokrates fortsætter med at tale om kapper og fodtøj i stedet for de store filosofiske spørgsmål, som Kallikles og de andre sofister er interesserede i, udbryder den nu endnu mere frustrerede Kallikles: ”Du siger altid det samme og det samme, Sokrates”, hvortil Sokrates svarer som den eksistenstænkner, han er: ”Ikke kun det, Kallikles. Jeg siger også det samme om de samme ting,” hvortil Kallikles udbryder opgivende: ”Ja, du snakker ved gud i ét væk kun om skomagere og rengøringsassistenter og kokke og læger! Som om det var dem, vores diskussion handlede om.”⁸

Men for Sokrates er det netop de folk, den filosofiske diskussion handler om, og det handler om dem, fordi de hver især og på hver deres måde kæmper med det samme spørgsmål om, hvordan man lever et godt liv. Og det er netop spørgsmålet om det gode liv, som vi ikke synes at være kommet længere med, siden Sokrates og eksistenstænkere i andre kulturer kæmpede med dette spørgsmål i tænkningens tidlige morgen.

Tænkning og videnskab

Efter denne gennemgang af, hvad jeg forstår ved eksistenstænkning, og hvordan denne form for tænkning er forbundet med spørgsmålet om frihed, vil jeg nu vende tilbage til spørgsmålet, om hvordan jeg vil arbejde

⁸ Platon, ”Gorgias”, overs. Ole Balslev og Ivar Gjørup, i *Platon. Samlede værker i ny oversættelse*, bind 3, red. Jørgen Mejer og Chr. Gorm Tortzen, København: Gyldendal 2011, s. 453 (490c-491a); oversættelsen meget let omarbejdet.

med eksistens og frihed på en videnskabelig institution. Eksistenstænkning har altid haft et anstrengt forhold til videnskab. Måske fordi det for de fleste mennesker kan være anstrengende at få at vide, hvad man skal gøre. Eller rettere det kan være rigtig rart og også befriende at få at vide, hvad man skal gøre, men denne viden ender alligevel ofte med at blive anstrengende, fordi det kan være svært at gøre, som man får at vide, at man skal gøre; eller det føles ikke rigtigt, hvad man får at vide; eller man finder ud af, at det ikke virker for én. Eller selv hvis det er rigtigt, føles det ikke rigtigt. Med andre ord: man kan ikke undgå at forholde sig til den viden, som videnskaben producerer. Desuden beskæftiger eksistenstænkningen sig med fænomener, som det er svært, hvis ikke umuligt at vide noget bestemt om. At definere, forklare eller bevise, hvordan man skal elske et andet menneske, forekommer underligt, måske endda upassende; og det er ikke lykkedes os at finde frem til videnskabelige indsigter i vrede, glæde, håb, tristhed, sorg, angst eller fortvivlelse, der besidder samme objektive gyldighed som det, vi har fundet frem til om tyngdekraft, matematiske modeller, vores nyrer eller en bros bristepunkt. Der er ingen tvivl om, at vi ved mere om mennesket i dag, end vi gjorde på Sokrates' eller Kierkegaards tid, men vores øgede indsigt synes kun at gøre os mere forvirrede. Heidegger har med eksistenstænkerens skarpe sans for paradokser fået færtten af dette problem allerede for hundrede år siden, hvor vi vidste betydeligt mindre om mennesket, livet og universet, end vi gør i dag. Han skriver i 1929:

Ingen tid har vidst så meget og så mangfoldige ting om mennesket som den nuværende. Ingen tid har kunne fremstille sin viden om mennesket på en så indtrængende og besnærende måde som den nuværende. Ingen tid har tidligere formået at tilbyde denne viden så hurtigt og så let som den nuværende. Men ingen tid har heller ikke vidst mindre om mennesket end den nuværende. For ingen tid har mennesket været så tvivlsom [*fragwürdig*] som i vores.⁹

Et af problemerne med videnskab er, at det at skabe viden ikke nødvendigvis fører til eksistentiel eller etisk indsigt. Det kender de fleste af os alt for godt. Ét er, hvad vi ved, noget helt andet er, hvad vi føler, tænker om og gør med det, vi ved. Og som Heidegger skriver, jo mere vi ved, desto mere tvivlsomt bliver det, vi ved. Heidegger med sin udviklede sans for dramatik og provokation går endda så vidt som til at påstå, at videnskaberne ikke tænker. Det er ikke en afvisning eller nedgørelse af videnskab. Heidegger

⁹ Martin Heidegger, *Kant und der Problem der Metaphysik* [1929], Gesamtausgabe, Band 3, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991, s. 209.

vil blot at gøre opmærksom på forskellen mellem videnskab og tænkning. Det er heller ikke for at sige, at de to aspekter af vores erkendelse ikke har noget med hinanden at gøre. Det har de utvivlsomt, men den måde, de forholder sig til hinanden, ”er kun”, som Heidegger skriver, ”først ægte og efterfølgende frugtbar, hvis kløften mellem tænkning og videnskaberne bliver synlig, og det bliver klart, at der ikke kan bygges bro over de to. Der findes ingen bro, men kun et spring.”¹⁰

Det er vanskeligt ikke at høre et rungende kierkegaardsk ekko i Heideggers udtalelser. Ikke blot det filosofiske budskab eller ordene i sig selv, men også, og hvad der er lige så vigtigt, den provokerende stemning i de to citater er som taget ud af – eller vi kan også bare sige tyvstjålet fra – Kierkegaards forfatterskab. Men igen: tænkning kan man ikke tage patent på. Og det viser på en anden måde kløften mellem videnskab og tænkning. I KUs nye, eller måske ikke længere særligt nye, fokus på innovation er det faktisk vigtigt, at vi tager patent på og endda igangsætter erhvervsmæssige spin-outs af vores viden. Men nu er eksistenstænkning jo ikke raketvidenskab – eller kvantefysik, neurovidenskab eller bioteknologi for den sags skyld – så der er ikke så meget at tage patent på, fordi det hele er blevet tænkt og sagt mange gange før. Vi behøver derfor ikke være forargede på Kierkegaards vegne over Heideggers kleptomaniske tendenser. Vi kan, som vi har set, gå hele vejen tilbage til Sokrates, men vi kan også bare nøjes med at gå hundrede år længere tilbage end Kierkegaard, til en så videnskabsbejstret filosof som Hume for at finde den eksistensfilosofiske tanke om en kløft mellem viden og tænkning. Hen mod slutningen af sin revolutionerede, men i sin samtid lidet succesfulde bog om den menneskelige natur, *A Treatise of Human Nature*, der selv gør tung brug af videnskabelige metoder og eksperimentelle metaforer, beskriver Hume på sin helt egen måde denne forskel mellem viden og tænkning (og hvis man synes, at Kierkegaards sætninger er lange og knudrede, skal man bare læse Hume):

I ethvert moralsk system, som jeg hidtil er kommet i kontakt med, har jeg altid bemærket, at forfatteren i et stykke tid går frem på den sædvanlige måde at argumentere på og etablerer eksistensen af en Gud eller foretager observationer angående menneskelige anliggender; indtil jeg pludseligt bliver overrasket over at finde, at i stedet for den almindelige forbindelse af påstande, *er*, og *er ikke*, møder jeg et udsagn, der er forbundet med et *bør* eller et *bør ikke*. Denne forandring er umærkelig, men alligevel af den største betydning. For

¹⁰ Heidegger, *Was heisst Denken* [1951-1952], Gesamtausgabe 8, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002, s. 9-10.

eftersom dette *bør*, eller *bør ikke*, udtrykker en eller anden ny forbindelse eller bekræftelse, er det nødvendigt, at den skulle observeres og forklares, og at der på samme tid bliver givet en grund for, hvad der synes fuldkommen ubegribeligt, hvordan denne nye forbindelse kan være en deduktion fra andre forbindelser, der er helt forskellige fra den.¹¹

Humes argument, som også kaldes den naturalistiske fejlslutning, er afgørende for at blive opmærksom på den videnskabsteoretiske betydning af den fordobling, som Kierkegaard gjorde opmærksom på tidligere, nemlig "at jeg i min Viden tillige er vidende om mig selv og mit Forhold til min Viden." Når jeg sniger et "bør" ind i min viden, er der ikke længere tale om noget, jeg ved, men noget, jeg mener, og min indsamling af viden forandrer sig til en tilegnelse af viden, dvs. jeg gør noget med det, jeg ved. Humes pointe er ikke, at vi ikke bør foretage denne overgang fra "er" til "bør", men vi skal huske at gøre opmærksom på, hvornår vi går fra det faktuelle til det normative, og vi skal forklare, hvorfor og hvordan vi fortager dette skifte i vores arbejde. Denne forklaring er ikke en logisk deduktion eller empirisk induktion, men et refleksivt arbejde, der består i, at vi forholder os til det, vi ved, og til vores forhold til denne viden.

Der er mange aspekter af tilværelsen og af menneskelivet, hvor vi med stor videnskabelig præcision kan gå fra det faktuelle til det normative, fra hvad vi ved til, hvad vi bør gøre, uden at involvere dette refleksive forhold. Særligt naturvidenskaberne og sundhedsvidenskaberne har i løbet af det tyvende århundrede gradvist og med visse tilbagefald gjort os klogere på, hvordan vi bør dyrke vores fødevarer, bygge vores boliger, konstruere vores broer og transportmidler, passe på klima og miljø samt behandle vores krop, hvis vi vil leve gode og lange liv. Samfundsvidenskaberne og jura har også med svingende succes formået at bygge broer over kløften mellem fakta og normer i forhold til vores samfunds politik, økonomi og ret ved hjælp af videnskabelige modeller udarbejdet med empiri, matematik og rationalitet. I tænkningens traditionelle højborge, humaniora og teologi, har vi i stigende grad over de sidste tyve år kæmpet for at bevise vores videnskabelige værd ved at forsøge at tilpasse vores arbejde til det, der foregår på de fire andre fakulteter. Vi reducerer det refleksive arbejde og forøger vores anvendelse af empiriske, statistiske, maskinelle undersøgelser, kunstig intelligens, grafer, visuelle modeller og andre former for

¹¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], ed. by P. H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press 1978, s. 469-470 (T 3.1.1.27).

håndgribelige løftestænger for at få vores arbejde op af den tankefulde lænestol og ud i ”den virkelige verden”.

Det er ikke, fordi jeg vil afvise brugen af empiri, matematik, dataindsamling, kunstig intelligens, grafer, og visuelle modeller. De er alle en del af den virkelighed, som vi lever i, og som sådan skal vi naturligvis forholde os til og forske i disse afgørende aspekter af vores fælles virkelighed. Det, jeg er skeptisk overfor, er reduktionen eller udgrænsningen af det reflek-sive arbejde, som dette videnskabelige fokus fører med sig. Man kan med rette argumentere for, at der er mere til videnskab end empiri, matematisk rationalitet og dataindsamling. Videnskab er også refleksion og tænkning i bred forstand, hvilket vi netop ser udmøntet i de mange forskellige former for videnskabeligt arbejde, der finder sted på universitetets seks fakulteter. Det vil jeg ikke bestride, men jeg vil nu alligevel påstå, at det reflek-sive og tankemæssige arbejde, der får lov til at blomstre på humaniora og teologi i dag, i stadig stigende grad foregår på de fire andre fakulteters forsknings-mæssige betingelser. Det er vanskeligt at få forskningsmidler til projekter, hvis reflek-sive indhold ikke er empirisk forankret, innovativt eller står i et ligefremt løsningsorienteret forhold til aktuelle samfundsmæssige udfordringer.

Dette forskningspolitiske klima har en betydning for den tænkning, der finder sted på humaniora og teologi. Det bliver en videnskabeliggjort eller faktualiseret tænkning, der er forankret i og formet af en uantastet materialisme og et kommercialiseret og politiseret krav om nyhedsværdi og dokumenterbar samfundsnytte. Tænkning er blevet til forskning, og tænkere til forskere. Denne videnskabeliggjorte tænkning eller forskning risikerer at tabe den majsommeligt opbyggede kulturelle kapital, som de europæiske universiteter har kultiveret i hen imod tusind år, og på Københavns Universitet i over 500 år. En stor del af universitetets arbejde har altid været rettet mod en større forståelse af naturen, universet, det menneskelige helbred, institutioner og samfundets indretning, men filosofien og teologien har siden universitetets fødsel arbejdet reflek-sivt med at forstå, hvordan mennesket føler, tænker og opfører sig. Fra renæssancen og frem, og særligt siden oplysningstiden, dvs. i de sidste 200 hundrede år, har frihed været et eksplicit tema, måske det mest afgørende tema, for tænkningen om menneskets følelser, tanker og opførsel. Et arbejde med hvad det betyder, at mennesket er et frit væsen, der ikke blot lever i en verden, men skaber verdener i kraft af forestillinger, fantasi og handlinger, der er autonome eller selvbestemmende, dvs. ikke kan forklares af mekaniske, funktionelle, upersonlige eller anonyme biologiske, psykologiske eller samfundsmæssige forklaringsmodeller.

Kant, der som bekendt var en af den europæiske oplysningstids førende tænkere, anså denne tankefrihed som menneskes værdighed, nemlig det at vi ikke kan bestemme det enkelte menneske ud fra andet end dette menneske selv. Ethvert menneske er et mål i sig selv, og Kant går så langt som det at postulere, at vi kun kan forstå, hvad der er godt og ondt ud fra denne frihed. Han åbner sin *Grundlæggelse af Sædernes Metafysik* med den for oplysningstiden så afgørende sætning: ”Det er ikke muligt at tænke på noget som helst i verden, ja endda uden for denne, der uden indskrænkning kan antages for godt undtagen *en god vilje*.”¹² Uden at vi behøver at acceptere eller følge Kants etiske bestemmelse af den menneskelige frihed (selv om jeg i 30 år har forsøgt at argumentere for, at Kants etik er vejen frem), vil jeg ikke mene, at det er en overdrivelse at sige, at det enkelte menneskes frihed og dertilhørende værdighed er grundstenen i den vestlige forståelse af mennesket, om ikke andet så fordi de forskellige frihedserklæringer og menneskerettigheder bygger på friheden som forudsætning.

Det er denne frihed, som eksistenstænkningen forsøger at forstå og kultivere i sit arbejde med selvforståelse og vores forhold til det, vi ved. Nu er det selvfølgelig ikke kun eksistenstænkningen, der tænker. Eksistenstænkning er en del af den rige kulturarv, som teologien, filosofien og humaniora har opbygget over tusinder af år i deres refleksive arbejde med menneskets frihed og de verdener, som denne frihed har skabt og skaber. Eksistenstæknings krav om selvforståelse og selvforhold kan dog hjælpe med at gøre os opmærksomme på tænkningens trange kår på universitetet i det 21. århundrede, hvor vores videnskabelige arbejde i stigende grad forsøger at bestemme, kategorisere og forklare menneskets følelser, tanker og opførsel objektivt. Eksistenstænkningen viser os, at der ikke er nogen empirisk, statistisk, rationel eller objektiv genvejstast til den gode vilje. Friheden gør som nævnt mennesket til det uforudsigelige dyr. Vi kan ikke forske i frihed, eller det både kan og skal vi, men friheden lader sig ikke udforske videnskabeligt. Vi bliver nødt til at blive ved med at tænke over den menneskelige friheds blindgyder og mulige veje fremad, fordi der er mere til den gode vilje og den menneskelige frihed end det, vi kan vide om dem.

Det er ikke til at finde ud af, hvad den menneskelige frihed egentligt er, eller hvad vi skal forstå ved den gode vilje. På etik og religionsfilosofi på Det Teologiske Fakultet drejer en afgørende del af vores arbejde sig netop om at tænke over friheden og den gode vilje igennem arbejdet med de filo-

¹² Kant, *Grundlegung zur Metafysik der Sitten*, s. 493.

sofiske, teologiske, litterære tekster, der udgør den tradition, som Kierkegaard og eksistenstænkningen udspringer af. Jeg tror, at jeg taler på mine kollegers vegne, når jeg siger, at vores faglighed grunder på den overbevisning, at de eksistentielle, etiske og religiøse spørgsmål, der er forbundet med den menneskelige frihed, ikke er noget, vi kan finde løsninger på, men derimod noget, vi må reflektere over, genbesøge, genoverveje, reformulere; kort sagt erhverve og kommunikere i tankemæssig tålmodighed.

Da jeg for tyve år siden, i foråret 2006, skulle finde på et overordnet emne for mit første kursus på Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet, valgte jeg at bygge kurset op som en filosofisk kritik af en netop udgivet bog af den prominente hjerneforsker Michael S. Gazzaniga. Bogen hedder *The Ethical Brain* og passede perfekt til mit igangværende ph.d.-projekt, der var et tværfagligt projekt om etik, subjektivitet og personforståelse i mødet mellem filosofi og hjerneforskning. Det var i denne bog, at jeg for første, men ikke sidste gang stødte på en hovedrystende videnskabelig afvisning af den reflektive tradition, som jeg havde brugt så mange år til at uddanne mig i. Gazzaniga skriver:

Moderne viden er på kollisionskurs med allestedsnærværende personlige spirituelle trossystemer af den ene eller anden slags, som milliarder af mennesker bygger deres liv på. Hvis vi skal sige det med sekulære termer, så har ingen fortalt børnene, at julemanden ikke eksisterer [...] Overleveret viden – tanker tænkt af den menneskelige histories giganter – er overraskende, fængende og intelligent. Men den er for størstedelens vedkommende baseret på første gæt, hvilket vi kan indse på baggrund af aktuel og historisk viden. Aristoteles, Sokrates, Hume, Locke, Descartes, Aquinas, Darwin, Hobbes – fremsatte alle forklaringer, der stadig giver genklang i dag [...] Det barske, kolde faktum er dog, at disse rige, metaforiske og vindende idéer – om det så er filosofiske, videnskabelige eller religiøse – er fortællinger [*stories*], om end nogle er baseret på mere evidens end andre. Selv hvis du ikke tror på eller accepterer dette som givet, så skal du være opmærksom på, at det er, hvad ethvert moderne universitet underviser i, enten implicit eller eksplicit.¹³

Gazzanigas bog er filosofisk anstøgende, fordi den forsøger at gøre det, som Hume – og Kant, Kierkegaard og de fleste andre humanistiske og teologiske tænkere – advarer os imod, nemlig at skabe en universel etik, der

¹³ Michael S. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, New York: Dana Press 2005, s. 163-164.

ikke bygger på refleksive argumenter, men på ”barske, kolde fakta” om den menneskelige natur, i dette tilfælde neurovidenskabelige fakta.

Nu kan man argumentere for, at Gazzanigas position er ekstrem, og at det er en position, der var mere fremherskende for tyve år siden, da den neurovidenskabelige hype var på sit højeste. Jeg vil dog mene, at det forholder sig anderledes. Det er nok rigtigt, at det er mere sjældent at se så voldsomme udtalelser fra natur- og sundhedsvidenskabelige forskere, end det var tidligere i det nye årtusind. Men det betyder ikke, at den grundlæggende naturalistiske holdning til humanvidenskaberne eller teologi er ændret. Jeg vil tværtimod mene, og har tidligere argumenteret for, at denne naturalistiske holdning er sevet ned i vores eksistentielle grundvand.¹⁴ Vi er simpelthen blevet mere videnskabeliggjorte, naturalistiske, materialistiske, billedfikserede og faktahungrende, end vi var for tyve år siden, da Gazzaniga skrev sin bog.

Det betyder, at vi i offentligheden, i medierne, blandt politikere, i skoler og på videregående lærestudier har mindre tålmodighed med de snørklede, tvetydige, poetiske, modsætningsfulde, paradoksale, legende, fantasi-fulde, langhårede argumenter imod den instrumentale, operationaliserbare, evidensbaserede, sandsynlighedsbestemte, matematiserede og binære rationalitet, der dominerer den videnskabelige og politiske diskurs såvel som privatsfæren. Selv om Gazzanigas bog er meget irriterende læsning for en filosofisk uddannet person, brugte han i det mindste tid på at forholde sig til og skrive om de filosoffer og teologer, der har beskæftiget sig med mennesket i tusinder af år før ham. Det ser man sjældnere blandt hjerneforskere i dag. Den filosofiske, teologiske og litterære kulturarv forbundet med de eksistentielle spørgsmål, som neurovidenskaben og andre natur-, sundheds- og samfundsvidenskabelige discipliner fortsat beskæftiger sig med – sorg, tristhed, vrede, frygt, angst, glæde, erindring, håb – synes at være gledet endnu længere i baggrunden, end den var for tyve år siden.

Det er derfor, at jeg føler mig særdeles privilegeret her tyve år senere at kunne få lov til at fortsætte mit arbejde på Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet med bl.a. at undervise det samme kursus, som jeg begyndte min undervisningskarriere med for tyve år siden. Kurset hedder ikke længere *Den etiske hjerne*, men er nu på engelsk og hedder derfor *The Ethical Brain*. Det er heller ikke længere bygget op omkring Gazzanigas bog, men handler stadig om de samme filosoffer – Aristoteles, Hume, Kant og Mill – og de samme temaer, som det gjorde i 2006. Om ikke på andre måder vil jeg anvende min nye stilling som professor til at gøre mit for at

¹⁴ René Rosfort, ”Teolog i en naturlig verden”, *Teol-Information*, nr. 47, 2013, s. 18-22.

holde den eksistensfilosofiske arv i live ved at fortsætte med at sige det samme om de samme ting.

Epilog

Mens jeg skrev på dette foredrag, foresvævede navnet René Descartes mig. Ikke kun fordi han er min navnebror, eller fordi han er ophavsperson til den kritiske tænkning, der ligger til grund for den oplysningstid, som det moderne universitet bygger på. Det er heller ikke kun, fordi hans mest berømte motto, *cogito ergo sum*, jeg tænker altså er jeg, runger i det meste af det, jeg har sagt i dag. Det er også, fordi det er fredag og en festlig lejlighed, og jeg gerne vil ende på en lidt mere upbeat, positiv tone, end den jeg har anslået med mit foredrag. Jeg har desuden på en forskningsformidlingsworkshop lært, at det er en god kommunikativ strategi at give tilhørerne (og læseren) et godt budskab at gå hjem på. Det med det gode budskab er jo heller ikke teologisk irrelevant. Nå, men det gode budskab er, at tænkningen altid finder en vej frem, selv under de vanskeligste vilkår, og det gode budskab finder vi altså hos Descartes. Det er overraskende nok ikke i hans revolutionerende filosofiske eller videnskabelige tekster, at det gode budskab, som jeg gerne vil have frem her, gemmer sig, men eksistensfilosofisk nok i Descartes' eget liv, eller rettere i et mindre kendt kapitel Descartes' liv, før han slog igennem som filosof:¹⁵

WULFFMORGENHALER

25. January 2012



¹⁵ Jeg takker Wulffmorgenthaler for tilladelse til at anvende deres stribe fra den 25. januar 2012.

Hvis det lykkedes for Descartes at tænke sig ud af et beskedent job i kommunen og ind i den stjernestatus, han endte sit liv med, er der stadig håb for tænkningen. Og da jeg skulle prøve at finde en digital version af den papirlap, jeg havde liggende, fik jeg ved min søgning på Google desuden bekræftet af AI, at gode budskaber, ganske som tænkningen, ikke lever af fakta alene.

