

# Utilstrækkeligt enestående

En kierkegaardsk diagnose af diagnosesamfundet



---

# Utilstrækkeligt enestående

En kierkegaardsk diagnose af diagnosesamfundet

Af

CHRISTIAN HJORTKJÆR

Vejledt af

PIA SØLTOFT

og

ARNE GRØN

Søren Kierkegaard Forskningscenteret  
Afdeling for Systematisk Teologi  
Det Teologiske Fakultet

Trykt på Københavns Universitet 2016

---

Utilstrækkeligt enestående  
En kierkegaardsk diagnose af diagnosesystemet

Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 69  
© Christian Hjortkjær

ISBN nr. 978-87-933161-27-0.

Forsideillustration: 'Tear of Possibility and Hope'  
The Topography of Tears, Rose-Lynn Fisher

Trykning og indbinding:  
Reprocenter Grafisk, Det Humanistiske Fakultet  
Københavns Universitet 2016

Udgivet af  
Det Teologiske Fakultet  
Københavns Universitet  
Købmagergade 44-46  
1150 København K  
[www.teol.ku.dk](http://www.teol.ku.dk)

Det offentlige forsvar vil foregå på Det Teologiske Fakultet,  
Københavns Universitet, Købmagergade 44-46. 1150 København K,  
11. november 2016 kl. 13:15

Tilegnet personalet på Aalborg Sygehus Syd, børne- og ungdoms-  
psykiatrisk afdeling – som aldrig gav mig den diagnose, jeg havde



## TAK

En tak, der i et og alt forbliver uendeligt utilstrækkelig, er jeg dig skyldig, Cathrine. Du er så stor en del af tanken og tænkningen i denne afhandling, at jeg til stadighed føler, at jeg kun burde stå som udgiver og ikke egentlig som forfatter. Du er om nogen er den, der er gemt i disse siders tankestreger.

Til Frederikke kan jeg alene sige: Jeg står mere end nogensinde i mit liv i kærlighedens gæld til et andet menneske. Dig skylder jeg fra denne dag af alt mit nærvær.

En tak i al beundring giver jeg Trine Amalie Fog Christiansen og Stine Zink Kaasgaard. I begyndelsen var I. Og I var hos mig, og lige siden har I stået ved min side og lært mig mere om mig selv, teologien og tænkningens luner, end jeg troede muligt. I ser i sandhed verden som mere end det, jeg kan se.

En særlig tak til Nis Bjarnhof, som trofast har læst alt og holdt mig fast på psykiatriens bagside og dybeste alvor. Dig skylder jeg afhandlingens fineste nuancer.

En stor tak til alle på Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Særligt til Arne Grøn, hvis tænkning gennemtrænger hver en krog af denne afhandling, til Pia Søltøft, som har fulgt mig til dørs med urokkelig tiltro, og til Joakim Garff, som har holdt mig fast på det teologiske, og af hvem jeg stadig lærer humorens og sprogets mesterskab at kende. Tak til Niels Jørgen Cappelørn for altid at hjælpe, og altid at følge hjælpen til dørs. Tak til Thomas Fauth, Bjarke Mørkøre, René Rosfort og Rocco Fava, mest af alt har jeg holdt af hverdagen sammen med jer. Tak til Brian Söderquist for inspirationen til diagnoselæren, samt til David Possen som med utrættelig præcision lærte mig at begrebet *Gjennemsigtighed* at kende. Og en usammenlignelig tak til Bjarne, som i praksis er Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Vi andre forsøger blot at gøre os vigtige.

Tak til Lasse Liebst. Uden dig, ingen sociologi, Uden dig ingen Žižek, Scheff, Collins og Darwin. Uden dig var den phd.-ansøgning slet ikke gået igennem.

Tak til Svend Brinkmann, som uforvarende plantede et frø. Og tak til Anders Petersen og resten af 'Aalborg-skolen' for at give mig det fornødne, kritisk sociologiske modspil til Kierkegaard.

En tak fra mit inderste til Peter Aaboe og Bent Mikkelsen på Testrup Højskole, hvor alt begyndte forfra en dag i 2008.

Tak til Grundvigs Højskole, som lod mig få asvaret for at lave præcis det Kierkegaardkursus, jeg havde brug for, hver sommer fra 2012 til 2015.

Tak til alle mine studerende på KU, efteråret 2013.

Tak til Ørslev Kloster.



# INDHOLD

<b>TAK</b> .....	<b>III</b>
<b>INDHOLD</b> .....	<b>V</b>
<b>INTRODUKTION</b> .....	<b>1</b>
Et diagnostisk blik.....	2
Teori og praksis .....	3
Den pseudonyme samtale .....	4
De fire diagnoser .....	5
En kierkegaardsk diagnose.....	7
Forskningsfelt og forskningsbidrag .....	8
Formalia.....	9
Sygdommen til døden.....	9
<b>KAPITEL I DET UTILSTRÆKKELIGE SELV - DIAGNOSEN IFØLGE CLIMACUS</b> .....	<b>11</b>
<b>Pseudonymet Climacus</b> .....	<b>11</b>
<b>Foreløbig diagnose</b> .....	<b>12</b>
<b>Sociale patologier</b> .....	<b>13</b>
Patologiseringsforklaringen eller epidemiforklaringen .....	13
Det udmattede selv .....	15
Kravet om autonomi og autenticitet .....	17
<b>Det autentiske selv</b> .....	<b>19</b>
Den højeste opgave.....	20
Det autentiske ligger i det indre .....	21
Det autentiske ligger i det valgte .....	25
Det autentiske ligger i selve valget.....	28
<b>Det myndige selv</b> .....	<b>31</b>
Kaldet til at skabe sig selv – Grænseløs frihed ifølge Pico.....	31
At stå ene – Enestående ærlighed ifølge Rousseau .....	33
Fra indre til ydre krav – En usynlig overgang og et psykiatrisk paradoks .....	35
At stå ved sig selv – Redaktionel myndighed ifølge etikeren.....	38
<b>Det frelste selv</b> .....	<b>42</b>
Mere religionskritik, tak.....	42
Selvrealiseret frelse .....	44
Ost og frelse .....	49

<b>Det utilstrækkelige selv .....</b>	<b>54</b>
Det kulturelle Overjeg .....	56
Fra lydighedskultur til handlingskultur.....	56
Det obskøne Overjeg, eller, husk nu at nyde det .....	58
Overjegsparadokset, eller, hvordan jeg tabte mig selv i Jegidealet.....	62
Approximation mod det uendelige.....	66
<b>KAPITEL II DET RELATIONELLE SELV - DIAGNOSEN IFØLGE ANTI-CLIMACUS .....</b>	<b>71</b>
<b>Pseudonymet Anti-Climacus .....</b>	<b>71</b>
<b>Foreløbig diagnose .....</b>	<b>72</b>
<b>Sygdommens almindelighed .....</b>	<b>73</b>
Fortvivlelsens former.....	75
Diagnosen og det kollektive selvbedrag.....	77
<b>Kierkegaards socialpsykologi.....</b>	<b>80</b>
Ligesom at lade sig sit selv franarre .....	80
Kierkegaard og socialpsykologien.....	83
G.H. Mead og selvet som samtale .....	85
<b>Skam og sociale bånd .....</b>	<b>89</b>
Skammens dispositioner.....	91
Skammens sociologi: Privatiseret skam.....	92
Skammens biologi: Viljeløs skam.....	94
Skammens psykologi: Skyld og skam .....	96
Skammens diatese.....	99
Et diagnostisk A og B.....	100
<b>A: Skamløshedens fortvivlelse .....</b>	<b>101</b>
Skammen til døden .....	102
Skamløshedens Paradis.....	105
Mulighedens nødvendighed.....	108
<b>B: Skamfuldhedens fortvivlelse .....</b>	<b>113</b>
Uerkendt skam.....	114
Følelsesfælder.....	115
Skammens spiraler.....	116
Skammens tavshed og talens åbenhed .....	118
(U)viljen til forløsning.....	122

<b>KAPITEL III DET DIAGNOSTICEREDE SELV</b>	
<b>- DIAGNOSEN IFØLGE VIGILIUS HAUFNIENSIS .....</b>	<b>125</b>
<b>Pseudonymet Vigilius Haufniensis .....</b>	<b>125</b>
<b>Foreløbig diagnose .....</b>	<b>126</b>
<b>A: Angst er et vilkår .....</b>	<b>128</b>
<b>At lære at ængstes.....</b>	<b>128</b>
Mennesket er frihed .....	128
Uskyldighed og angsten i grunden.....	131
Svimmelhed og angsten for afgrunden .....	134
At ængstes retteligen.....	136
<b>Sygdom og sundhed i et sociologisk modspil .....</b>	<b>137</b>
Sygeligt normal .....	137
Patologi som funktion af normalitet .....	140
<b>B: Angst er en sygdom.....</b>	<b>143</b>
<b>Kierkegaard som diagnostiker .....</b>	<b>144</b>
Åndens læge .....	144
Angstens afkroge.....	147
Fortvivlelsens forgreninger.....	150
Diagnose .....	153
<b>Diagnoselæren.....</b>	<b>154</b>
Det diagnostiske felt: Sygdommen i mig handler for mig.....	155
Det teologiske felt: Synden i mig handler for mig.....	160
Det haufniensiske felt: Angsten i mig handler for mig.....	166
Hedenskabet i diagnosesamfundet .....	170
 <b>KAPITEL IV DET ENESTÅENDE SELV - DIAGNOSEN IFØLGE S. KIERKEGAARD .....</b>	 <b>177</b>
<b>Pseudonymet S. Kierkegaard .....</b>	<b>177</b>
<b>Foreløbig diagnose .....</b>	<b>178</b>
<b>Relationel helbredelse .....</b>	<b>179</b>
<b>Synets etik.....</b>	<b>182</b>
At se den Anden i kærlighed.....	184
Kærlighedens grund .....	185
Ejendommelig kærlighed.....	186
Det singulære universelle.....	189
Gennemsigtighedens asymmetri .....	190

<b>Tankestregens etik .....</b>	<b>192</b>
Det enestående selv.....	193
Mellembestemmelsen.....	200
<b>Utilstrækkelighedens etik.....</b>	<b>203</b>
Anden etik .....	203
Moralsk perfektion og gennemsigtighed.....	206
Overjegsparadoksets omstød.....	209
<b>Kærligheden selv.....</b>	<b>213</b>
Synets toregimentelære .....	214
En af os.....	215
Kærlighedens gæld .....	218
<b>DIAGNOSEN SELV .....</b>	<b>221</b>
Skam og utilstrækkelighed.....	222
Diagnose og eksistens.....	223
<b>BIBLIOGRAFI .....</b>	<b>225</b>
<b>RESUMÉ.....</b>	<b>249</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>251</b>

## INTRODUKTION

”Det gaaer med Existentsen som det gik mig med min Læge. Jeg klagede over Ildebefindende; han svarede: De drikker vist for megen Kaffe og gaaer for lidt. Tre Uger efter taler jeg med ham igjen og siger: jeg befinder mig virkelig ikke vel, men nu kan det ikke være af Kaffe-Drikken, thi jeg smager ikke Kaffe, eller af Mangel paa Motion, thi jeg gaaer hele Dagen; han svarer: ja saa maa Grunden være, at De ikke drikker Kaffe og at de gaaer for meget. Saadan var det; altsaa Ildebefindendet var og blev det samme, men naar jeg drikker Kaffe, kommer det af at jeg drikker Kaffe, og naar jeg ikke drikker Kaffe, kommer det af at jeg ikke drikker Kaffe. Og saaledes med os Menne-sker” (SKS 7, 409).

Forudsætningen for, at vi kan begynde at tale om et af de mest betændte og komplicerede emner i vores tid, er, at vi også kan komme til at grine. Ikke ad emnet. Men ad os selv. Eller mere præcist ad vores *forhold* til emnet.

Den psykiatriske diagnose rører ved noget centralt i et menneskes forståelse af sig selv. Den har som hovedregel forbindelse til det, jeg kalder et menneskes *grundmyte*, som man tager med sig som en rituel gentagelse. Et menneske holder angsten på afstand *ved at gøre det, som angsten ligesom tvinger én til at gøre*. Den anorektiske pige tager magten over sit liv tilbage ved at kontrollere sit indtag af mad. Drengen med OCD gør det samme gennem ritualiserede og kausallogiske handlinger. Den selvskadende kvinde skærer sig ind i sig selv. Den alkoholiserede mand drikker sig bort fra sig selv. Alle holder de angsten på afstand ved at gøre det, som angsten ligesom tvinger dem til at gøre. Grundmyten er den afgørende begivenhed i ens liv, som man bevidst (men oftere ubevidst) vender tilbage til som kilden til at forstå sig selv. Hvordan er jeg blevet den, jeg er i dag? Hvad kan jeg tilskrive arv, hvad kan jeg tilskrive miljø? Og hvad må jeg sande som det ved mig selv, som jeg på én gang aldrig kommer til at forstå og dog aldrig kan unddrage mig?

Det problematiske ved diagnosen er, at den blotter den grundmyte, som væsentlig kun tilhører mig. Idet sygdommen i selvet bliver diagnosticeret, bliver den et offentligt eller i hvert fald halvoffentligt anliggende, som står til skue og til diskussion. Ens nærmeste relationer såvel som samfundet i almindelighed har nu en anpart i min grundmyte og mener sig berettiget til at have en holdning til den. Diagnosen er derfor ofte forbundet med skam. Skammen er imidlertid tvetydig, idet den på én gang er det, der beskytter mig mod yderligere skam, og samtidig er det, der afslører mig som den, jeg i sandhed er. Di-

agnosen er min eksistens vendt ud på vrangen. Diagnosen er min identitet til forhandling og behandling.

Derfor lader jeg som det første humoristen male det forløsende billede af forholdet mellem det kaffedrikkende menneske og den diagnosticerende læge. Først da er vi klar til samtidsdiagnosen: At diagnosen er et billede på den menneskelige eksistens, din såvel som min, nemlig at vores liv er at sammenligne med et ildebefindende. Og at vi hver især søger efter en diagnose, der kan forklare eksistensens gåde, mens humoristen lader os vide, at det går med gåden som det går med ugebladene – hvor løsningen først udkommer i næste nummer.

### **Et diagnostisk blik**

Humoristens billede indfanger på mange måder, hvad der er afhandlingens anliggende. Afhandlingens emne er ikke diagnoser eller eksistens, men hvordan det enkelte menneske forholder sig til de to, og hvordan de to derved forvikles.

Den enkelte går til lægen med et problem og får stillet diagnosen. Diagnosen forekommer den enkelte at være en fejldiagnose, for den indfrie ikke den ønskede helbredelse eller forløsning. Men nu er eksistensen så at sige fanget ind af diagnosen, og der må stilles en ny diagnose. Allerede nu er eksistensen mærket af diagnosen og ser derfor anderledes ud, og idet den enkelte nu forsøger at se sig selv i øjnene, ser han diagnosen. Diagnosen er med andre ord en måde at se på, som ser noget frem på bekostning af andet.

Men hvad er da en diagnose? I de to standardiserede diagnosemanualer DSM og ICD finder vi de *psykiatriske diagnoser* kategoriseret. Fra og med DSM-III fra 1980 har man opgivet den ætiologiske tilgang, hvilket vil sige, at symptom og sygdom er sammenfaldende, og den enkeltes sygdomshistorie er derfor blevet overflødig. Diagnosen er her et arbejdsredskab og en måde at se på. Lægens måde at se på. Den ser symptomet frem, men den enkeltes historie bort. I dag er den psykiatriske diagnose dog ikke forbeholdt lægen, men er til stadighed til forhandling mellem læge og patient. Derfor er denne afhandling blandt andet en undersøgelse af, hvad det betyder for os, at vi i dag står i en position, hvor diagnosen *tilbyder sig som en mulighed for den enkelte*, i den forstand, at vi kan vælge at se os selv igennem diagnosemanualens 'øjne'.

Men humoristens billede er tillige en *samtidsdiagnose*. Dem finder vi et utal af i det kierkegaardiske forfatterskab, ligesom samtidsdiagnosen altid har haft

en central plads i sociologien som et af dens tre primære gentandsfelter (Beck & Bonß 2001). Samtidsdiagnosen ser tendenser i tiden ved at se bort fra detaljen. Eller den ser detaljen frem som det afgørende træk ved tiden. Den ser fortidens fejlslagne revolutioner frem som nutidens medfødte potentiale. Denne afhandling ser diagnosen frem i samfundet og diagnosticerer den ud fra kierkegaardske begreber. Den er som en stemme fra fortiden, der tiltaler nutiden. I den forstand er afhandlingen det, man kunne kalde 'anvendt Kierkegaard'.

I en ligefrem forstand er det en afhandling om vores forhold til diagnoser og psykiske lidelser, kvalificeret gennem en kritisk, kierkegaardsk samtidsdiagnose. Men i en anden forstand er afhandlingen en indføring i Kierkegaards tænkning ved hjælp af et aktuelt emne, og dette emne er vores forhold til diagnoser og psykiske lidelser.

### **Teori og praksis**

Afhandlingen er teoretisk. Den bidrager ikke med ny empiri på området, men den er i særdeleshed et forsøg på at bygge en bro fra teori til praksis – og tilbage igen. Jeg kan bedst beskrive det med et eksempel på, hvordan afhandlingen har udviklet sig. Jeg begyndte mit arbejde med en forestilling om, at Kierkegaard kunne levere løsningen på diagnosesamfundets problemer. At Kierkegaard så at sige *var* løsningen. At vi skulle forstå, at angst ikke er en sygdom, vi skal helbredes fra, men et vilkår ved det at være menneske. At vi i dag bruger diagnosen som en identitetsmarkør, mens Kierkegaard kunne lære os, hvad det vil sige at blive et autentisk menneske. At diagnosen umyndiggør, mens eksistensen vækker til ansvar. Ofte har jeg fået korrigeret de skråsikre antagelser gennem fordybelse i forskningslitteraturen inden for både Kierkegaard og særligt socialpsykologien. Men mindst lige så væsentligt bærer den endelige afhandlingen præg af at have været i dialog med mennesker, som på daglig basis har problemet inde på livet. Gang på gang har det i praksis vist sig, at der altid var én, for hvem det forholdt sig lige modsat. Eksempelvis arbejdede jeg længe med en antagelse om, at vi i dag bruger diagnosen til at bortforklare vores frihed og afskrive os vores ansvar. Indtil den dag, jeg stod over for et menneske, for hvem det at opsøge en diagnose netop var hans måde at tage sin sygdom alvorligt på og samtidig vise sine omgivelserne, at han tog ansvar for den, han var.

Løsningen er altså ikke *Kierkegaard*, men problemerne fra praksis gjorde, at jeg blev nødt til gradvist at tænke mere og mere *kierkegaardsk*, indtil det punkt, hvor det gik op for mig, at denne afhandling kun lod sig realisere, ved at jeg gjorde hele *grundstrukturen* i afhandlingen *kierkegaardsk*.

### Den pseudonyme samtale

Det er således umuligt for mig at forklare afhandlingens hensigt uden samtidig at forklare dens metode. Den struktur, jeg har valgt, er ikke en, der så at sige er lagt *ned over* stoffet, men snarere en, der er så *grundlæggende*, at den selv strukturerer stoffet. Jeg vil faktisk hævde, at den valgte struktur er den *eneste* måde, hvorpå jeg både kan fastholde kompleksiteten i spørgsmålet om vores forhold til diagnoser, og samtidig kan overlade det til læseren selv at finde ud af, hvor han skal placere sig selv i forhold til spørgsmålet.

Min hensigt med afhandlingen er således ikke at overbevise min læser om rigtigheden af et bestemt ståsted, men at få placeret min læser på en sådan måde, at det problematiske og tvetydige i alle ståstederne bliver tydeligt.

Den metode, jeg har valgt, er at alliere mig med fire pseudonyme stemmer i det *kierkegaardske* forfatterskab. Det kræver lidt forklaring. Pseudonymerne hos *Kierkegaard* er ikke blot aliasser i stil med 'Isak Dinesen', men selvstændige stemmer. I "En første og sidste Forklaring" insisterer S. *Kierkegaard* på, at han selv har frembagt pseudonymerne, men at der "i de pseudonyme Bøger" ikke er "et eneste ord af mig selv" (SKS 7, 569f.). Pseudonymerne indtager således en selvstændig position med deres egne livsanskuelser. Hvert pseudonym indtager et sammenhængende og gennemtænkt standpunkt, hvorudfra de betragter verden og udtaler sig om den. Et pseudonym udgør simpelthen en måde at tænke på. Og tilsammen kan pseudonymerne siges at udgøre *Kierkegaards* måde at tænke og samtale med sig selv på.

Det ligner det, sociologen Randall Collins har kaldt *tænkningens teori*, nemlig at tænkning er "internaliseret samtale" (Collins 1992: 159; 2004: xv-xvi; 183-190). *Kierkegaard* foretager i en vis forstand den modsatte bevægelse med sit forfatterskab. Han eksternaliserer en række bestemte måder at forholde sig til verden på, ved at lade dem materialisere sig som selvstændige stemmer i forfatterskabet. Herfra taler pseudonymerne så at sige i munden på hinanden og overtrumfer hinanden med bud på, hvordan man kan forholde sig til det givne problem. Tilsammen bliver de samtidig et billede på den uenighed, som ethvert menneske internt har med sig selv om, hvordan man dog skal begribe



og forholde sig til de problemer, man står overfor. Pseudonymerne udgør således også tilsammen en måde at tænke på. Og jeg agter at bruge dem som sådan.

Pseudonymiteten har desuden et dobbelt formål, som også gælder for denne afhandling. For det første skal den afmontere forestillingen om 'den egentlige Kierkegaard'. Her følger jeg Nordentoft: Spørgsmålet for kierkegaardslæseren såvel som for kierkegaardforskningen bør ikke være at udgrunde hvem Kierkegaard var *bag* pseudonymerne, hvad han *oprindeligt* mente, og hvad vi skal mene om hans meninger. Spørgsmålet er, hvad vi som læsere kan lære ved os selv – med Kierkegaards værker som anledning (Nordentoft 1972: 478). Derfor følger jeg også Sløk i den antagelse, at selv S. Kierkegaard er et pseudonym (Sløk 1978: 134).

For det andet fordrer pseudonymiteten, at der ikke skal opstå et 'discipelskab' om Kierkegaard. Læseren får ikke lov til at læne sig op ad 'den egentlige Kierkegaard', men sættes fri til at overveje sin egen position. Pseudonymiteten synes endda at invitere til en latent protest, hvor læseren provokeres til at gøre oprør mod det fremsatte eller endda eksplicit at afskrive det, det enkelte pseudonym postulerer.

## De fire diagnoser

Afhandlingen indeholder således en firstemmig diagnose af diagnosesamfundet. Hver stemme indtager en selvstændig position, som forholder sig kritisk til den måde, hvorpå vi forholder os til diagnoser og psykiske lidelser i dag, og som samtidig forskyder tyngepunktet og perspektivet fra den forrige diagnose.

At jeg benytter mig af en pseudonym stemme skal forstås på den måde, at jeg bruger stemmen til at tale ind i vores samtid. S. Kierkegaard bruger selv det billede, at han er pseudonymernes sufflør (SKS 7, 569). Det er klart, at eksempelvis Anti-Climacus aldrig har sagt noget om diagnoser eller depression i moderne forstand, men Anti-Climacus' position udgør en selvstændig og sammenhængende måde at tænke på, som han udfolder sin fortvivlelsesanalyse i, og det er så at sige den tænkemåde og stemme, jeg overtager, og som sufflør lader tale ind i vores tid. Det er denne 'oversættelse', der som præmis må accepteres for afhandlingen.

Johannes Sløk skriver i indledningen til *Kierkegaard – Humanismens tænker*: "Og hvis nogen skulle insinuere, at jeg udnytter Kierkegaard ved at lade ham formulere, hvad jeg selv har lyst til at sige, er det ikke helt forkert. Men

jeg har bestræbt mig på loyalitet” (Sløk 1978: 7). Det samme gør sig gældende for denne afhandling, men jeg har blotlagt præmissen ved konsekvent at adskrive pseudonymerne. Det er således eksempelvis ikke Anti-Climacus’ diagnose, men en *anti-climaciske diagnose*. De fire diagnoser er følgende:

1. *Den climaciske diagnose* lægger tyngdepunktet på samfundet og er i sin grundform en samtidsdiagnose. Den retter sin kritik mod de normative fordringer, som vi i dag bliver udsat for. Dens bærende tese er, at kravet om autenticitet og autonomi er blevet en eksistentiel grundpræmis i vores tid, og at det er dette krav, der fører til udmattelse og risiko for at tabe sig selv i depressionen. Den climaciske diagnose har til formål at påvise, at det er den smertelige erfaring af ikke at kunne leve op til idealet, der efterlader os med en følelse af *utilstrækkelighed* – og at denne utilstrækkelighedsfølelse rummer en sandhed om den menneskelige eksistens.

2. *Den anti-climaciske diagnose* forskyder tyngdepunktet fra samfundet til selvet og forskyder samtidig perspektivet til en socialpsykologisk betragtningsmåde. Den forstår selvet som relationelt og retter derfor sit blik mod dette selv i forsøget på at afklare, hvilke socialpsykologiske mekanismer, der får selvet til at fortvivle og potentielt miste sig selv i depressive, nedadgående spiraler af skam og indesluttethed. Dens bærende tese er, at *ethvert* menneske er grundlæggende fortvivlet, og at sygdommen i den forstand er det almindelige. Der gives ingen åndelig eller eksistentiel sundhed, men kun en skam og en fortvivlelse, som vi aldrig kan komme bag om. Alt afhænger derfor af selvets vilje til gøre sig modtagelig for den forløsende kommunikation, der kan opstå i sikre, sociale bånd.

3. *Den haufniensiske diagnose* forskyder tyngdepunktet videre fra selvet til sindet og perspektivet til en teologisk kritik af samtiden. Det er her den specifikke diagnose af diagnosesamfundet foldes ud. Den haufniensiske diagnoses mål er at nedbryde den simplificering, at angst enten skulle være et vilkår eller en sygdom. Det gør den ved ikke desto mindre at fastholde præcis denne skematiske opdeling og samtidig at lade Haufniensis og Anti-Climacus optræde som egentlige diagnostikere – for på den måde at afsløre det problematiske i skellet mellem normal og patologi. Dens bærende tese er, at man kan bruge Haufniensis’ opgør med arvesyndslæren til et tilsvarende opgør med det, jeg kalder *diagnoselæren*: den kausallogik, vi forudsætter, når vi taler om, at det er sygdommen *i* mig, der handler *for* mig. Den haufniensiske diagnoses hovedspørgsmål kan i kortform formuleres: Hvad betyder det for os, at diagnosen i

dag tilbyder sig som en mulighed, som vi kan bruge til at forklare os selv med? Og om vi – når vi har forklaret os selv – da også har forstået os selv?

4. *Den fjerde diagnose*, som fremsættes med S. Kierkegaards stemme, adskiller sig fra de øvrige, idet den ikke er negativt bestemt ved sin kritik, men i form og hensigt grundlæggende er opbyggelig. Den har ingen tese, men udfolder i stedet en etik, som den samtidig forskyder i tre perspektiver. Den fjerde diagnose taler hverken *om* diagnosen, den diagnosticerende eller den diagnosticerede – men *til* næsten. Ligesom diagnosen er en måde at se på, er kærligheden det også. Mens diagnosen ser sygdommen i selvet, ser kærligheden selvet som mere end det, man kan se. Mens diagnosen ser bort fra den enkelte, ser den enkelte diagnosen bort. Den fjerde diagnose opstiller dog ikke et alternativ til diagnosesamfundet, men et *korrektiv*.

### En kierkegaardsk diagnose

Den enkelte diagnose begynder forfra og står for så vidt alene. Den bygger ganske vist ofte videre på pointer fra en tidligere diagnose, eller modsiger dem, men hver diagnose udgør en selvstændig position. Det skal imidlertid tages for pålydende, når afhandlingens undertitel angiver, at der er tale om ”en kierkegaardsk diagnose”, altså en diagnose i *ental*. Nok kan hver diagnose læses i sin egen ret, men det er ikke sådan, at én diagnose kan fremhæves som den sande, mens de andre blot tilføjede noget sekundært. I stedet må det fastholdes, at de tilsammen forsøger at fremsige én diagnose eller én sandhed – ud fra fire perspektiver. I modsat fald ville diagnosen ikke være *kierkegaardsk*.

I idealiteten burde de fire diagnoser stå i sig selv, uafhængige, uden at referere til hinanden og uden forklaring. Ideelt set var meddelelsen holdt så indirekte, at det alene var overladt til læseren selv med *sin* læsning at få de fire diagnoser til at stå i indbyrdes forhold til hinanden. Men da dette er en afhandling med sit eget formål, har det tillige været nødvendigt at vise, at jeg som forfatter i det mindste selv har forstået et minimum af disse forhold og formår at påpege og udpege dem.

Til det, jeg allerede har forklaret, skal følgende derfor tilføjes: Udover, at de enkelte diagnoser står i indbyrdes forhold til hinanden, er der internt i begge de to midterste diagnoser opstillet en A- og en B-position, som dialektisk skal holdes sammen. Men derudover forholder hele den fjerde diagnose sig til den climaciske diagnose som B til A. Den climaciske diagnose har til hensigt at opstille de afgørende problemstillinger, som vil blive taget op i de følgende

diagnoser, og tillige til opgave at skærpe radikaliteten i fordringen til det yderste, så det utilstrækkelige selv så at sige bliver skubbet ud over kanten. Den fjerde diagnose har til opgave at vende bevægelsen i forhold til den climaciske diagnose afsnit for afsnit, uden dog at gøre kravet og utilstrækkeligheden mindre radikal.

### **Forskningsfelt og forskningsbidrag**

Afhandlingen bidrager væsentligt til to eksisterende felter. Tematisk bidrager den til forskningen i diagnoser og diagnosticering inden for socialvidenskaberne. Og inden for kierkegaardforskningen bidrager den til en åbning mod og samtale med socialvidenskaberne.

Afhandlingen taler ind i en allerede eksisterende diskussion inden for socialvidenskaberne om den måde, hvorpå vi i dag forholder os til diagnoser. Afhandlingen bidrager med et kritisk, kierkegaardsk perspektiv på hele problemfeltet med et udtrykt forbehold for den anti-psykiatriske position, som Kierkegaard ofte tages til indtægt for. Brinkmann & Petersen har i forbindelse med deres kritik af diagnosesamfundet udpeget en række problemstillinger, som de mener forskningen kan og bør undersøge (Brinkmann & Petersen 2015: 343-358), heriblandt følgende: 1. Forholdet mellem ansvarliggørelse og umyndiggørelse, 2. Problemer angående sygdomsidentitet, 3. Spørgsmålet om arvelighed, 4. Forholdet mellem videnskabens objektivistiske viden og individernes subjektive perspektiver, 5. Forholdet mellem normalitet og patologi, 6. Diskussion af selve sygdomsbegrebet. Denne afhandling udgør et konkret forsøg på at bidrage til samtlige disse, men ud fra et kierkegaardsk ståsted og i et kierkegaardsk sprog. I den forstand kommer afhandlingen i særdeleshed den kritik i møde, som Brinkmann (2014a) har fremført, nemlig at når det kommer til at forstå lidelse, så er det psykiatriske sprog i dag ved at udkonkurrere de øvrige. Denne afhandling er først og fremmest et forsøg på at indføre et eksistentielt, etisk og religiøst sprog i en sociologisk og socialpsykologisk kontekst. En stor del af arbejdet er gået med den 'oversættelse', der har været nødvendig for at kunne nå min intenderede læser inden for socialvidenskaberne.

Sociologien og socialpsykologien har ikke uden grund ofte overset eller tilsidesat Kierkegaard på forhånd, da han i udpræget grad er blevet læst som individets tænker, som det isolerede selvs tænker, altså én der ikke havde blik for den Anden (Brandes 1877; Høffding 1892; Rosenzweig [1921] 2005; Adorno [1933] 1989; Buber [1936] 1947; Melantschuk 1953; Steinberg 1960;

Sløk 1961; Løgstrup 1968; Habermas 1992; Taylor 2000). Man kan derfor antage, at Kierkegaard oplagt mangler det sociale i *socialpsykologi* og *sociologi* (Grøn 2010b: 83; Koch 2012: 272; Thomassen 2015: 83). I min læsning har Kierkegaard blik for det sociale i en sådan grad, at det egentlige spørgsmål ofte bliver, hvordan det overhovedet er muligt for det socialiserede menneske *også* at blive et individ.

Det bringer mig til afhandlingens bidrag inden for kierkegaardforskningen. Der findes en mere snæver tradition for at føre en tværfaglig dialog mellem Kierkegaard og socialvidenskaberne, men den går oftest i enten en psykologisk, en eksistenspsykologisk eller en sociologisk retning (se særligt Stewart 2011; Ryan 2014). Denne afhandling bidrager til et underbelyst felt, idet den specifikt læser Kierkegaard i retning af en socialpsykologi med rødder i darwinismen. Afhandlingen bygger her en bro til de dele af socialpsykologien, som også benævnes følelsessociologi og mikrosociologi, og som ligger inden for den durkheimianske og den mikrointeraktionistiske tradition. Det er særligt forsøget på at læse skammen ind i det kierkegaardske forfatterskab, der her kan siges at udgøre et selvstændigt bidrag til kierkegaardforskningen.

## **Formalia**

Når jeg bruger benævnelsen 'Kierkegaard' henviser jeg til det, jeg påstår som værende en generel tendens i forfatterskabet. Bruger jeg derimod benævnelsen 'Søren Kierkegaard' henviser det alene til forfatteren bag dennes dagbøger, notesbøger og papirer. Som allerede nævnt bruger jeg benævnelsen 'S. Kierkegaard' som et pseudonym.

Med mindre jeg specifikt har brug for at bruge den grammatiske hunkønsform, bruger jeg konsekvent det personlige pronomen 'han'.

Alle henvisninger til Kierkegaard refererer til *Søren Kierkegaards Skrifter* efter det standardiserede format (SKS bind, sidetal), eksempelvis (SKS 11, 129). I de tilfælde, hvor der henvises til det tilsvarende kommentarbind, skrives der eksempelvis (SKS K11, 185).

## **Sygdommen til døden**

Afhandlingens særprægede form indbyder næsten til misforståelser. Den kræver af sin læser, at han udholder en bestemt, ensidig kritik en hel diagnose igennem, før et nyt perspektiv bliver anlagt i den næste. I håb om ikke at blive misforstået som den bedrevidende, den dømmende, den akademisk fjerne, vil

jeg derfor som en sidste replik sige, hvad også Søren Kierkegaard fandt det nødvendigt at skrive i sin journal i forbindelse med udgivelsen af *Sygdommen til Døden*:

”Denne Bog er som af en Læge; jeg, Udgiveren, er ikke Lægen, jeg er en af de Syge”  
(SKS 22, 365).

## KAPITEL I<sup>1</sup>

# DET UTILSTRÆKKELIGE SELV - DIAGNOSEN IFØLGE CLIMACUS

## PSEUDONYMET CLIMACUS

Gør man sig tanker om at fremføre en kierkegaardsk samtidsdiagnose, bør det første træk være at alliere sig med et ganske bestemt pseudonym, nemlig Johannes Climacus som forfatteren til *Afsluttende videnskabelig Efterskrift*. Af flere grunde.

For det første: Det er Climacus, der formulerer størstedelen af den eksistenstænkning, som Kierkegaard senere er blevet så berømt for. For Climacus angår det eksistentielle det, at mennesket har sit liv *på tidens betingelser*. Et menneske er *ikke* uden videre sig selv, men skal *blive* sig selv ved at *afgøre* sig selv. Der er noget selvfølgelig ved det at eksistere, men netop derfor også en risiko for, at man glemmer det. Climacus forbinder det eksistentielle med det at blive subjektiv, som er ”den høieste Opgave, der er sat et Menneske” (SKS 7, 148). Det betyder samtidig, at man kan *forfejle* sin opgave eller gå glip af sig selv. *Vores tid* er ikke anderledes, og dog kan man med en vis ironi sige, at vi i dag har vores liv på Climacus’ betingelser. Det vil være min påstand, at den eksistentielle opgave i dag møder os som et anmassende krav, men i en udgave der ligger langt fra Climacus’ og tættere på en eksistentielistisk forestilling om at ’vælge sig selv’. Det stiller Climacus i en særdeles interessant position, hvor han på én gang kan ses som *kilde* og *korrektiv* til en samtid, der har gjort det eksistentielle til grundpræmis. Climacus talte ind i en samtid, hvor alle objektivt var kristne. Mit greb vil være at lade Climacus tale ind i en tid, hvor vi alle tilsyneladende skal være subjektive eksistentielister.

For det andet: Climacus er den stemme i det kierkegaardske forfatterskab, der efter eget udsagn står *uden for* kristendommen og som blot ønsker at komme til klarhed over, hvad kristendom er (SKS 7, 25). Climacus bruger selv

---

<sup>1</sup> Dette kapitels læsning af Climacus’ *Efterskrift* bygger især på Arne Grøns undervisning *Eksistens, etik, religion: Kierkegaards ’Efterskrift’*, foråret 2013.

Enkelte dele af kapitel 1 er allerede udgivet i den forskningsformidlende bog *Hvorfor er vi så enestående? Om reformationen og individet* (Hjortkjær 2016a). Det gælder særligt afsnittene om Pico og Rousseau, samt pointer om overjægspadokset i afsnittet ’Det utilstrækkelige selv’.

det billede, at han har valgt at stå af samfundstoget, for kun ved at stå udenfor er det muligt at sige noget om, hvad samtiden fordrer af den enkelte (SKS 7, 152f.). Climacus er med andre ord i udgangspunktet samfundsdiagnostiker. Det bemærkelsesværdige er, at Climacus – ved at stille sig i en uvidende og spørgende position – får sagt så meget mere om samtiden, end den selv formår. Med Climacus som analytisk prisme, kan vi sige det, som vi jo kan sige os selv – og som det derfor slet ikke falder os ind at få sagt.

For det tredje er Climacus humorist.

## FORELØBIG DIAGNOSE

Den climaciske diagnose er først og fremmest en samtidsdiagnose. Diagnosen udfolder sig inden for tre discipliner: den kritiske sociologi, den eksistensteologiske religionskritik og den psykoanalytiske kulturkritik. Climacus er i dialog med alle tre.

Fra den kritiske sociologi fremføres der den tese, at forestillingen om det enestående selv i dag er blevet en eksistentiel grundpræmis. Vi bliver i dag mødt af kravet om at være enestående i ordets dobbelte betydning, som enestående autentiske og enestående autonome. Den kritiske sociologi hævder, at det netop er kravet om at være enestående, der fører til eksistentiel udmattelse og depression. Depression forstås her ikke som en lidelse, der er afgrænset det enkelte menneske, men som en social patologi, der opstår i forholdet mellem selvet og samfundet, og som spreder sig som en eksistentiel epidemi.<sup>2</sup>

I diagnosens første tre afsnit efterspores den idehistoriske, psykiatrihistoriske og kierkegaardske baggrund for udviklingen af forestillingen om det autentiske og det myndige selv. Climacus spiller her den dobbelte rolle som *kilde* og *korrektiv*. Hvis det eksistentielle er blevet en grundpræmis, som i dag fører til depression, så må man spørge, om ikke Kierkegaard er en væsentlig del af problemet. Kan vi ligefrem sige, at den eksistentielle udmattelse er konsekven-

---

<sup>2</sup> Til foreløbig afklaring: På et forestillet kontinuum fra 'normalitet' over 'psykisk lidelse' til 'psykopatologi' forsøger denne afhandling at sige noget om forholdet mellem de to første, mens psykopatologi og galskab er udeladt (se også senere side 79f.). Desuden har jeg valgt *ikke* at benytte termerne 'endogen', 'eksogen' og 'psykogen', da disse betegnelser formelt set er forældede. Det kan dog virke til afklaring og afgrændning at nævne, at jeg i denne afhandling helt overvejende taler om psykiske lidelser som 'eksogene' eller 'reaktive', dvs. som reaktioner på ydre begivenheder.



sen af en realisering af den kierkegaardske filosofi? Med Climacus går jeg til kilderne for derudfra at lancere et samtidsdiagnostisk korrektiv.

I afsnittet 'Det frelste selv' skiftes der eksplicit spor. Der kastet nu et teologisk religionskritisk blik på hele forestillingen om det autentiske og myndige selv, som mistænkes for at ville frelse sig selv, hvorved det taber sig selv. Climacus spiller her en afgørende rolle, idet han bestemmer subjektet som uendeligt lidenskabeligt interesseret i sin egen frelse. Den climaciske diagnose har her til hensigt at vise, at det tilsyneladende er blevet et vilkår, der gælder os alle.

I det afsluttende afsnit skiftes der spor og terminologi til den psykoanalytiske kulturkritik. De normative krav efterspores nu som det kulturelle Overjegs hysteriske og nådesløse krav. Formålet er her at tegne konturerne til det ideal, som – uanset dets oprindelse – er det, vi fortvivlet forsøger at leve op til. Særligt vigtigt er her påpegningen af *overjegparadokset*, som jeg anser for at være en afgørende mekanisme til at forstå, hvorfor så mange i dag ikke blot føler sig som utilstrækkelige, men som tillige afslører, at vi *er* utilstrækkelige. Den climaciske diagnose har således til hensigt at blottlægge det problem, som skal undersøges og forskydes i de efterfølgende tre diagnoser.

Overordnet skiller den climaciske diagnose sig ud fra de følgende ved at fremstå som den mindst kierkegaardske og den mest interdisciplinære. Den maler sin samtidsdiagnose med brede penselstrøg og ofte komiske eksempler i forsøget på at tegne tendenser og problemer frem, som kan forekomme uafsluttede, og som også *er* det, idet de netop skal tages op i de følgende diagnoser. Den climaciske diagnose er derfor den, der afkræver sin læser mest tålmodighed.

## SOCIALE PATOLOGIER

### Patologiseringsforklaringen eller epidemiforklaringen

Når det gælder depression, anvender man inden for sociologien overordnet set to forklaringsmodeller (Brinkmann 2008: 96-99; Brinkmann 2010a: 20-22):

1. *Patologiseringsforklaringen* (også kaldet *diagnoseforklaringen*) hævder, at det er samfundet, der har sygeliggjort en mængde mennesker, der egentlig ikke *er* syge. Det er særligt den medicinske sociologi, der forfægter dette synspunkt, mest markant formuleret af Horwitz og Wakefield i deres udgivelse *The Loss of Sadness* (2007). Her lyder forklaringen, at den kraftige stigning i antallet af formodede depressive ikke kommer fra en reelt større udbredelse af depressi-

on, men i en udvidelse af diagnosens definition i den officielle, amerikanske diagnosemanual DSM. Depression er med andre ord langt hen ad vejen en teoretisk, samfundsskabt lidelse. Man har inkluderet tristhed i anormalen og dermed frataget os retten til at være triste uden samtidig at forstå os selv som syge. Det er samme Horwitz og Wakefield, der i 2005 udråbte vor tid til at være *depressionens tidsalder*.

2. Heroverfor står den kritiske sociologi med *epidemiforklaringen*, der hævder, at der faktisk *er* flere, der bliver syge end tidligere. Forklaringen lyder, at samfundet har udviklet sig i en sådan retning, at det gør sine borgere mere sårbare over for at udvikle depression. Man fremhæver typisk årsager som stigende individualisme, øget stressniveau, en reduktion i velfærdstaten og dermed i den enkeltes tryghed, konkurrencestatens krav om omstillingsparathed og øget produktivitet, samt endelig tidens fordring om personlig udvikling og selvrealisering. Her er der tale om en *eksistentiel epidemi*, der opstår i det sociale og udbreder sig i det sociale (Petersen 2005: 61-78; Petersen 2012: 5-24).<sup>3</sup>

Det interessante ved den kritiske sociologis vinkel er, at den betragter selvets patologier, som ikke blot et bemærkelsesværdigt stort antal menneskers individuelle lidelser, men som *sociale patologier*, altså lidelser, der ikke ganske enkelt er biologisk, men åndeligt smitsomme. Med andre ord: Den sociale patologi afgrænser sig ikke til den enkeltes biologi (det er ikke blot et spørgsmål om et synligt, patologisk væv, der må skæres væk). Den afgrænser sig heller ikke til den enkeltes psyke (det er ikke alene et individuelt traume eller en usynlig, solitær fortrængning, der må bearbejdes uafhængigt af selvets relationer). Den sociale patologi opstår i det sociale og spreder sig i det sociale som en "eksistentiel *pathos*" (Willig og Østergaard 2005: 9).

Det er dette udtryk, hentet fra den sociologiske samtidsdiagnostik, der gør en samtale mellem sociologien og det kierkegaardske så oplagt og påtrængende. Man plejer i almindelighed at forstå det eksistentielle som en kategori, der angår individet eller 'hinn enkelte', og det er da også helt overvejende sådan, man har læst og forstået Kierkegaards eksistensanalyse. Så meget desto mere påfaldende er det, at man inden for sociologien forstår den eksistentielle lidelse som noget, der ikke afgrænser sig til det individuelle menneske, men som

---

<sup>3</sup> Det er i øvrigt værd at bemærke, at en af den positive psykologis frontfigurer benytter samme epidemiterminologi: "We are in the middle of an epidemic of depression" (Seligman 1998: 10).

Se derudover Rose 2006: 474-481 og Brinkmann 2016: 89-107 for to nuanceringer af de to forklaringsmodeller.

en social-eksistentiel lidelse. Der gives med andre ord en *eksistentiel, social patologi*.

Denne sociale patologi har da karakter af *epidemi*. Det betyder, at det er en sygdom, der rammer det sociale én gang med uhyre styrke, hvorefter den langsomt forsvinder for aldrig at gentages på samme måde, da samfundet efterhånden bliver modstandsdygtigt. Den sociologiske diagnose lyder, at det er den sociale organisme som helhed, der er syg i sin strukturelle og normative indretning, mens det konkrete individ er symptomet. Depression er ét eksempel på en sådan social patologi, som det er tvingende nødvendigt, at vi som samfundsorganisme får diagnosticeret og gjort os modstandsdygtige overfor (Willig og Østergaard 2005: 7-10; Petersen 2013: 385-386).<sup>4</sup>

### Det udmattede selv

I det følgende vil støtte mig særligt til én sociolog, franskmænden Alain Ehrenberg, der med sin bog *Det udmattede selv* (2010) lægger sig i forlængelse af den kritiske sociologiske tese om, at det er modernitetens udprægede individualisme, arbejdsdeling og differentiering, der gør selvet fragmenteret, stresset og udbrændt. Men Ehrenbergs greb er i en vis forstand at læse analysen baglens; at gå til konsekvensen, til selvets sygdom, for at lade den sige noget om det samfund, der har foranlediget den. Spørgsmålet er derfor ikke så meget, hvad de skiftende samfundsvilkår gør ved selvet, som hvad depressionen kan fortælle os om den måde, vi forstår selvet på i dag og om de normer der konstituerer forholdet mellem selvet og samfundet (Ehrenberg 2010: 36). Hvis depression er udtryk for det faldne individ i vor tid, så bør vi lære at *lytte* til depressionen, for den kan fortælle os, hvilken type selv og hvilken autonomi det er, vi promoverer (Petersen 2013: 397).<sup>5</sup>

Valget er faldet på Ehrenberg af to årsager. For det første fordi *Det udmattede selv* har været den væsentligste bog om depression og socialitet, siden dens udgivelse, og den har haft stor gennemslagskraft også i dansk sociologi, især hos Rasmus Willig og Anders Petersen, hvoraf jeg især støtter mig til sidst-

---

<sup>4</sup> Et sådan blik på det sociale som en organisme er hyppigt anvendt både inden for en kristen tradition, der ser kirken og den enkelte kristne som lemmer i Jesu legeme, og inden for en sociologisk tradition, der fra et tidligt tidspunkt anlagde diagnosticerende forklaringer af samfundssygdomme ud fra biologiske og medicinske termer. Se evt. den danske professor Claudius Wilkens *Liv-Nydelse-Arbejde. Et samfundsfilosofisk Skrift I-III* (1873-1876) samt *Samfundslægemes Grundlove* (1881), der ofte omtales som en af de første sociologiske lærebøger i verden.

<sup>5</sup> Se evt. også Peter D. Kramers (1993) *Listening to Prozac*.

nævntes læsning. For det andet fordi Ehrenberg ikke ser sig selv som en del af de kritiske sociologer, men i stedet forstår sit værk som en genealogisk efterforskning (Ehrenberg 2010: 41-45). Hans mål er ikke at oplyse og frigøre de uvidende ved at fortælle dem, hvad der gør dem til slaver, men at fremlægge en depressionens historie, meget lig Foucaults projekt i *Galskabens historie* (2003). Ehrenberg bliver stadig forstået som en del af den kritiske sociologi (jf. Honneths forord til *Det udmattede selv*), men det stiller Ehrenberg i en position, som er mere forenelig med Climacus, der som udenforstående forsøger at komme til klarhed over problemet frem for alene at kritisere det.

Ehrenberg lader kampen om depressionshistorien eksemplificere ved to frontfigurer, østrigske Sigmund Freud og hans franske modpart, Pierre Janet som repræsentanter for henholdsvis en *konfliktmodel* og en *mangelmodel*.

Ifølge Janet ligger der ikke en konflikt, men en udmattelse eller depression til grund for det, Freud benævner neurosen. Janets antropologiske model hviler på den forestilling, at et menneskes psykiske energi er statisk, hvorfor man ideelt set kan ”opgøre sindets regnskab og budget, ligesom man gør det i en butik” (Janet 1919: 469f.; Ehrenberg 2010: 83). Den deprimerede er ganske enkelt løbet tør for energi, og terapeutens opgave er derfor at fjerne den patologiske træthed ved at reparere den svækkede personlighed og dermed genoprette dennes handleevne. Der forudsættes altså et menneskesyn, som hævder at mennesket i udgangspunktet er optimeret til at være i verden. Der er blot sket en fejl, som der skal rettes op på. ”Den deprimerede er et menneske med en funktionsfejl” (Ehrenberg 2010: 36).

Det stiller samtidig den lidende i et anderledes og netop *lidende* forhold til lægen. ”Janet opfatter læge-patient-relationen som et forhold, hvor lægen er aktiv, og den syge er passiv: Lægen er mekanikeren, der reparerer den syges psykiske motorskade – den syge er patient i ordets etymologiske forstand” (Ehrenberg 2010: 83-84). Hos Freud derimod er den syge både aktør og patient for sin konflikt. Det er konflikten, der er årsagen, ikke udmattelsen. Helbredelsen kræver derfor en handlen fra den lidende selv og ikke blot en liden. Der forudsættes med andre ord et minimum af lidenskab for at blive af med sin lidelse, eller retter sagt, for at komme igennem den. Helbredelsen består ifølge Freud netop ikke i en genoprettelse af status quo, men i at den lidende lærer at leve med sig selv og sin lidelse (Ehrenberg 2010: 84-87).

## Kravet om autonomi og autenticitet

Går vi til Kierkegaard, så finder vi den første samtidsdiagnose i Kierkegaards første store værk, *Enten – Eller*. Her lader Kierkegaard æstetiker A formulere diagnosen på en måde, som kun en æstetiker kan, nemlig som en henkastet aforisme: ”Lad Andre klage over, at Tiden er ond; jeg klager over, at den er ussel; thi den er uden Lidenskab” (SKS 2, 36). Det præcis modsatte synes at være tilfældet i dag. Tiden er udmattet, som Ehrenberg skriver, selvet er blevet et udmattet selv, netop fordi tiden konstant *afkræver* individet lidenskab. Det kan vi høre, hvis vi for en stund tyr til tavshed og lytter til depressionen, som Ehrenberg foreslår. Da kan vi høre tiden kalde på depressionens vrangside.

Når symptomerne på depression i de to officielle diagnostiske manualer bestemmes som nedtrykthed, træthed, tristhed, nedsat lystfølelse, selvbebrejdelse, indadvendthed, følelse af håbløshed, uoverkommelighed, utilstrækkelighed og vigtigst af alt, følelsen af at være hæmmet (ICD-10: F32, F33 og F34.1; DSM-5: 296.20-26, 296.30-36, 296.99, 300.4), så er det fordi de normative forventninger til selvet i dag er de modsatte: At det skal være et optimistisk, handlekraftigt, nydende, initiativrigt og autonomt individ, der med myndighed tager ansvar for sig selv, ikke ligger andre til last, men tværtom er proaktivt, hvilket vil sige, at det ikke alene ser muligheder, men er på forkant med fremtiden ved at se muligheder for muligheder (Petersen 2005: 70; Ehrenberg 2010: 378-389).

Den depressive er den, der er bukket under for det kolossale ansvar, der fra nu af hviler uroligt og mærkeligt uforløsende på individets skuldre. Derfor er den depressive kendetegnet ved en *utilstrækkelighedsfølelse*, en følelse af ikke at slå til, af ikke at være lidenskabelig nok, af ikke at være på højde med sig selv, og mest af alt ved det udmattende i hele tiden at *skulle være sig selv*. Det tragiske i denne kulturudvikling er, at selvudvikling og selvrealisering promoveres som normalen, som det sunde, som det der skal hjælpe individet til at holde depressionen stangen. Men ofte viser det sig, at selvrealiseringskravet er selve årsagen til, at man ryger ned i depressionen. I Petersens skærpede tese lyder det således:

“I argue that the expansion of the diagnosis, and hence the increased rates of depression, is first and foremost caused by a change in the way in which the concepts of mental health and sociality are defined to match a society imbued with values of autonomy and self-realization” (Petersen 2011: 7; cf. 2013: 393).

Efterhånden som det 20. århundrede skred frem, blev det tydeligt, at kravet om lidenskabeligt at *være sig selv* udspalter sig som kravene om *autonomi* og *autenticitet* (Ehrenberg 2010: 274f.; Ferrara 1998: 5; Verhaeghe 2014: 73f.).<sup>6</sup> Samtidig bliver det tydeligt, at Janet derved opnå det, Ehrenberg kalder en posthum revanche over Freud (Ehrenberg 2010: 349):

”I stedet for disciplin og lydighed får vi uafhængighed af sociale bånd og selvhævdelse; i stedet for bevidstheden om egen endelighed og den skæbne, man må tilpasse sig, får vi forestillingen om, at alt er muligt; i stedet for den gamle borgerlige skyldfølelse og kampen for at befri sig fra fædrenes lov (Ødipus), får vi frygten for ikke at være god nok og den deraf følgende tomhed og afmagt (Narcissus). (...) Det tilladtes kontinent viger pladsen for det muliges kontinent” (Ehrenberg 2010: 183-184).

Æstetikerer er (det er måske værd at bemærke) kendetegnet ved sit tungsind. Tiden er ussel, siger han, fordi den er uden lidenskab – et problem som kendetegner æstetikerer selv. Æstetikerer har de største problemer med at leve op til sit eget krav. Hans samtidsdiagnose er samtidig hans selvdiagnose. Vi kunne derfor vende argumentet om og sige, at situationen er præcis den samme i dag. Æstetikerer er på mange måder modernitetens første udmattede selv. Han er et selvbebrejdende selv, der meget vel forstår, at han selv er skyld i sin usle mangel på lidenskab. Æstetikerer er træt af sig selv og træt af at være sig selv, fordi han mangler ethvert initiativ. Æstetikerer *gider* ikke.

”Jeg gider slet ikke. Jeg gider ikke ride, det er for stærk en Bevægelse; jeg gider ikke gaae, det er for anstrængende; jeg gider ikke lægge mig ned; thi enten skulde jeg blive liggende, og det gider jeg ikke, eller jeg skulde reise mig op igjen, og det gider jeg heller ikke. Summa Summarum jeg gider slet ikke” (SKS 2, 28).

Den opsummerede tese, som jeg tager med videre fra sociologien lyder: Det er kravet om autenticitet og autonomi, der i dag fører til eksistentiel udmattelse. Den depressive er det menneske, der aldrig er *sig selv nok*. Jeg ønsker nu at reformulere tesens ordlyd: Den eksistentielle grundpræmis, som vi i dag oplever at skulle leve op til, er forestillingen om det *enestående* selv – i dette ords dobbelte betydning. Erfaringen af ikke kunne leve op til dette ideal er det, der gør, at den enkelte i dag føler sig som et *utilstrækkeligt* selv.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Det mest rendyrkede eksempel er måske Dr. Phillips bestseller: *Find dit autentiske jeg – skab dit liv ud fra din inderste kerne* (McGraw 2009).

<sup>7</sup> Udtrykket ”eksistentiel grundpræmis” låner jeg tillige fra Petersen (Petersen 2005: 67). Jeg udfolder det i sin kontekst senere i kapitlet.

## DET AUTENTISKE SELV

At noget er *autentisk* synes at være omgivet med en særlig aura i vores tid. Vi vil gerne omgive os med det autentiske. Vi vil gerne indrette vores hjem med det. Vi vil gerne møde autentiske mennesker og opleve autentiske kulturer. Og vi vil frem for alt gerne selv *være* autentiske. Det autentiske synes at dække alt fra at være et modefænomen og en identitetsmarkør til at være en eksistentiel følelse og en kilde til sjælelig sundhed.

Som antropologen Angeles Arrien skriver i succesbogen *Den firfoldige vej*, er det autentiske koblet til en 'personlig medicin', som vi alle der: "Hvert enkelt menneske er original medicin [for sig selv], som det intetsteds på kloden findes magen til" (Arrien 2001: 91). For at undgå depression og alskens psykiske lidelser gælder det derfor om at se indad: "Når vi husker hvem vi er, kommer vi frem med vores autentiske selv. Men ofte tvinges vi i en tidlig alder til at skjule vores sande selv for at overleve (...) Hver dag vælger vi på ny om vi vil støtte det autentiske eller det falske selv" (Arrien 2001: 92). Som man kan læse ud af Carsten René Jørgensens (2002) tålmodige gennemlæsning af denne og lignende selvhjælpsbøger, er både glemselsmotivet og helbredelsesmotivet gennemgående fænomener. Et fællestræk ved disse bøger (der ofte trækker på den humanistiske psykologi) er, at mennesket tillægges et 'oprindeligt', 'sandt' eller 'ægte' selv, et *kerneselv*, der ofte degenereres eller undertrykkes i mødet med den moderne kultur, hvorved der opstår et 'kunstigt', 'falskt' eller 'hæmmet' selv. Som hos Arrien består opgaven i at huske det autentiske selv, som vi er blevet tvunget til at glemme. Hos andre består opgaven i aktivt at glemme, hvad man har lært gennem socialisering for i stedet at se indad, fordi sandhed og helbredelse kommer indefra. En af Jørgensens opsummerende konklusioner er, at sundhed og det gode liv knyttes sammen med det at leve autentisk og i overensstemmelse med naturen, da "det stærkeste helbredelsesmiddel vi har til rådighed, er vores *kontakt med naturen*" (Arrien 2001: 45). Eller negativt formuleret: "Følelsesmæssige problemer forbindes med at være inautentisk og udleve et falsk selv på bekostning af det sande selv. Når det sande selv kvæles, udnyttes vores potentialer ikke, vi realiserer ikke vores indre bestemmelser og muligheder. Det falske selv står i vejen for det gode liv" (Jørgensen 2002: 113).

## Den højeste opgave

Ifølge Climacus er der to karakteristiske kendetegn ved hans samtid, som han kritiserer: at den er objektiv (SKS 7, 178) og at den lever i glemsel (SKS 7, 226). Den første diagnose må, ud fra ovenstående, siges være helt fejlplaceret, hvis man overførte den på i dag. Vores tid er en anden. Vores tid er gennemgribende subjektiveret og individualiseret. Og spørgsmålet er tilmed, om ikke Climacus har en afgørende aktie i det skred, der har førte os i den subjektive retning?

Ved første øjekast synes de to diagnoser at står i modsætning til hinanden: At en objektiv tid, der encyklopædisk forsøger at udvikle og fastholde en historisk og faktuel viden om verden burde stå i modsætning til menneskehedens glemsel. Det må derfor være noget andet, Climacus sigter efter.

Hvad mennesket har glemt er ikke den objektive viden om dette eller hint, men *det selvfølgelig*, mener Climacus. Mennesket har glemt, hvad det vil sige at være menneske. Det har glemt at være et *eksisterende* menneske, der har en interesse eller et mellemværende med sig selv om selve det at være menneske. Hvordan går det nu til? Ifølge Climacus glemmer man lettest det, der også er det nærmeste. Hvis man ikke har sig selv på afstand, så er det svært at få sig selv ind i synsfeltet. Man overser sig selv. Eller overser at der skulle være en opgave forbundet med det at blive det selv, man allerede er. Hvem gider spille sin tid på det, spørger Climacus retorisk:

”Saaledes gaaer det med alle tilsyneladende ubetydelige Opgaver: netop denne tilsyneladende Ubetydelighed gjør dem uendeligt svære, fordi Opgaven ikke ligefrem vinker og saaledes understøtter den Higgende, men fordi Opgaven arbejder ham imod, saa der hører uendelig Anstrængelse til blot her at opdage Opgaven, ɔ: at dette er Opgaven” (SKS 7, 122).

Problemet er med andre ord ikke verden eller de andre. Det er ikke socialiteten, der degenererer den enkelte eller får ham til at glemme sig selv. Climacus' angreb er langt mere radikalt. Det er den enkelte selv, der er problemet. Nok mener Climacus at mængden af ophobet objektiv viden udgør en hindring, men det er ikke den andens skyld eller den andens problem. Det er så at sige den enkelte selv, der står et forkert sted i forhold til sin opgave. Det objektive står i vejen for, at det subjektive kommer ind i synsfeltet: Dermed glemmer den enkelte, hvad det vil sige, at han selv har en opgave, der ikke angår denne viden (SKS 7, 220). Hvad samtiden har glemt er derfor ikke det objektive, men det subjektive. Sådan lyder Climacus' samtidsdiagnose. ”Min Hovedtanke



var, at man i vor Tid formedelst den megen Viden havde glemt hvad det er at *existere*, og hvad *Inderlighed* har at betyde” (SKS 7, 226).

Climacus’ modtræk er den berømte formular i *Efterskriften*: ”Subjektiviteten er Sandheden” (SKS 7, 186). Men hvad betyder nu denne sætning? Her gives som minimum to muligheder:

1. At sandheden er subjektiv. Denne omskrivning synes at ligge snublende nær. At sandheden er subjektiv i den betydning, at den er relativ, at den kan være det ene i dag og noget andet i morgen. Men det er netop overtro. Det er en forestilling om, at vi selv er herre over vores sandhed og vores tro. Det er dog denne omskrivning, der synes at være kendetegnende for vores tid, endda i en sådan grad at det kan være svært i dag at se, at det skulle kunne betyde noget andet (Grøn 1993: 63).

2. At det er subjektet selv, der afgør, hvad der er sandheden for ham. Denne læsning synes at være mere konsistent med resten af *Efterskriften*. Men hvad er da forskellen? Hvis det er subjektet selv, der afgør, hvad der er sandhed, står det så ikke subjektet frit for at ændre denne sandhed efter forgodtbe-  
findende. Nej, netop denne tilføjelse af frihed kan vi ikke læse frem af *Efterskriften*. At subjektiviteten er sandheden betyder derimod, at subjektet bliver holdt op på den sandhed, som det har valgt. Det bliver en målestok for dette menneske. Spørgsmålet bliver, om det kan efterleve denne sandhed og leve op til denne sandhed (Grøn 2013). Derfor er subjektiviteten også, som det tidligere hedder, ”den højeste Opgave, der er sat et Menneske” (SKS 7, 148).

Dette var ansatsen. Jeg ønsker herunder at udfolde tanken om muligheden af *et autentiske selv* under stadig inddragelse af de kierkegaardske pseudonymer, særligt Climacus. Jeg vil udfolde denne tanke gennem tre provisoriske hypoteser, der har et nutidigt såvel som et kierkegaardsk perspektiv: 1. Det autentiske ligger i det indre. 2. Det autentiske ligger i det, vi har valgt. 3. Det autentiske ligger i selve valget.

### **Det autentiske ligger i det indre**

Som 22-årig student befinder Søren Kierkegaard sig i det, vi i dag ville kalde en *identitetskrise*. Det går sløjt med teologistudiet. Det unge menneske mangler retning. Han har svært ved at finde sig selv i det hele. En tur til Gilleleje tænkes at kunne gøre ham godt. En egentlig dannelsesrejse er det ikke, men den afføder dog en af verdenshistoriens mest berømte dagbogsoptegnelser, Gilleleie-optegnelsen fra 1. august 1835, hvori den unge Søren Kierkegaard gør

sig en række overvejelser om sig selv. Han foretager en såkaldt *introspektion*, en opdagelsesrejse i det indre, en skuen indad i bestræbelse og håb om at kunne finde et egentligt selv derinde, en kilde hvorudfra han kan leve sit liv og træffe sine valg:

”Det, der egentlig mangler mig, er at komme paa det Rene med mig selv om, *hvad jeg skal gjøre*, ikke om hvad jeg skal erkjende, uden forsaavidt en Erkjenden maa gaae forud for enhver Handlen. Det kommer an paa at forstaae min Bestemmelse, at see, hvad Guddommen egentlig vil, at *jeg* skal gjøre; det gjælder om at finde en Sandhed, som er Sandhed for *mig*, at finde *den Idee, for hvilken jeg vil leve og døe*” (SKS 17, 24).

Søren Kierkegaard er ikke den første til at foretage en sådan introspektion. Jeg vil hævde, at det med idéhistoriske punknedslag giver mening at gøre ham til den tredje i en række.<sup>8</sup> Jeg lader derfor Kierkegaard sidde i Gilleleje for en stund og tillader mig to andre nedslag, inden jeg vender tilbage til ham.

Augustin er den førte og væsentligste eksponent i kristendommens historie til ikke alene at udføre en introspektion, men tillige at skrive den ned som verdenshistoriens første selvbiografi, Augustins *Bekendelser*:

”Hvordan skal jeg påkalde min Gud, min herre og min Gud? Når jeg påkalder ham, kalder jeg ham jo altid ind i mig selv; og hvor er det sted i mig, hvor min Gud kan komme ind? (...) Min Gud, jeg ville jo overhovedet ikke være til, hvis du ikke allerede var i mig” (Augustin 2004: 17f.).

For Augustin er Gud ikke ’derude’, men derinde. Kun ved at genfinde Gud, kan mennesket genfinde sig selv og sin bestemmelse, da sandheden om hvem man selv er, er knyttet til Guds hukommelse. Bevægelsen går med andre ord også den anden vej: Gudserkendelse er selverkendelse.<sup>9</sup>

Heroverfor står Jean-Jacques Rousseau og dennes *Bekendelser*, der kan læses som både arvtager og antipol til Augustins ditto. Rousseau gør samme introspektive bevægelse, men finder til sin tilfredshed ikke Gud her, kun sit eget enestående, myndige selv. Rousseau står ene. Men netop hos Rousseau kan man sige, at betydningen af ordet deler sig: På den ene side står Rousseau ene – uden Gud. Men dertil kommer den betydning, at han skiller sig ud, er original, unik, autentisk:

<sup>8</sup> Brinkmann blandt andre har påpeget slægtskabet blandt de to første. Se Brinkmann 2008: 44-47; 2008: 141-144 og Taylor 1989: 177f.. Jeg skylder Joakim Garff en tak for indirekte at have påpeget Kierkegaard som en tredje.

<sup>9</sup> Pointen er udfoldet langt yderligere i Taylor 1989. Særligt side 127-142.

”Jeg lægger her hånd på et forehavende, som er uden eksempel, og hvis udførelse ikke vil blive efterlignet. Jeg vil vise verden et menneske i naturens fulde sandhed; og dette menneske er mig. Mig, og kun mig. Jeg har set ind i mit eget hjerte, og jeg kender menneskene. Jeg er ikke skabt som nogen af dem, jeg har truffet; jeg vover at tro, at jeg ikke er skabt som nogen af dem, der er til. Er jeg ikke bedre, er jeg i det mindste anderledes” (Rousseau 1948: 25).

Det afgørende er ikke at være bedre. Det afgørende er at være anderledes. At være enestående. At være *sig*. Det gælder om at finde den egenskab eller talent, som gør, at jeg er mig til forskel fra dig. Og så gælder det om at være tro mod dette selv. Du skal ikke være tro mod Gud, men tro mod dig selv. Som filosofen Charles Taylor har påpeget, er Rousseau en væsentlig kilde til det, han kalder *autenticitetens etik*, som mange mennesker i dag føler sig forpligtet til at efterleve. Det er en etik, som Taylor blandt andet formulerer på denne måde:

”There is a certain way of being human that is *my way*. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else’s. But this gives a new importance to being true to myself. If I am not, I miss the point of my life, I miss what being human is for *me*” (Taylor 1991: 28-29).

I Taylors udlægning er Rousseau en tidlig eksponent for en *subjektiv vending*, hvor den rigtige, moralske handling hverken er forankret i Gud eller vores fornuft, men i vores følelser som en indre stemme. Der er tale om en selvforbindelse, som Rousseau giver navnet *eksistensfølelsen*, og som har direkte selvfrelsende karakter: “Our moral salvation comes from recovering authentic moral contact with ourselves” (Taylor 1991: 27; Taylor 1989: 284; Rousseau 1959: 1047).

Det bringer mig tilbage til den unge Søren Kierkegaard. Som han sidder der i Gilleleje i 1835, indtager han nemlig selv en interessant tredje position. Søren Kierkegaard fortsætter sin dagbogsoptegnelse med at skrive, at også han har søgt sin ”Existents’s dybeste Rod”. Han har forgæves søgt den i sansernes verden (som Augustin advarede imod), og han har søgt den på erkendelsens veje (som Augustin talte for): ”Saavel paa Forlystelsernes bundløse Hav har jeg forgjeves søgt en Ankerplads som i Erkjendelsens Dybder” (SKS 17, 26). I stedet ender han ud i den paradoksale konklusion: ”Hvad fandt jeg? Ikke mit Jeg” (SKS 17, 27).

Søren Kierkegaard finder altså ikke den frelsende Gud på sin introspektive vej, ligesom Augustin. Men han finder heller ikke sit enestående, selvfrelsende Jeg, ligesom Rousseau. Han finder ingen af de to. I stedet synes Kierke-

gaard at finde et selv, der kun foreligger som *mulighed*. Jeget med lille kan ikke finde Jeget med stort. Men det betyder i det mindste, at det så at sige må findes for at kunne blive fundet (Garff 2006: 363-369, 2011b: 26, 2015: 137). Kierkegaard finder med andre ord et selv, der endnu ikke er blevet sig selv. Han finder *et ubestemt selv med en bestemmelse*.

Søren Kierkegaards afgørende indsigt består i, at en sådan bestemmelse ikke lader sig udfinde gennem ensidig introspektion alene, men må realiseres gennem det konkrete, levede liv. Introspektionen skal modsvares af en *udadgående* bevægelse: ”Det var det, der manglede mig, at føre *et fuldkommen menneskeligt Liv* og ikke blot et Erkjendelsens” (SKS 17, 25). Den ubestemte bestemmelse er udtryk for en ufravigelig opgave: at finde den idé for hvilken den enkelte vil leve og dø. Her er det ikke uvæsentligt at bemærke udtrykket ”leve”. Der findes en idé, som den enkelte ikke skal dø, men først og fremmest skal *leve* for. Og måske først og fremmest gennemleve. Selvet skal virkeliggøres eller realiseres for at opfylde sin bestemmelse.

Climacus’ *Efterskrift* synes at udgøre den foreløbige kulmination i de kierkegaardske, sandhedssøgende erkendelser. Her er inderligheden drevet til sit yderste. At sandheden er subjektiviteten betyder ikke, at Sandheden er ’derinde’, men at sandheden er *inderligheden*, det vil sige den måde, hvorpå den enkelte *forholder sig* til den Sandhed, der kommer udefra (Sløk 1978: 25). Sætningen ”Subjektiviteten er Sandheden” må derfor holdes dialektisk sammen med sætningen ”Subjektiviteten er Usandheden” (SKS 7, 189).

Den anden sætning er der for at holde subjektet op på den første sætning. Det er subjektet selv, der afgør, hvad der er sandhed for ham, men denne sandhed binder samtidig subjektet til sig som den, der har valgt den. At et menneske har valgt sin sandhed betyder ikke, at det er frit, men omvendt at det er bundet til den sandhed, det har valgt. Det menneske risikerer nu at blive bragt i en situation, hvor den valgte sandhed bliver til usandhed for én, og hvor man derved opdager, at man i frihed har gjort sig selv ufri. Spørgemålet bliver nu, om man kan leve med den sandhed, som man har bundet sit liv og sin identitet op på. Spørgemålet bliver, om man kan *stå ved sig selv*.

Ved eftersyn ligger den climaciske position så langt fra den humanistiske psykologi, som det overhovedet synes muligt (særligt Maslow 1954; Rogers 1961). Det autentiske selv er ikke gemt i subjektet som en glemt sandhed, der, når den er fundet, også er den løsning, der ophæver glemslen og befrier individet fra den autenticitetsberøvende kultur. Glemslen af, hvad det vil sige at

være menneske, kommer i stedet af, at du tror at vide det. Glemslen består i, at du overhovedet glemmer at spørge (Grøn 1993: 61, Schmid 2007: 207). Den sandhed, som den positive psykologi profeterer at finde *derinde* i subjektet, er hos Climacus erstattet af den subjektivitet, der er usandheden. Inderst inde i det climaciske subjekt er *usandheden*, men det er kun *mig selv*, der kan komme til en erkendelse af det. Derfor viser den anden sætning mig tilbage til den første: ”thi min egen Usandhed kan jeg kun opdage ved mig selv, thi først naar *jeg* opdager det, er det opdaget, tidligere ikke, om saa hele Verden vidste det” (SKS 4, 223).

Den climaciske diagnose lyder således indtil videre, at jagten på det autentiske i det indre er en blindgyde, ulykkeligt foranstaltet af en misforståelse af den rousseauske stræben efter at være enestående anderledes, hvorved identitet kommer til at stå i modsætning til socialitet. Hvor autenticitet bliver en ensidig eller ensrettet selvrealisering *indad* i retning af selvet, i ydre kapløb *mod* de andre. Hvor sandheden bliver en mavefornemmelse, og spørgsmålet om etik er blevet reduceret til et anatomisk anliggende.

### **Det autentiske ligger i det valgte**

I Honneths læsning af Ehrenberg lyder det, at “individuals have as it were been psychically overburdened by the diffuse but widespread demand that they must be themselves” (Honneth 2004: 475). Jørgen I. Jensen har i sin egen samtidsdiagnose udlagt dette krav som et særegent sammenstød af to menneskesyn, det psykologiske og det eksistentielle, og resultatet er bizart: Kombinationen af de to fungerer ud fra den umulige forestilling, at mennesket psykologisk set er et essentielt selv eller en autentisk kerne, som eksistentielt skal udleves. Men det eksistentielle, frie valg bygger netop på en afvisning af en forudgiven essens, og derfor opfordrer projektet til realiseringen af et autentisk selv, der ikke findes (Jensen 2006: 49). Honneth beskriver det des: ”Subjekterne afprøver forskellige eksistensformer for i lyset af de indhøstede erfaringer at kunne realisere den kerne i deres eget selv, som mest tydeligt adskiller sig fra alle de andres” (Honneth 2005: 51).

Renata Salecl fortæller i sin bog *Valgets tyranni* om hendes besøg til en delikatesseforretning i håb om at finde ost til et middagsselskab:

”Der var de: utallige hylder med mejeriets klassikere, resultaterne af modningsprocesser kontrolleret til perfektion – den bløde, den blå, den hårde hollandske, den smuld-

rende engelske, den overlegne franske. Alle gjorde de lige meget krav på min opmærksomhed og min pengepung. Valget overvældede mig” (Salecl 2012: 19).

Salecl indrømmer, at hendes første fejl naturligvis var at gå ind i forretningen uden en bestemt idé om, hvilke oste, hun ville have, men den var for intet at regne imod den anden fejl: at hun troede at kunne kvalificere valget ved at begynde at læse mærkaterne, hvilket kun førte til, at ostenes svimlende kvantitet blev yderligere kompliceret i deres kvalitet. Resultatet blev meget snart, at hun blev sur på sig selv på grund af sin ubeslutsomhed. Hvorfor kunne hun ikke træffe et modent valg? Den tredje fejl, skriver Salecl, bestod i at konsultere den ansvarlige i osteafdelingen... Han påtog sig ”gladelig rollen som autoritet”, som Salecl skriver med en umiskendelig bismag af umyndiggørelse og irritation. ”Til sidst ignorerede jeg hans råd, lukkede af for brien og cheddarens sirenesang, og besluttede mig for at vælge fem ret tilfældige oste på det grundlag, at de enten så gode ud eller havde interessante navne” (Salecl 2012: 20).

Salecl udleder sluttelig sin analyse: At de overvældende valg kan forstørre vores angstelse og følelse af utilstrækkelighed. På den ene side ønsker vi et fuldstændigt og udtømmende kendskab til udvalget, så vi med nærmest objektiv vished kan stå inde for valget, og på den anden side ønsker vi at foretage et *absolut valg*, et valg der som hos etikeren ”er foretaget med hele Personlighedens Inderlighed” (SKS 3, 164), og som derfor er i perfekt overensstemmelse med ens væsen og dermed er det identiske udtryk for, hvem man virkelig *er*.

Ole Bjergs analyse af det moderne forbrugersamfunds logik har her en supplerende pointe: På et frit marked kan en forbruger i princippet vælge hvilken vare, han eller hun har lyst til, men kriteriet for hvorvidt man har valgt rigtigt, afhænger af ens *evne til at nyde* det valgte. En forbruger må således igennem det slidsomme arbejde at shoppe, indtil den vare er fundet, hvor man oprigtigt udbryder: ”Den er lige mig!”. Denne rette nydelse indtræffer, skriver Bjerg, alene hvis den individuelle forbruger oplever, at der er noget i varen, som henvender sig særligt til netop ham. Der ligger altså en forestilling om, at en bestemt vare er den rigtige *for mig*, og det er den, hvis den opleves som forudbestemt for mig og dermed får karakter af at blive *fundet* (Bjerg 2008: 123).

Som både Bjerg og Salecl bemærker, er vores tid kendetegnet ved et sammenfald mellem eksistentielle valg og forbrugerens forestilling om valgfrihed. Vi vælger partnere og livsveje på samme måde, som vi vælger tapet og balsam. Vi oplever begæret for et bestemt objekt som en ”eksistentiel nød-

vendighed”, der udtrykker, hvem vi er, og derfor *virker* det. På en ferie til Barcelona fandt jeg selv en skjorte, hvori der på et indsyet mærkat i nakken var trykt følgende besked: ”All of our exclusive garments are designed exclusively for people like you. Why you? Cause you want to be happy. You want to be new. You want to be you”.

Det autentiske er blevet *big business*. I mangel på følelsen af at være nok sig selv, eller i urolig ængstelse over ikke at kunne leve op til kravet om at være et autentisk menneske, tilbyder skjorten her sig som det objekt, der kan udfylde *mit* eksistentielle vakuum. Logikken er klar: Den er lavet til mig. Forudbestemt placeret på en bøjle sikkert nogenlunde samtidig med at jeg med samme forudbestemmelse tog flyet sydpå fra det kolde Nord, og dog lang tid efter det tidspunkt, hvor flybilletten flere måneder forinden blev bestilt. Det her er skjorten, der er bestemt til et ubestemt selv med en bestemmelse. Den er lige mig!

Žižek har peget på denne logik (som han kalder *kulturel kapitalisme*) med et andet eksempel: Når du i dag køber en kaffe hos *Starbucks*, så køber du ikke længere bare kaffe. Den pointe undlader Starbucks ikke at gøre sine kunder opmærksom på. I deres annonce lyder det eksplicit: ”It’s not just what you’re buying. It’s what you are buying into”.<sup>10</sup> Mekanismen er klar: Man køber sig selv ud af den ubehagelige følelse, at man *intet andet* er end en forbruger og ind i den følelse, at man er *mere end* det. Man er *etiker*. Annoncen fortsætter: “whether you realize it or not, you’re buying into something bigger than a cup of coffee. You’re buying onto a coffee ethic” (Žižek 2009: 53, som her citerer avisannoncen, *USA Today*, 4. Maj 2009, s. A9).

Den protestantisk-eksistentiaalistiske forbruger kunne med god ret hævde, at producenten af førnævnte skjorte har forspildt sin chance ved at gøre pointen eksplicit og dermed brudt illusionen om en forudbestemt forbindelse mellem køber og vare. Og der er da også en risiko for, at den kritiske forbruger ikke formår at opretholde den iscenesatte autenticitet. Men som *Starbucks* pointerer i deres annonce, så *virker* det, uanset om du er bevidst om det eller ej. Ved at gøre sin pointe eksplicit vinder skjorten desuden den afgørende triumf overfor den usikre og udmattede shopper, der er ved at bukke under for det overvældende ansvar, som igen er ”uløseligt forbundet med en frygt for ne-

---

<sup>10</sup> Det engelske udtryk ‘buying into’ har en dobbelt betydning: Det betyder på den ene side at man forretningsmæssigt *køber en andel* i noget, for derved at få kontrol over det. Og på den anden side, at man *tror på* en bestemt forestilling eller ideologi.

derlag, en skyldfølelse og en ængstelse ved, at det forkerte valg vil blive fortrudt” (Salecl 2012: 12). Ved at vælge skjorten gør jeg mig til autenticitetsetiker. Købet af skjorten bliver fuldbyrdelsen af det absolutte valg, der fjerner ængstelsen og følelsen af utilstrækkelighed. You want to be happy. You want to be new. You want to be you. Men valgte jeg skjorten? På det nærmeste ikke. Jeg  *fandt* den. Og så valgte skjorten mig, hvorved  *jeg* blev fuldbragt.

### Det autentiske ligger i selve valget

Mens det er så godt som umuligt at anlægge et andet end ensidigt kritisk, climacisk perspektiv på den forestilling, at det autentiske ligger i det valgte, så er det anderledes oplagt at bruge Climacus til at forfølge den tredje hypotese, at det autentiske ikke ligger i det valgte, men i  *måden* hvorpå den enkelte vælger.

Bauman (1998) har kategoriseret  *turisten* som vor tids vinder. Han surfer rundt og nyder, at verden bliver stadig mere åben. Han er konstant på farten. Mobilitet er hans livsform og ideal. Til forskel fra pilgrimmen, der vandrer hele vejen til Santiago de Compostela, vælger turisten at tage flyet direkte. Han har allerede læst i guidebogen, at det er i byens katedral, at den enkelte kan opnå en følelse af forløsning og indre ro. Turisten skærer vejen væk og går direkte til målet. Fordi han kan. Fordi han har valgt det.

Turisten kunne også have valgt et hvilket som helst andet sted. For mens pilgrimmen går til Santiago, fordi netop dette sted er helligt, fordi det er godt, så er turistens rejsemål godt, fordi han har valgt det. Turistens vigtigste mål er at  *opleve* noget, mens pilgrimmens mål er at  *leve op til* noget. Der findes en instans uden for pilgrimmen, som afgør det gode, mens turisten er sin egen autoritet og målestok. Derfor er turisten også optaget af at  *have* det godt, mens pilgrimmen er optaget af at  *gøre* det godt.

Denne skelnen har jeg dog ingenlunde fra Bauman, men fra Husted (1999: 41-46), der bruger den til at beskrive forskellen på æstetiker og etiker i  *Enten – Eller* . Æstetiker er (i en grov skitse) den, der har gennemskuet alle illusioner og indset, at alt er lige gyldigt og derfor uendeligt ligegyldigt. Men netop derfor bliver valget interessant for æstetiker, da han med sin liden-skab kan gøre noget mere interessant end andet.

Den oplagte læsning og samtidsdiagnose er da, at vi i dag alle er tvunget til at være æstetikere. Og det er da også langt hen ad vejen sådan, Bauman udlægger sin analyse. At vi lever i en flydende modernitet, hvor værdier er relative og identiteten fragmenteret, og at vi derfor hver især er overladt til at søge



egen nydelse og lykke i livet gennem vores valg. Alligevel vil jeg betvivle, at det forholder sig så enkelt. Giddens, der i øvrigt er tydeligt påvirket af Kierkegaard, har beskrevet selvets opgave i dag som en kontinuerlig stræben efter at skabe og opretholde selvidentitet. Selvet er blevet et refleksivt projekt, som består i at skabe kontinuitet i en biografisk fortælling, der bliver til i en kontekst af mangfoldige valgmuligheder. En persons identitet skal findes i ”evnen til at *holde en særlig fortælling i gang*” (Giddens 1996: 70), og derved lægger Giddens beskrivelse sig bemærkelsesværdigt tæt op ad etikerens position.

Det afgørende her er at holde sig for øje, at æstetikerens og etikeren – som man typisk har spillet ud mod hinanden – har ét til fælles: valget. De er begge vælgende individer. Og de udgør for så vidt en samlet enhed i det kierkegaardske forfatterskab. Blot er de uenige om, hvorledes man bør vælge. Det dybt problematiske med etikeren er imidlertid, at den ikke alene bliver formynderisk, men tillige bliver et middel til, at etikeren kan adskille sig fra æstetikerens i sin differens. Etikeren er – i egne øjne – kvalitativt anderledes end æstetikerens. Etikeren mener at være et mere modent, et mere myndigt, et mere *authentisk* menneske end æstetikerens i kraft af sin måde at vælge på. Måden at vælge på blive endnu en identitetsmarkør, der adskiller menneskene fra hinanden.

Climacus’ *Efterskrift* udgør her et foreløbigt opgør med valg-kategorien ved i stedet at kvalificere subjektiviteten som ”Afgjørelse”, og Sandheden som et ”Vovestykke” (SKS 7, 186). Var valget den afgørende kategori, så var det så at sige blot om at vælge *rigtigt*, vælge det *objekt*, der indeholdt sandheden. Men Sandheden er ikke et objekt, subjektet frit kan vælge. Subjektet har ikke Sandheden foran sig som én blandt mange valgmuligheder. Det må i stedet *vælge sandt*:

”Dersom En, der lever midt i Christendommen, gaaer op i Guds Huus, i den sande Guds Huus, med den sande Forestilling om Gud i Viden, og nu beder, men beder i Usandhed; og naar En lever i et afgudisk Land, men beder med Uendelighedens hele Lidenskab, skjøndt hans Øie hviler paa en Afguds Billede: hvor er saa meest Sandhed? Den Ene beder i Sandhed til Gud, skjøndt han tilbeder en Afgud; den Anden beder i Usandhed til den sande Gud, og tilbeder derfor i Sandhed en Afgud” (SKS 7, 184).

At subjektiviteten er sandheden vil hos Climacus sige, at valget bliver skiftet ud med *lidenskab*. I det hele taget synes lidenskaben – den lidenskab som æstetikerens i sin samtidsdiagnose beklagede samtiden for at mangle – for Climacus at være det definerende ved mennesket frem for valget. Mennesket er

det ”uendeligt lidenskabeligt interesserede Individ (SKS 7, 48) og ”det i Lidenskab uendeligt interesserede Subjekt (SKS 7, 60).

’Det autentiske’, hvis vi fortsat forsøger at bruge det udtryk, ligger for Climacus hverken i objektet eller i subjektet alene, i det indre eller det ydre, men i *inderligheden*, hvilket vil sige den måde, hvorpå subjektet lidenskabeligt forholder sig til objektet. Det, der er ’autentisk’ i et menneske, er dets lidenskab. Som er fælles for alle mennesker. Det autentiske ligger i den lidenskab, hvormed selvet vælger, hvad det vælger – uden at det kan bruge denne lidenskab til at fremhæve sig selv til fordel for andre.

Og dog. For betragter vi *Efterskriften* i et virkningshistorisk perspektiv, så må vi sige, at Climacus’ reformulering af kristendommen i retning af det subjektive og det eksistentielle er blevet selve udgangspunktet i dag, vores eksistentielle grundpræmis, både kristent og sekulært. Men derudover, hvad nok var mindre tilsigtet, er den uendelige lidenskab alligevel blevet en identitetsmarkør, en måde at adskille sig fra de andre, en konstant konkurrence individerne imellem. Et kapløb mod det uendelige. For vender vi tilbage til samtidsdiagnosen, må vi konstatere, at vor tid er alt andet end lidenskabsløs. I den forstand er vi alle børn af Climacus’ eksistensanalyse. Alligevel er der noget ved æstetikerens ord til sin samtid. Tiden er ikke ussel, fordi den er uden lidenskab. Men det er igen blevet usselt at være uden lidenskab. Det er næsten som at være et menneske uden et selv. Det autentiske selv er på umærkelig vis smeltet sammen med det lidenskabelige selv som krav. At være et autentisk menneske er i dag at være ’uendeligt lidenskabeligt interesseret i \_\_\_\_\_’. – indsæt selv. Subjektiviteten er Sandheden.<sup>11</sup>

Betragter vi Climacus som kilde og korrektiv må det afgørende spørgsmål være: Opstiller Climacus et nyt krav, som vi alle skal efterleve? Er det fordi vi alle i dag er tvunget til at være ”uendeligt lidenskabeligt interesserede” i alt, hvad vi foretager os, at vi i dag ender i depressionens eksistentielle udmattelse? Hvis det er tilfældet, så må vi kunne finde det formuleret *som* et krav hos Climacus. Men går man teksten efter, opdager man noget sprogligt bemærkelsesværdigt: Climacus formulerer sig typisk på denne måde: ”At existere, naar dette ikke skal forstaaes om saadan at existere, lader sig ikke gjøre uden Lidenskab” (SKS 7, 283). ”Subjektet er uendelig interesseret i Lidenskab” (SKS 7, 60) og ”den Existerende er uendeligt interesseret i at existere” (SKS 7, 275).

---

<sup>11</sup> I den fjerde diagnose vil etikeren's identitetsmarkerende valg såvel som retningen i Climacus’ uendelige lidenskab blive konfronteret med et afgørende korrektiv.

Det bemærkelsesværdige er, at Climacus ikke skriver i imperativ, men i indikativ. Han skriver ikke, at mennesket skal opøve eller fremtvinge en uendelig lidenskab. Han skriver ikke, at mennesket *skal være* uendeligt lidenskabeligt. Han skriver ganske enkelt, at det *er* uendeligt lidenskabeligt interesseret. Er *det* et krav? Det er i hvert fald en konstatering, som det mildest talt er vanskeligt ganske upåagtet at sidde overhørig.

## DET MYNDIGE SELV

Den anden del af diagnosen lyder som sagt, at den eksistentielle grundpræmis, som vi i dag oplever at skulle leve op til, er forestillingen om at være *enestående* i betydningen et autonomt eller myndigt selv. Spørgsmålet er da, hvorledes en sådan forestilling er opstået. Det spørgsmål vil jeg angribe ud fra tre perspektiver: Først idéhistorisk ved hjælp af en bevægelse fra renæssancehumanismens Pico til romantikkens Rousseau, dernæst sociologisk og psykiatrihistorisk ved hjælp af Ehrenberg, Honneth, Brinkmann m.fl., og endelig kierkegaardsk. Climacus træder i dette afsnit tilbage for at overlade kildekritikken til etikeren.

### Kaldet til at skabe sig selv – Grænseløs frihed ifølge Pico

I et idéhistorisk perspektiv gennemløber menneskets forhold til sin egen myndighed tre afgørende skift, som jeg vælger at eksemplificere og personificere med tre punktnedslag. I 1500-tallet gør mennesket for første gang ubetinget krav på sin egen myndighed ved at sætte sig selv i centrum, i 1700-tallet stadfæstes den nyvundne myndighed som en rettighed, og i 1900-tallet skifter forholdet igen karakter, da det går fra rettighed til krav.

Nogle gange skal der et ungt menneskes vovemod til at ændre verdenshistorien med en radikalt ny idé. Et sådan vovemod finder vi hos filosofen Pico della Mirandola, der i 1486 og i en alder af blot 24 år udgiver skriftet *Tale om menneskets værdighed*, der med ét udfordrer kirken i Rom og hele det dogmatiske verdens- og menneskesyn, som romerkirken hviler på.

Man skal dog ikke undervurdere Pico som en ung, ukristelig knøs, der ikke forstår sig på kirkens dogmatik, men blot udtrykker ungdommens banale forestilling om grænseløs frihed. Tværtom har Pico en forbilledlig forståelse for den kristne kirkes lære om menneskets natur, og netop det gør ham i stand til at vende denne lære på hovedet og komme med en *intern* kritik. Pico lægger

sin tale i Guds mund og lader Gud tale til Adam *før* syndefaldet, dvs. til urmennesket som er skabt i Guds billede, og som derfor deler Guds væsen som ubegrænset frihed:

”Derfor bestemte den bedste af alle kunstnere til sidst, at det væsen som han ikke kunne give noget specielt, skulle have del i alt hvad han havde tildelt hver enkelt af de øvrige skabninger. Derfor godtog han mennesket som et værk af ubestemt natur, satte det midt i verden og talte således: ’Vi har hverken givet dig en bestemt plads, en speciel skikkelse eller en særlig funktion, Adam, for at du efter dit eget ønske og din egen beslutning kan opnå og besidde den plads, den skikkelse og den funktion du selv måtte ønske.’” (Mirandola 1989: 49).

Mennesket er altså skabt i frihed og skabt *som* frihed. Og deri ligger dets værdighed. Ikke i at være det fuldkomne væsen, men netop i at være *ufuldkomment*. Mennesket er ikke sidste led i Guds skabelse, der på sjattedagen skal fuldkomme skabelsen. Nej, mennesket blev til som noget ekstra. Det er ’til overs’. Det indgår ikke i noget system, men sprænger tværtimod det system, som middelalderen forestillede sig verden var, og dermed bryder både systemet og forestillingen om menneskets bestemmelse sammen. Mennesket er slet ikke skabt til at udfylde nogen bestemt funktion, men til den opgave selv at vælge sin funktion (Sløk 1957: 66-68; Sløk 1989: 139f.).

Denne opgave er nu på én gang menneskets storhed, men også muligheden for dets fald: Universet har en uendelighed af værensformer. Mennesket kan blive dem alle. Pico beskriver det på den måde, at det står i menneskets magt at hæve sig op til guddommelige former, men også at degenerere til dyriske. Men der er ikke én form, som er den bedst egnede. Mennesket kan blive hvad som helst, men det kan tilsyneladende ikke blive sig selv (Sløk 1989: 141-142).

Ved første øjekast kan det se ud til, at Pico slet ikke har forstået den kristne kirkes menneskesyn: At mennesket er skabt *og* faldet. At Adam ganske rigtigt blev skabt med Guds billedlighed, men at han siden mistede den i faldet på hele menneskehedens vegne. Men Picos genistreg består i, at han ophæver denne kausalitet fra det *ene* menneske, Adam, til hele *menneskebeden*. Pico glemmer ikke faldet. Han hævder blot, at faldet ikke er fortid, men en mulig nutid (Sløk 1957: 71-72). Faldet er ikke en overstået begivenhed, der binder alle, men en fortsat *mulighed* for ethvert menneske. Det individ, som Pico genføder, er det individ, der ligesom Adam er blevet givet magt til at realisere sit

guddommelige potentiale, men som også har muligheden for at forfalde til det gudsforladte.<sup>12</sup>

Det er et ganske betydeligt ansvar, der hviler på individet. Det kan ikke undskylde sig. Det kan ikke hævde, at det er tvunget til noget, men må acceptere, at det står ene med et kald til at skabe sig selv. Pico viger af konventionelle grunde tilbage for ligefrem at sige, at mennesket *er* Gud (Sløk 1957: 83), men hans filosofi har i praksis nedbrudt dette skel, når han videre lader Gud sige:

”De øvrige skabningers natur begrænses og defineres af love, der er foreskrevet os. Du skal ikke holdes tilbage af nogle uovervindelige skranker, men skal selv bestemme din natur i overensstemmelse med din egen frie vilje i hvis varetægt jeg har overgivet dig. (...) Vi har hverken skabt dig som et himmelsk eller et jordisk, hverken som et dødeligt eller et udødeligt væsen for at du som din egen skulptør og kunstner med frihed og ære kan skabe dig den form, du sætter højest” (Mirandola 1989: 49).

Ifølge Sløk er renæssancen ikke blot en genfødsel af en gammel tid, men indvarsler en ny tid, idet Pico frembringer en radikalt ny tanke i forhold til det græske: At menneskets skaberevne og muligheder er grænseløse. I den nye tid er der hverken angivet en bestemt plads eller et bestemt mål for mennesket, og derfor er livet principielt set noget, der aldrig kan fuldendes i et bestemt resultat. Kun ved igen og igen at overskride sine grænser og forlade det mål, man netop har nået for at stræbe mod et nyt mål, er livet til. Eller som det senere bliver mere præcist formuleret: Fra nu af er det ikke længere *besiddelsen* af sandhed, men en søgen *efter* den, der er menneskets skæbne og kald (Sløk 1957: 98f.; 1989: 154f.).

### **At stå ene – Enestående ærlighed ifølge Rousseau**

Jean-Jacques Rousseau, som vi allerede har stiftet bekendtskab med, er om nogen en ener i den europæiske kulturhistorie. Man har typisk set ham som en af de ultimative oprørere mod den kristne kirkes dogme om arvesynden, og han grundlægger i 1700-tallet den civilisationskritiske samfundstænkning med en dybt original samtidsdiagnose af, hvorvidt det civiliserede samfund gør mere skade end gavn (Schanz 2011: 152).

---

<sup>12</sup> I den haufniensiske diagnose skal vi se en anden variant af dette opgør med arvesyndslæren.

”Det civiliserede menneske fødes, lever og dør i trældom”, lyder det i opdragelsesromanen *Émile* (Rousseau 1997). Her skelner Rousseau mellem menneskets *første natur* og menneskets *anden natur*. I sin første natur er ethvert menneske ikke syndigt. Det er i sin barnlige uskyld, grundlæggende godt. Det er udgangspunktet. Men det gode bliver korrumpet af vores *anden natur*, som faktisk ikke er natur, men vores *kultur*. Rousseaus anklage er, at det især er den kristne kultur, der har *tilføjet* det syndige til menneskets gode natur. Det er ikke det enkelte menneske, der falder i synden, men hele menneskeheden der har forviklet sig ind i en forfaldshistorie.

Rousseau har imidlertid et eminent blik for, at vi ikke bare kan ’skrælle kulturen bort’ og vende tilbage til naturtilstandens frihed. Det er slet ikke muligt, siger Rousseau.<sup>13</sup> Det naturlige menneske, som kunne leve alene og ikke behøvede andre, er tabt for altid, og vi er nu dømt til at leve *i afhængighed af andre*. Men det betyder blot, at mennesket må opgive sin naturlige frihed for i stedet at vinde en borgerlig frihed *i fællesskab med andre*.

Frihed er et nøgleord også hos Rousseau. Men frihed er ifølge Rousseau ikke så meget en frihed *fra* som en frihed *til*. Den naturlige frihed, som mennesket opgiver, er egentlig blot en frihed *fra* ydre tvang. Det er denne frihed, et menneske giver afkald på, idet han *som et individ* indgår i *samfundskontrakten* på lige vilkår med andre individer. Den positive frihed, som individet får til gengæld, er friheden *til* at handle moralsk ansvarligt overfor statens love. Rousseau ønsker dermed at fremhæve individet som det eneste, der kan stå til ansvar for sine handlinger, nemlig overfor alle andre individer, der ligeledes har indgået samfundskontrakten (Rousseau 2007: 25-27; Jensen et al 2006: 1084-1086).

Rousseaus pointe er, at så længe loven funderes i noget uden for mig selv, så vil jeg aldrig føle mig forpligtet på at overholde loven. Og det er uanset om loven dikteres af Gud eller konge. Er loven derimod et udtryk for en fælles *almenvilje*, som alle individer selv vælger at bidrage til og underkaste sig, så er det i sidste ende mig selv, jeg forpligter mig overfor, når jeg vælger loven. Jeg bliver med andre ord suverænt min egen lovgiver, og at følge loven bliver derved et udtryk for den højeste frihed, en frihed der ifølge Rousseau langt overgår den religiøse. For Rousseau består den højeste frihed i, at individet *står ene* – uden religiøse formyndere. Det er faktisk det, der definerer individet, nemlig

---

<sup>13</sup> Der gives talrige eksempler på en fejllæsning af Rousseau på dette punkt. Se evt. Thielst 2005: 80-83.

at det løsriver sig fra mængden og formynderiet og bliver selvstændigt eller *selv-stående*.

Rousseau kæder sin egen myndighed sammen med den ærlighed og redelighed, hvormed han lever sit liv. Det bliver særlig tydeligt i hans tidligere nævnte *Bekendelser*, hvor han beskriver sig selv som et fuldt ansvarligt individ, der betragter sig selv og sin historie med grænseløs ærlighed: ”Lad dommedagsbasunen lyde, når den vil. Jeg vil med denne bog i hånden stå frem for den evige dommer, og jeg vil trøstigt sige: ’Se her, hvad jeg har gjort, hvad jeg har tænkt, hvad jeg var’” (Rousseau 1948: 25).

I Bibelens sidste tekst, Johannes’ Åbenbaring, finder vi beretningen om ’Livets bog’, hvor alle ens gerninger og hele ens historie er skrevet ned. På dommedag åbnes bogen, og alle får deres straf i overensstemmelse med, hvad der står skrevet. Selvom Rousseau selvfølgelig ikke køber denne mytologi, så er han klar, hvis dommedagsbasunerne en dag skulle lyde for ham. Som et myndigt selv har han medbragt sin *egen* bog, sine *egne* bekendelser. Han accepterer ikke en anden version, som Himlen måtte have på lager. Rousseau bærer selv sin bog. Han skriver den selv. Han står ene og alene til ansvar for sin fortælling – uden Gud.

### **Fra indre til ydre krav – En usynlig overgang og et psykiatrisk paradoks**

Den idéhistoriske udlægning viser, at menneskets konfliktfyldte forhold til dets myndighed er et alt andet end nyt fænomen. Det nye består i den radikalisering, der ligger i overgangen fra menneskets krav på myndighed til samfundets krav *om* individets myndighed. Denne overgang, som finder sted i 1900-tallet, udfoldes bedst med et skift fra det idéhistoriske til et kritisk sociologisk perspektiv og slutteligt et psykiatrisk.

Ehrenberg nægter at forfalde til en teori om, at det blot er samfundet, der ensidigt maser sit krav ned over individerne, men ser i stedet dialektisk kravet som kommende nedefra for derfra at undergå sin forvandling. Bevægelsen begynder i 1960’erne og 70’erne med forestillingen om, at man hver især ejer sit eget liv. ”Masse mennesket er i færd med at blive sin egen herre. Dets ét og alt er selvforvaltningen af dets eget liv” (Ehrenberg 2010: 199). Den materialiserer sig i et demokratisk krav om lighed mellem kvinder og mænd, fri abort, papirløse ægteskaber, prævention og fremkomsten af p-pillen. Ethvert politisk forsøg på at inddæmme bevægelsen med lovindgreb fremstilles af venstrefløjen som en undertrykkelsesform, som kun understreger behovet for at frigøre

sig yderligere. ”Det suveræne menneske, som minder om det, hvis ankomst Nietzsche bebudede, er ved at blive en masserealitet: Der er intet oven over det, der kan vise det, hvad det bør være, for det gør krav på at være sin egen herre” (Ehrenberg 2010: 200).

Forholdet mellem individ og samfund er nu spændt til sit yderste, idet kravet fra neden har nået sit maksimum. Og da har vi *overgangen*. Man går nu fra én samfundsopfattelse til en anden. Hvor man tidligere havde forstået forholdet sådan, at det autoritære samfund var en forudsætning for at beskytte samfundet mod individets tøjleløse selvrealisering, forstår man nu samfundet som det, der skal *befordre* individets selvrealisering (Ehrenberg 2010: 103f.; 199f.). Hvor man før så et oppositionsforhold, hvori individet måtte bøje sig for samfundets ”du-må-ikke!”, bliver selvrealisering nu kollektivt en privatsag, som ikke blot faciliteres, men påkræves gennem samfundet ”du-skal!”. Hvad der tidligere fremstod som et indre frigørelsesproces, rammer nu individet som et ydre krav.

Honneth har beskrevet samme overgang, men med fokus på den ubemærkethed, hvormed overgangen finder sted, først tøvende, derefter mere massivt, og hvor *diffust* det nye krav derfor fremstår:

”De krav, som subjekterne i forvejen havde udviklet, idet de begyndte at fortolke deres liv som selvrealiseringens eksperimentelle proces, vender nu på en diffus måde tilbage til dem som ydre krav, således at de skjult eller åbent bliver holdt fast på stadig at holde deres biografiske beslutninger og mål åbne. Ud ad denne proces, hvor det ideale forvandles til tvang, hvor noget, som de kræver, forvandles til noget, der fordres af dem, er der opstået nogle former for socialt ubehag og lidelse, som i de vestlige samfunds historie hidtil var ukendte som massefænomener” (Honneth 2005: 56).

Ehrenberg sammenfatter sin samtidsdiagnose af det 20. århundrede ved at hævde, at normsystemet undergår først én, siden en anden udvikling: Den første udvikling består i fremkomsten af det autentiske selv: ”Det at finde sig selv bliver det nye særtræk ved ’tidsånden’ i den nye normalitet.” Den nye normalitet er ikke længere knyttet til individets *identifikation* (med forældre eller andre klart definerede roller), men til individets forståelse af sin egen *identitet*. Hvor spørgsmålet ”hvad skal jeg gøre?” tidligere blev besvaret med variationer over temaet ”gør din pligt”, bliver det fra nu umuligt overhovedet at spørge ”hvad skal jeg gøre?” uden samtidig at spørge ”hvem er jeg?”. Svaret på det sidste blive en forudsætning for at kunne svare på det første (Ehrenberg 2010: 198).



Herefter undergår normsystemet sin anden udvikling. Nu er det ikke længere nok at finde sit autentiske selv; man skal også handle ud fra en tanke om personlig autonomi og være drevet af personlige årsager: ”Den personlige selvrealiserings evangelier suppleres med det individuelle initiativs lovtaler” (Ehrenberg 2010: 274f.).<sup>14</sup> Den ’nye normalitet’, som Ehrenberg kalder den, har imidlertid en patologisk slagside: Idet individet gøres fuldt ansvarlig for dets egne handlinger, bidrager enhver ikke-handlen til utilstrækkelighedsfølelsen og identitetsusikkerheden. Det nødvendige svar på spørgsmålene ”hvad skal jeg gøre?” og ”hvem er jeg?” synes derfor diffust at være: ”Vær et selvansvarligt, selvudviklende og frem for alt handlende selv”.

Brinkmann og Petersen har påpeget det, de kalder et centralt paradoks i diagnosekulturen, nemlig at borgerne i stigende grad ansvarliggøres for deres eget liv og sundhed, men at det samtidig sker gennem en diagnostisk logik, der risikerer at tage ansvaret fra dem. Ansvarliggørelse og umyndiggørelse er blevet to sider af samme mønt (Brinkmann & Petersen 2015: 351-353). På den ene side ansvarliggør de moderne velfærdsstater deres borgere gennem en række anbefalinger, således at borgerne forventes selv at motionere (mindst 30 minutter dagligt), spise den rigtige mængde grøntsager (”seks om dagen”) og fisk (”to om ugen”), være tilbageholdende med alkohol (”fem om dagen”) og afholdende overfor cigaretter (”Rygning kan dræbe”). Ansvaret for at have en sund sjæl i et sundt legeme er dermed definitivt borgerens eget. Nu er de advaret. På den anden side umyndiggøres borgerne i det øjeblik, de er ude af stand til at opretholde et arbejds-, familie- eller studieliv inden for det individorienterede samfunds rammer. Får man stillet diagnosen depression, ADHD, social angst eller lignende, så kan man netop ikke drages (fuldt ud) til ansvar for ens vanskeligheder. Diagnosen fritager dig. Det er i en vis forstand ikke *dig*, den er gal med. Der er blot identificeret en funktionsfejl i selvet, som skal repareres.

I tilfældet med diagnosen depression kan man argumentere for en fordoblet umyndiggørelse, da den depressive, der allerede ifølge det diffuse krav er umyndig, yderligere umyndiggøres. Hvis den depressive kan siges at lide af den fejl ikke at kunne leve op til idealet om personlig autonomi, så kan diagnosen siges at fjerne den sidste rest af myndighed. Den depressive kan gan-

---

<sup>14</sup> Ferrara har en lignende formulering, men vender rækkefølgen om: ”The notion of authentic subjectivity is to contemporary modernity as the notion of autonomous subjectivity is to early modernity” (Ferrara 1998: 5).

ske vist opleve en vis ansvarsfrigtagelse og dermed lettelse ved at få stillet diagnosen, men denne fritagelse understreger blot problemet, og fritagelsen falder i øvrigt bort igen, så snart det gælder ansvaret for at blive lindret eller helbredt. Da vender fordringen om selvansvarlighed tilbage til det selvforskyldte, umyndige individ.

Som vi har set, er den depressive ramt på identitetsfølelsen. Hvad der mangler er først og fremmest en følelse af at være sig selv eller overhovedet at have et selv. Den depressive er udmattet af det endeløse og diffuse ideal om, at det skal være sig selv. Kravet er dobbelt diffust. Det er diffust i sin oprindelse: Det møder individet som et krav, der kommer indefra, men som reelt set er et krav, som socialiteten stiller den enkelte. Og det er diffust i sit mål: Det forbliver uklart, hvad er det for et selv, der efterspørges. Når Boltanski og Chiapello i deres sværvægteranalyse af kapitalismens nye ånd sammenfatter alle de krav, som samfundet i dag stiller til dets borgere, så bliver det imidlertid tydeligt, at de alle er varianter over det samme, ene tema: *aktivitet*. Det moderne menneske forventes at være fleksibelt, mobilt, foretagsomt, kreativt, polyvalent, tilpasseligt, tolerant, dristigt, socialt, innovativt og medgørligt, men de kan alle væsentligt sammenfattes af det ene krav (som er depressionens modsætning), nemlig aktivitet (Boltanski og Chiapello 2005: 112). Aktivitet er den nødvendige forudsætning for, at det moderne individ kan manøvrere ved at gøre sig selv tilgængelig i alle mulige og tænkelige projekter, som livet i dag består af. Det er med andre ord en ganske bestemt forståelse af selvet, der efterspørges i dag. Det aktive selv. Det selv, der ligesom Picos skaber sig selv og realiserer sig selv i sit uendelige potentiale. Det selv, der ligesom Rousseau med uforbeholden ærlighed og selvansvarlighed ser sig selv i øjnene og står ene uden moralske eller religiøse formyndere. Det nye, kan vi sige, består i, at denne *aktive, selvrealiserende autonomi* er blevet sundhed.

### **At stå ved sig selv – Redaktionel myndighed ifølge etikeren**

På den ene side gøres det klart, at et menneske skal *dannes* for at opnå myndighed, på den anden side kan et menneske blive *for* dannet, nemlig i den forstand, at det bliver dannet væk fra sig selv. Joakim Garff har formuleret det på den måde, at Kierkegaard har et både polemisk udestående og et produktivt mellemværende med dannelseskulturen, der lader ham dreje begrebet fra moralsk til eksistentiel dannelse (Garff 2008: 106). Problemet er, at det sidste helt er blevet overset eller glemt. Man har glemt, hvad man først og fremmest selv

er. Af frygt for skammen ved at tabe ansigt eller i angst for slet ikke at være nogen, lader man sig derfor danne sekundært – af de andre.

Problemet med dannelse begynder allerede i sproget. Sproget foregiver, at selvet er til på forhånd. Sproget bilder os ind, at vi allerede er os selv, og at vi derfor er os selv nærmest, mens Kierkegaards pointe er, at vi eksistentielt er os selv fjernest. Når vi først bliver opmærksomme på os selv, er vi allerede umådeligt langt væk fra os selv. Der er derfor et godt stykke vej hen imod at blive sig selv. Derfor må selvet *dannes*.

Anden del af *Enten – Eller* kan siges at angå spørgsmålet om selvets dannelse og hvordan et menneske bliver myndigt. Her formulerer etikeren berømmeligt selvet som en opgave: ”Den, der ethisk vælger sig selv, han har sig selv som sin Opgave, ikke som en Mulighed, ikke som et Legetøj for sin Vilkaarligheds Spil. Ethisk kan han kun vælge sig, naar han vælger sig i Continuitet, og han har saaledes sig selv som en mangfoldig bestemt Opgave” (SKS 3, 245f.). Dette er opgaven, som etikeren ser det: At det er ethvert menneskes pligt at ”blive sig selv” (SKS 3, 206) eller ”vælge sig selv” (SKS 3, 207; se også Sløk 1978: 100-106).

Når jeg hævder, at Kierkegaard kan ses som kilde til den eksistentielle grundpræmis, der møder selvet i dag, så er det især i en udgave, der ligner etikeren. Og man kunne derfor anklagende spørge, om det udmattede selv ikke netop er resultatet af et forsøg på at realisere den kierkegaardske opgave, at blive sig selv og vælge sig selv? Jeg mener, at indvendingen ikke er helt uberettiget, men vil samtidig hævde, at den beror på en fejllæsning. Problemet er ikke, at vi alle er blevet kierkegaardianere, men at vi i dag realiserer det, vi kunne kalde ’en halv Kierkegaard’.<sup>15</sup> Når det gælder fremkomsten af det myndige selv, er kierkegaardske tekster imidlertid et særdeles brugbart prisme til at betragte vor tid igennem. Idet formuleringerne i første omgang virker så umiddelbart genkendelige og selvfølgelige, når de er taget ude af kontekst, kan de samtidig fungere som det lysindfald, der kan forskyde perspektivet og korrigere vores forståelse, når de sættes tilbage i kontekst.

Grøn har påpeget, at det at ’vælge sig selv’ i dag har en helt anden klang, end da det blev formuleret i 1843. Især efter Sartre er udtrykket uløseligt knyttet til identitet og autenticitet. Derfor tænker vi i dag det at vælge sig selv som et identitetsprojekt. Og det er især denne karakter af *projekt*, som gør det problematisk. Men går vi til afsnittet ”Ligevægten” i anden del af *Enten – Eller*,

<sup>15</sup> Thielst bruger formuleringen ”*light-* eller *discount-*udgave” (Thielst 2005: 56).

hvor vi finder etikeren tale om at vælge sig selv, så ser vi, at formuleringen her forstås i den betydning, at den enkelte skal tage den historie på sig, som han allerede er blevet sig selv igennem. At vælge sig selv er ikke at skabe sig selv (sådan som vi så det hos Pico). Tanken er slet ikke, at man kan vælge sig selv med henblik på at blive et selv eller tilegne sig en identitet, som man ikke allerede er. Det er på ingen måde et fornøjeligt projekt kendetegnet ved ubegrænset frihed. Det er langt hen ad vejen et ubehageligt, endda pinefuldt foretagende. Opgaven lyder, at den enkelte skal *stå ved sig selv* i den forstand, at han også skal stå ved de sider af sig selv, som han ikke vil stå ved. Han skal *angre sig selv*. På den måde synes valget mere bagudrettet end fremadrettet. Den enkelte skal stå ved sin *historie*. Det bliver især tydeligt et stykke henne i afsnittet, hvor etikeren præciserer valget som det, at man har ”overtaget sig selv” (SKS 3, 237). Det, som den enkelte skal vælge, er det bestemte, som han allerede er: ”Individet bliver sig da bevidst som dette bestemte Individ, med disse Evner, disse Tilbøieligheder, disse Drifter, disse Lidenskaber, paavirket af denne bestemte Omgivelse, som dette bestemte Produkt af en bestemt Omverden. Men idet han saaledes bliver sig bevidst, overtager han det Altsammen under sit Ansvar” (SKS 3, 239; Grøn 1997: 182-189, Damgaard 2006).

Overtagelsen af sig selv er dog også fremadrettet, idet den enkelte i valget forpligter sig på sig selv og forsøger at vinde modet til at vælge og være sig selv i en bevægelse fremefter. Den enkelte er med andre ord ikke dømt til ikke at forandre sig. Måske er det endog nødvendigt at forandre sig for at blive sig selv (Grøn 1997: 188). At vælge sig selv indebærer med andre ord både en *nødvendighed* og en *mulighed* (hvilket peger frem mod den anti-climaciske diagnose).

Dette er da etikeren forestilling om det myndige selv. I valget eller overtagelsen dannes der en kontinuitet i selvet, som ifølge etikeren er forudsætningen for, at et menneske kan stå til ansvar for sig selv. Det er en position, der ligger meget langt fra en postmoderne forestilling om, at vi kan have *flere selver*. Det er også en position, der ligger milevidt fra en socialkonstruktivistisk forestilling om selvet som noget, vi skaber frit. Etikeren er i dag berømt for at skulle have sagt, at det gælder om at være sit livs ansvarshavende redaktør, men det er værd at bemærke, at Assessoren selv lader ordene falde forskudt: Først har vi sætningen: ”Vel tør nemlig det ethiske Individ bruge det Udtryk, at han er sin egen Redacteur (...)” (SKS 3, 248). Redaktørens opgave er ikke at skrive selv, og som redaktør ville man derfor udgive en meget kort avis, hvis der ikke var andre, der skrev bidrag til den. At være redaktør betyder ikke,

at man ganske enkelt kan fortælle sig selv (sådan som dele af den narrative psykologi vil mene), men at ens opgave består i at udvælge, hvad der skal forblive tilfældigt, og hvad man vil give betydning: ”forsaa vidt det vil have afgjørende Indflydelse paa ham selv hvad han vælger” (SKS 3, 248). Og deri består da det ansvarshavende, som er sætningens anden del: ”(...) men han er sig tillige fuldelig bevidst, at han er ansvarshavende” (SKS 3, 248). Som redaktør kan man ikke blot ’digte sig selv’, man kan ikke ”selv bestemme din natur i overensstemmelse med din egen frie vilje”, som vi så Pico formulere det; og man kan ikke skrive sin egen udgave af Livets bog, som vi så Rousseau gøre det. Magten er i den forstand begrænset. Redaktøren har netop ikke ”Magtfuldkommenhed til at gjøre sig selv til hvad han vilde”, som Assessoren siger i samme åndedrag. Myndighed er det modsatte af magt, bemærker Nordentoft (Nordentoft 1972: 490; se også Nordentoft 1977: 54-68). Det ansvarshavende består i, at man er blevet givet myndighed til at udvælge og give betydning til historien. Selv får man som redaktør allerhøjest mulighed for at skrive sit eget livs ’leder’.

Dannet er, kierkegaardsk forstået, noget man bliver. Man *bliver* dannet. Det er i sin diatese et passivt verbum. Det er ikke selvet, der skal danne sig selv, men selvet, der skal *lade* sig danne. Selvet skal være *danneligt*. Det står i udgangspunktet i en modtagende situation, men må samtidig selv gøre sig modtagelig for dannelsen (Garff 2008: 108-109). Dannelse er med andre ord et samspil af aktivitet og passivitet, eller mere præcist formuleret af selvets aktivitet og selvets receptivitet. I dag har vægten forskudt sig på en sådan måde, at det modtagende synes at være et svaghedstegn, og at det sunde selv er det aktive og det handlende selv, der forventes at kunne danne sig selv. Det bliver igen tydeligt i Petersens læsning af Ehrenberg:

”En vellykket socialisation bestemmes ikke længere af evnen til føjelighed, men af den individuelle evne til initiativrig og ansvarlig selv-realiserings. Konstruktionen af den personlige identitet, det personlige engagement i sig selv som en *aktiv selvdefinering*, er blevet en *eksistentiel grundpræmis*” (Petersen 2005: 67, min kursivering).

En sådan forestilling om det enestående selv er, kierkegaardsk set, udtryk for en fortvivlet udvikling, idet den bygger på den illusion, at magt og myndighed er sammenfaldende. Som vi skal se med den anti-climaciske diagnose formuleres denne ’aktive selvdefinering’ som dette i trods at *ville være sig selv*. At man vil være sig selv, men man vil det fortvivlet. Man vil være enestående i betydningen enerådende – men da vil man jo ikke *stå ved sig selv*, men af med det selv,

*man allerede er.* At ville definere sig selv har kierkegaardsk forstået intet med myndighed at gøre. Selvdannelse og selvdefinering er ikke en eksistentiel grundpræmis, men et eksistentielt vildspor.

## DET FRELSTE SELV

Jeg tillader mig kort at opsummere: Den climaciske diagnose har overtaget den tese fra den kritiske sociologi, at vi i dag forsøger at leve op til en eksistentiel grundpræmis, der i dag manifesterer sig som forestillingen om det enestående selv. Vi har nu mere udførligt set på dette ideals idehistoriske, psykiatriske udvikling, samt ikke mindst dets tvetydige, kierkegaardske oprindelse. Hvad jeg imidlertid nu mangler at vise, er den teologiske dimension af det selvrealiseringsprojekt, jeg indtil nu har forsøgt at skitsere. Climacus' hovedtema, som jeg læser det, er nemlig frelse. Subjektet er ikke blot den "uendeligt lidenskabeligt interesserede" (SKS 7, 38), men "Den, der i Lidenskab er uendeligt interesseret for sin evige Salighed" (SKS 7, 61).

Den climaciske diagnose antager derfor nu sociologisk set en durkheimsk position for så vidt som den taler udpræget strukturalistisk og funktionalistisk om forholdet mellem menneske, Gud og samfund: "A society is to its members what a god is to its faithful" (Durkheim [1912] 1995: 208). Og climaciske diagnose antager i forlængelse heraf en teologisk religionskritisk position, for så vidt som den ikke spørger om, hvorvidt Gud eksisterer, men om hvad der er vores gud i dag. Gud bestemmes funktionelt som den, der frelser. Spørgsmålet er derfor, hvad der frelser os i dag?

Den underbyggede tese vil da være følgende: Det er individets aktive forsøg på at frelse sig selv, der i dag fører til, at det mister sig selv. Det er netop idet individet vil være sig selv for sig selv, at det taber sig selv i det, der er vor tidsalders fortabelse, depressionen.

### Mere religionskritik, tak

Jeg vil nu vove den påstand, at den kritiske sociologi, som jeg indtil videre har støttet mig til, aldeles mangler en teologisk-religionskritisk underbygning. Og at det uden denne underbygning eller fundament – som egentligen er et anti-fundament – ikke er muligt for den kritiske sociologi at løsrive sig fra en gentagelse af historien. Lad mig forklare hvorfor.

Vi vil almindeligvis sige, at det er den religiøse, der søger frelse. Men hvad er frelse? Vi kan forsøge at klargøre begrebet ved at bruge et andet og mindre religiøst behæftet ord som 'forløsning'. Et tredje og mere sekulært klingende ord kunne være 'frigørelse'. Vi kan tale om frigørelse fra en ydre magt, der binder eller undertrykker, og vi kan tale om at blive forløst fra en indre konflikt; en drift, en lidenskab, et begær, der gør sindet afsindigt.

I dette perspektiv spiller den kritiske sociologi selv en interessant, tvetydig rolle. På den ene side har den kritiske sociologi fra sin fødsel været leveringsdygtig i samtidsdiagnoser, der kunne afsløre den magt, der i samtiden ophøjer sig selv til frelsende instans. På den anden side får den derved samtidig selv en frelsende funktion. Historisk set er det frankfurterskolen, der har fungeret som spydspids for samtidsdiagnoser. Den har fremført, og fremfører fortsat, en nærmest kronisk kritik af samspillet mellem selv og samfund; dels af selvets illusoriske forsøg på at frigøre sig fra enhver ydre instans, dels og måske især af samfundets forsøg på at modulere, manipulere, forvalte og formynde over selvet (eksempelvis Horkheimer & Adorno [1944] 2003; Horkheimer 1982; Bauman 1976; Honneth 1991; 2006; 2009; 2010; Rose 1998; 1999a; 1999b; Beck & Beck-Gernsheim 2002; Hochschild 2003; 2012; Sennett 1998; 2006). Den kritiske sociologi løber aldrig tør for materiale, da den har forstået, at den har at gøre med en uophørlig opgave. Dens mål er ikke at nå sin afslutning, men at vare livet ud, menneskehedens liv, hvilket lader sig gøre, idet den videreføres af en kontinuerlig række af forskere, en slægt eller i hvert fald et valgslægtskab, der formår fortløbende at genaktualisere den kritiske begivenhed. Spørger man den kritiske sociologi selv, er dens målsætning ganske utvetydig: "Its goal is man's emancipation from slavery" (Horkheimer 1982: 246). Med sit ellers anstrengte forhold til religion, placerer det den kritiske sociologi i, hvad vi må kalde et problematisk forhold til sin genstand.<sup>16</sup> Frelse er åbenbart og åbenlyst ikke kun for de religiøse.

Det er her, jeg mener, der er brug for en teologisk-religionskritisk underbygning. Dels for at afsløre, hvornår en instans påberåber sig myndighed til at kunne frelse det (dermed) umyndige menneske fra slaveri, dels for at kritisere det menneske, der mener selv at kunne ophæve dialektikken i de funktionsbe-

---

<sup>16</sup> Theunissen har fremført en grundig (kierkegaardsk) kritik af den kritiske sociologi, som han bl.a. kritiserer for i praksis at fastholde forestillingen om en historisk, absolut objektivitet (og dermed svigte sin egen oprindelige intention om det modsatte), samt at den som en dogmatisk sandhed på abstrakt vis har erklæret subjektet uafhængigt, hvorved hele frigørelses-terminologien bliver aldeles tvetydig (Theunissen 1999: 259f.).

stemte betegnelser 'Gud' og 'frelse', og som derfor hævder at have myndighed til at *frelse sig selv for sig selv*. Ingen af disse to positioner er efter min opfattelse valide, men det må være op til den videre analyse at afgøre.

Målet – og det er afgørende – er ikke at forsvare Gud eller religionen, men omvendt at kritisere den religionsstruktur, der fortsat skjult er på spil, samt at påpege den mentale udmattelse og de psykiske lidelser, der følger af kravet om selvets perfektion. Problemet er ikke, at Gud har mistet sin myndighed, men at man derved troede, at religionskritikken var ført til ende. For nu er det tilstrækkeligt at sige, at jeg agter at kvalificere den climaciske diagnose som en religionskritik af en samtid, der ophøjer selvet til Gud, hvorfor den egentlige religionskritik i dag må udføres som selv-kritik.

### Selvrealiseret frelse

Jeg begynder med en teologihistorisk udlægning af forståelsen af frelse. Til forskel fra de mere sekulære udtryk for frelse har den jødisk-kristne forestilling om frelse nemlig en dobbelthed i sig, som synes at være mere eksplicit end hos med de sekulære udtryk forløsning og frigørelse, og som derfor kan bruges til at belyse eller ligefrem oplyse det, der ellers risikerer at forblive dunkelt i vores sekulære forståelse af begrebet.<sup>17</sup>

For den gammeltestamentlige jøde er frelse forbundet med en indgriben fra Gud. Udgangspunktet er som regel en enten individuel eller kollektiv elendighed, hvor landet er besat af en fremmed magt eller den enkelte lider nød (Sl 3,8-9). Når jøden i denne situation beder Gud om frelse, er der tale om en øjeblikkelig indgriben, hvor folket reddes ud af en ulykkelig situation (Dom 3,9; 6,14). Frelse er her en *begivenhed*, noget der indtræffer, hvor Gud griber ind i historien og genopretter status quo. Herefter lever jøden videre i sit daglige liv, indtil endnu en ulykke indtræffer, hvorpå jøden atter må bede Gud om at gribe frelsende ind.

For den kristne derimod er frelse ikke blot en begivenhed, men en *tilstand*. Når den kristne bliver frelst, så vedbliver han at *være* frelst. Udgangspunktet er ganske vist, som for jøden, en bestemt krisesituation, hvor det enkelte menneske bliver omvendt, i Det Nye Testamente gengivet eksempelvis ved Jesu helbredelse af de spedalske (Luk 17,11-19) eller den blinde (Joh 9,1-41). Men derefter er dette menneske frelst. Den kristne er kristen i kraft af, at han *er*

---

<sup>17</sup> Følgende analyse er foretaget ud fra artiklen "Frelse" i Gads Bibel Leksikon (1998). 'Jøden' og 'den kristne' er at forstå som teologiske idealtyper.



frelst, at han er hinsides frelsens begivenhed. Han tilhører så at sige foreningen af frelste, kirkeligt institutionaliseret som 'de helliges samfund'. Den kristne frelse har således både et nutids- og et fremtidsaspekt: Det er på en gang en transcendent frelse fra den nuværende onde verden til en hinsides god verden og samtidig en immanent frelse fra syndens magt allerede nu i denne verden. Derved bliver frelse en sfære i dette liv, som man kan eksistere eller ikke eksistere i, og er således et parallelbegreb til forestillingen om det evige liv.

Man har med andre ord i kristendommen (mindst) to forståelser af frelse: A) *Frelse er en tilstand*, og B) *Frelse er en begivenhed*. De to positioner er så uløseligt forbundet med hinanden, at den ene ikke kan siges at være sand uden den anden.

Vil man forfølge den tese, at frelsen er en tilstand, må man begynde med forestillingen om Kristi *hapax*. For jøden er Gud Gud i kraft af, at Gud med sin uindskrænkede magt formår at frelse sit folk, mens afguderne tilsvarende er afguder i kraft af *ikke* at have magt til at frelse de mennesker, som tilbeder dem (Es 45,15-25; 46,7; Jer 2,26-28). For den kristne er magten til at frelse uløseligt forbundet med Jesu gerning (ApG 4,12). Jesus døde, som det hedder, for vore synders skyld. Hele den kristne forsoningslære grunder på denne enestående begivenhed, som netop må fastholdes som enestående. Jesus døde på korset *én gang for alle* (gr: ἄπαξ; Hebr 9,26; 10,10), for at alle mennesker herefter *ikke* skulle gentage eller sone den samme straf. Det er i den forstand direkte blasfemisk at gå i Jesu fodspor for at gentage bedriften, som om Han ikke havde gjort arbejdet 'godt nok'. Frelsen *er* netop fuldbragt (Joh 19,30). Det er den ene handling, gudens absolutte indgriben, der uendeligt forandrer tilstanden for ethvert menneske. Det er derfor, den kristne altid allerede er frelst – ved troen alene.

Vil man forfølge den anden tese, at frelsen er en begivenhed, så må man så at sige begynde (eller fortsætte) dér, hvor tankestregen trænger sig på. Frelsen er indtruffet *alene* ved Jesu korsdød. Ja, Jesus viste sig som Kristus, som Gud, netop i kraft af, at Hans gerning frelste hele menneskeheden. Men frelsen indtræffer ligeledes *alene* i kraft menneskets tro på dette (Rom 5,21-26), ο: frelsen indtræffer *for mig* alene i kraft af *min* tro; min tro på at Kristi korsdød er en begivenhed, der angår mig; som i prægnant forstand fortæller sandheden om mig endnu i dag. I radikal forstand er Kristus således kun Gud, hvis han *som gud* faktisk frelser mig, og kristendommen kun sand, hvis den *som begivenhed* tilegnes af mig, som den Sandhed, der frelser mig.

Der er adskillige pointer, vi kan uddrage af denne teologihistoriske udlægning. I første omgang er den vigtigste lære, at 'Gud' såvel som 'frelse' ikke er indholdsbestemte eller -udtømte ord, men funktionelle betegnelser. De to er gensidigt definerende, eller den ene er en funktion af den anden: Gud er den, der har magt til at frelse den afmægtige.<sup>18</sup> Hvis vi forstår Gud på denne måde, at Gud er Gud i kraft af sin magt til at frelse, eller at Gud er selve den magt, der er i stand til at frigøre mig fra mit livs dybeste kvaler, så er Gud alt andet end død. Som Nietzsche (1997: §125, 1993, 1994) har lært os, lever Gud videre i bedste velgående i kraft og form af vores moralsystem, autoritetstro, videnskab og ideologi. Troen på 'den store Anden', som vi skal se, antager efterhånden nye og mindre religiøst klingende navne, men magten – med sit løfte om at kunne frelse – består.

Med Nietzsche kan vi også sige, at det moderne menneske ikke slog Gud ihjel i et forsøg på at genvinde sin egen myndighed. Nietzsche tager i stedet det moderne menneske alvorligt som et allerede myndigt individ, der med fuldt overlæg er klar over, hvad det har gjort: Det moderne menneske slog ikke Gud ihjel, fordi Han repræsenterede en formørket og middelalderlig tankegang, men vendte Ham blot ryggen, fordi Gud ganske enkelt ikke længere formåede at leve op til sin rolle som Gud. Gud havde langsomt, men sikkert skræmt sig mod afgrunden og til sidst på allertydeligste vis udstillet sin egen uduelighed. Gud magtede ikke længere at frelse mennesket, og derfor forlod mennesket Ham. Hvis en religion ikke lever op til dette minimumskrav, så har religionen spillet fallit (Lindhardt 1954: 9-19). Gud har ikke overholdt sin del af pagten, indfrielsen af det forjættede land, den menneskelige sjæls frelse. I den forstand ville det have været en overflødighed at slå Gud ihjel. Gud blev ikke slået ihjel. Han viste sig blot ikke længere at være Gud.<sup>19</sup>

Det er her selvrealiseringen tilbyder sig som et oplagt og tilsyneladende post-religiøst alternativ. Eller vi kan formulere det på den måde, at selvrealisering og frelse i dag fremstår som to alternativer, som det moderne menneske kan vælge imellem. Mens det første er kendetegnet ved menneskets suveræne aktivitet, er det sidste kendetegnet ved, at Gud er den handlende part, mens mennesket efterlades passivt. Som jeg allerede har antydnet, kommer den rolle-

---

<sup>18</sup> Se evt. Theunissen 2005: 82f. for en kierkegaardsk læsning i samme retning. Nancy derimod argumenterer for, at den funktionelle bestemmelse bliver tom, og filosofisk set ender som tautologi (Nancy 2008: 27).

<sup>19</sup> Samuel Becketts stykke *Venter på Godot* kan ses som et af det 20. århundredes mest markante udtryk for denne oplevelse af Guds bemærkelsesværdige fravær.

fordeling i stand som en konsekvens af det lutherske, religionskritiske opgør med gerningsretfærdigheden, dvs. at mennesket med sine gerninger (f.eks. aflad) kunne komme frelsen lidt nærmere. Dette opgør førte i flere af de efterfølgende lutherske forgreninger til, at menneskets rolle i frelshistorien blev underspillet i en sådan grad, at Luthers ene *sola* (Guds nåde) gjorde den anden (menneskets tro) overflødig. Frelsen blev alene afgjort ved dåbens sakramente, og man endte derfor ud med det, der i det 20. århundrede blev betegnet 'den billige nåde', en nåde der er så billig, at den er i ordets egentlige forstand er *gratis* (Bonhoeffer [1937] 1957: 19). I det perspektiv kunne man forledes til at mene, at så har Gud til overmål overholdt sin del af pagten. Men da har man – igen – ikke taget det moderne menneske alvorligt. For som Weber påpeger, efterlader en overbetoning af Guds handling mennesket i en passiv og dermed ængstelig tilstand, da det ikke længere ser sig selv i stand til at påvirke et så afgørende forhold i sit eget liv som skellet mellem evig salighed eller evig fortabelse (Weber 2003: 287-311). Hvis en forløsningskult (som kristendommen) bliver så rationaliseret og hverdagslig, at frelsen går på autopilot, så mister den sin mening og troværdighed som en magt, der rent faktisk kan frelse, eller mere præcist: at den frelse, der tilbydes, har nogen betydning.<sup>20</sup> Det er i kraft af denne udvikling, at den kristne frelse kommer til at fremstå som et på alle måder passivt foretagende, mens selvrealisering omvendt fremstår som et aktivt alternativ.

Charles Taylor har argumenteret for, at grunden til at vi i dag kalder vores samfund sekulært er, at gudstro blot er én blandt flere muligheder. Vi er gået fra "a society in which it was virtually impossible not to believe in God, to one in which faith, even for the staunchest believer, is one human possibility among others" (Taylor 2007: 3). Hvor korrekt jeg end mener, at Taylors idéhistoriske udlægning er, så ligger det snublende nært at se selvrealisering og frelse enten som *alternativer* eller som konsekutive fænomener, altså at selvrealise-

---

<sup>20</sup> Se især Blixens forfatterskab for en litterær kritik heraf. Eksempelvis i *Essays*, hvor Blixen gør op med den objektive forsoningslære, som hun kalder "forløsning under narkose" (Blixen 1965: 202), eller 'Kardinalens tredje historie' i *Sidste fortællinger*, hvor hun lader Lady Flora gøre oprør mod samtidens ensidige fokus på Kristi hapax: "Jeg har aldrig i mit Liv bedt noget Menneske, – og da heller ikke nogen Gud – om at dø for mig, og jeg forlanger ganske bestemt, at mit eget personlige Regnskab bliver holdt aldeles uden for denne Opgørelse (...) Hvad jeg ikke har hverken bestilt eller betalt, det vil jeg ikke modtage" (Blixen 1957: 80).

ring er frelsens *afløser*.<sup>21</sup> I det første tilfælde skulle frelse og selvrealisering da fremstå som to muligheder, som individet kan frit vælge imellem. I det andet tilfælde fremstår selvrealisering som frelsens næsten naturlige, evolutionære efterfølger: Her er *det gode liv*, som i en kristen kontekst kun var delmål, i selvrealiseringens tidsalder blevet til både delmål og endemål. Metafysik og transcendens er blevet afskåret som betændte blindtarme.

Taylor har ret for så vidt som gudstro vitterligt er en mulighed, som mange mennesker fravælger, og derfor er humanismens evangelium om et samfund uden Gud ikke blot en mulighed, men en virkelighed, vi som noget nyt skal forholde os til. Teologisk set betyder det imidlertid blot, at realiseringen af endemålet for vores liv lige så vel kan være vores egen sag, som det kan være Guds. Eller mere præcist formuleret: At magten til at frelse har forskubbet sig. Selvet har overtaget den funktionelle rolle som Gud.<sup>22</sup> Den centrale pointe er da, at selvrealisering og frelse nok *fremstår* som alternativer, men at selvrealisering teologisk set *er* en form for frelse. Det er derfor jeg argumenterer for en fornyet religionskritik. Hvis selvet i dag kan siges at være ophøjet til Gud, så er religionskritikken ikke ført til ende, men bør udføres og genaktualiseres som en kierkegaardsk selv-kritik: En gennemgribende teologisk-psykologisk kritik af vor tids forståelse af selvet. Ikke med det formål at forsvare kristendommen, men for at placere det moderne individ i en position, hvor det kan få sig selv *som selv* ind i det religionskritiske synsfelt.

Inden jeg går videre, skal vi imidlertid have den selvrealiserede frelses vrangside med. For konsekvensen af den idéhistoriske forskydning fra den hinsides frelse til den dennesidige selvrealisering er de facto, at ikke blot frelsen, men også fortabelsen er blevet tilsvarende dennesidig. I dag frygter vi ikke en evig fortabelse i efterlivet, men ængstes for en evig stilstand i dette liv. Depression er det mest prægnante udtryk for dette. Det er værd at bemærke, at depression beskrives som en følelse af, at tiden er ved at løbe ud, eller en oplevelse af at være spæret inde i et tidsvakuum, hvor tiden står stille (Ratcliffe 2012; Petersen & Rønberg 2015: 228). Et særligt kendetegn ved depression er

<sup>21</sup> En tilsvarende tese findes hos den amerikanske historiker T. J. Jackson Lears (Lears 1983). Campbell 1987 er et andet bud i samme weberske tradition.

<sup>22</sup> En lang række forskere har fremført dette standpunkt. Enkelte nyere skal nævnes: Bovbjerg 2005: 26; Brinkmann 2005: 54-56; 2014b: 86-89, Madsen 2014: 101, Vitz 1994: xii, 1-14. Alle kan dog væsentligt føres tilbage til Durkheims tese i *Om den sociale arbejdsdeling* 2000 [1893] og *Det religiøse livs elementære former* 1995 [1912]: At i det moderne samfunds religion vil individet være objekt for den nye kult, mens det i realiteten er samfundet, man i fællesskab tilbyder (Furseth & Repstad 2007: 60-64; Tybjerg: 2010: 158, 167-184).

følelsen af håbløshed, af at tiden ikke ”arbejder på ens side”, eller at fremtiden falmer eller ligefrem er fraværende (Rønberg 2015: 186; Fuchs 2001, Gorwood 2010: 134). Ehrenberg beskriver kort og godt depression som en *tidspatologi* (Ehrenberg 2010: 378).<sup>23</sup>

I et teologisk perspektiv som det foreslåede er det yderligere bemærkelsesværdigt, at *begivenhed* og *tilstand* i dag synes at fordele sig på hver sit domæne, henholdsvis *selvrealisering* og *depression*. Den påkrævede selvrealisering er kendetegnet ved begivenheden, livet i bevægelse og tilblivelse, i endeløs aktivitet, eller i et konstant forsøg på ikke at lade sig fastlåse af ét mål, men hele tiden at sætte sig nye mål i tiden. Her er man på forkant med tiden i en sådan grad, at fremtiden ideelt set er mere præsent end nutiden. Depression står som modsætning hertil som en handlingsforladt eller begivenhedsfrarøvet tilstand. Det er en evighed i nutiden, men en evighed forstået platonisk som en evighed, der står i modsætning til tid og dermed i modsætning til forandring. Det depressive selv er det selv, der har opgivet ethvert initiativ og dermed ansvaret for, at det kan skabe sig et liv *før* døden. Det depressive selv har så at sige mistet sit guddommelige engagement og sin skabertrang. Det depressive selv har ingen lidenskab. Det har fanget sig selv i en passiv tilstand eller tabt sig selv i en evig *stilstand*. Og stilstand er, som bekendt, død.<sup>24</sup>

## Ost og frelse

Vi bør nu fremføre en indsigelse. Måske siger én: Man kan ikke sådan oversætte en religions indhold til vores tid. Vores tid er en anden. Kristendommens tale om frelse og fortabelse gælder ikke for os. Tro er én blandt flere muligheder, og jeg har valgt den fra. En sådan indsigelse har bestemt sin gyldighed, og vi må derfor atter fremføre en kierkegaardsk diagnose anført af Climacus. Tillad mig derfor at inddrage et nutidigt eksempel, der for læseren

---

<sup>23</sup> Det britiske band Blurs nummer *Out of Time* er her et påtrængende musikalske udtryk for den depressive dobbeltfølelse af på en gang at være ’løbet tør for tid’ og helt at være ’uden for tiden’ (Blur 2003). Hos Climacus defineres det eksistentielle heroverfor som det, at et menneske er undervejs *i* tid. Den depressive er, igen, den der ikke kan leve op til den eksistentielle grundpræmis.

<sup>24</sup> I *Enten – Eller* beskrives dette menneske som *den Ulykkelige*: ”han har ingen nærværende Tid, ingen tilkommende, ingen forbigangen, (...) han har ingen Lidenskab, ikke fordi han mangler den, men fordi han i samme Øieblik har den modsatte, han har ikke Tid til Noget, ikke fordi hans Tid er opfyldt af Andet, men fordi han slet ingen Tid har; han er afmægtig, ikke fordi han mangler Kraft, men fordi hans egen Kraft gjør ham afmægtig” (SKS 2, 220). Skulle *den Ulykkeligste* derfor forklare sig selv, ville han blive erklæret afsindig (SKS 2, 219).

muligvis kan virke komisk, men som jeg ikke desto mindre mener, vi bør tage aldeles alvorligt.

I sin umådeligt populære, lille bog *Hvem har flyttet min ost?* (2012) har Spencer Johnson begået en genistreg med en fabel om menneskets mulighed for at opnå frelse i dette liv. Fortællingen udfolder sig i en labyrint, som de to mus, Snif og Smut, samt de to små mennesker, hr. Høm og hr. Ha, hver dag begiver sig ud i for at finde den ost, der hver især skal gøre dem lykkelige. Labyrinten er tilsyneladende statisk. Den ændrer sig ikke. Men det gør placeringen af osten derimod. Derfor er nøgleordet i fabelen *forandring*. Livet er i konstant forandring, og forandring er derfor, ligesom osten selv, et ubetinget gode. Af samme grund fremhæves de to mus som ideal. De er, qua mus, ikke sænderligt begavede og farer tit vild. Men de lever livet enkelt. De hænger ikke fast i fortiden, men følger deres sunde, naturlige instinkter, og derfor er de evolutionært overlegne, når det kommer til at leve under forandringens betingelser. De to små mennesker derimod har, qua mennesker, det fortrin frem for musene, at de kan tænke og lære af tidligere erfaringer. Men de synes at være evolutionært fejludviklede: De er bange for forandring og forvirrer sig selv med ængstelige tanker. De forsøger selv at affeje ængsteligheden som irrationel, men da osten en dag er blevet flyttet, giver de to små mennesker fortabt og bliver depressive.

På trods af bogens yderst begrænsede omfang, er der tilføjet en introduktion, som skal gøre det utvetydigt klart, hvad vi egentlig skal forstå ved 'ost': "ost er her en metafor for det, vi ønsker os i livet, hvad enten det er et job, et forhold, penge, et stort hus, frihed, et godt helbred, anerkendelse, åndelig fred eller selv aktiviteter som jogging og golf" (Johnson 2012: 9f.). Der er med andre ord ingen smalle steder. Den metode, som bogens forfatter ønsker at udbrede kendskabet til, tilbyder sin læser at indfri et ganske bestemt løfte, nemlig løftet om, at uanset hvad, du ønsker dig i livet, så er det her metoden at bruge. Men det er i realiteten et *ubestemt* løfte. Metoden er bestemt, men løftets indhold er ubestemt. Fablens virkningskraft hviler dermed på den forudsætning, at ost er en funktionel betegnelse, som kan dække over alt, vitteligt alt, fra frihed og åndelig fred til jogging og golf. Det er nemlig kun det enkelte individ selv, der kan indholdsbestemme, hvad der er ost *for ham*. "Vi har hver især vores egen forestilling om, hvad 'ost' er" (Johnson 2012: 10).

Hvad kan vi få ud af denne herlige, lille fabel? Er der et sandhedsindhold at hente? Er den et stykke sekulær litteratur, eller kan vi gå så vidt som til at

sige, at det er religion i sin mest rendyrkede form? Det er her, Climacus kommer ind i billedet. Climacus står uden for samtidens religion og hans ydmyge mål er blot at komme til klarhed over, hvorledes denne religions frelse overhovedet kommer i stand: Climacus beskriver sin opgave således:

”For dog ikke at afstedkomme Forvirring, maa strax erindres om, at Problemet ikke er om Christendommens Sandhed, men om Individets Forhold til Christendommen, altsaa ikke om det ligegyldige Individets systematiske Iver for at arrangere Christendommens Sandheder i §§, men om det uendeligt interesserede Individets Bekymring betræffende sit Forhold til en saadan Lære. Saa simpelt som muligt (at jeg eksperimenterende skal bruge mig selv): ’jeg Johannes Climacus, barnefødt her af Byen, nu tredive Aar gammel, et slet og ret Menneske ligesom Folk er fleest, antager, at der for mig lige saa vel som for en Tjenestepige og en Professor er et høieste Gode ivente, som kaldes en evig Salighed; jeg har hørt, at Christendommen betinger En dette Gode: nu spørger jeg, hvorledes kommer jeg i Forhold til denne Lære” (SKS 7, 24f.).

Climacus har forstået, at religionens løfte om frelse ikke indfries ved at have forstået et bestemt *indhold*, en lære, men i at stå i et bestemt *forhold*. Climacus’ kritik går på, at de kristne har haft al deres fokus på løftets objekt, så de helt har glemt, at det kræver noget særligt af subjektet, nemlig en uendelig lidenskabelig interesse i at få indfriet løftet:

”Den [Christendommen] lægger en ganske anderledes Vægt paa mit lille Jeg, og paa ethvert nok saa lille Jeg, da den vil gjøre ham evig salig, hvis han er saa heldig at komme ind i den. Uden nemlig at have fattet Christendommen, da jeg jo fremsætter Spørgsmaalet, har jeg dog forstaaet saa Meget, at den vil gjøre den Enkelte evig salig, og at den netop hos den Enkelte forudsætter denne uendelige Interesse for hans Salighed som *conditio sine qua non*” (SKS 7, 25).

Climacus tolker med andre ord kristendommen på den måde, at den fordrer, at mennesket selv, det lille Jeg, må gøre noget aktivt for at blive frelst. Troen skal gøres til en begivenhed. Derfor giver det ikke mening at spørge om, hvad frelsens *indhold* er, for frelsen, ”det absolute Gode”, har ”den Mærkelighed, at *det ene og alene lader sig definere ved Erhvervsmaaden*” (SKS 7, 388). Der gives ingen indholdsbestemmelse af frelsen. Det absolutte gode og erhvervsmaaden kan ikke adskilles.

Forestillingen om en rent forholdsbestemt frelse er særdeles udbredt i dag. Det er individet selv, der som Pico må skabe sit eget kald; det er individet selv, der som Rousseau må realisere sig selv med ufortrøden ærlighed, og det er individet selv, der må bestemme frelsens indhold. Charles Taylor har i *The*

*Ethics of Authenticity* beskrevet det som det, han kalder selvrealiseringens individualisme:

”(...) everyone has a right to develop their own form of life, grounded on their own sense of what is really important or of value. People are called upon to be true to themselves and to seek their own self-fulfilment. What this consists of, each must, in the last instance, determine for him- or herself. No one else can or should try to dictate its content” (Taylor 1991: 14).

Det synes således oplagt at hævde, at ”ost” ganske enkelt er det, Climacus kalder ”den evige salighed”. Så hvad er forskellen på de to? Hvad er forskellen på frelsen som ”det absolute Gode” og fablens nutidige tale om ”ost”? Det er netop, at den første er absolut. ”Den evige salighed” er det, for hvilket man ubetinget opgiver alt. ”Ost” derimod er kendetegnet, ja ligefrem defineret ud fra en forståelse af relativitet. Ost kan være hvad som helst. Og det er netop det, den er for os i dag. Osten er indholdsmæssigt ubestemt, og vi kan derfor udskifte den efter forgodtbefindende. Og vi kan jage flere oste på én gang. Dermed også sagt, at én ost aldrig er nok. Der findes ikke en ost, der er stor nok. Der findes ikke den ost, der opfylder eller fuldt ud tilfredsstillende vores begær. ”Den evige salighed” er derimod evig og absolut. Den afgørende kritik hos Climacus går således ikke på, at vi ikke er *lidenskabelige nok*, men at den *uendelige lidenskab* kun bør have ét objekt, nemlig frelsen. Alle andre mål i vores liv bør vi derimod forholde os relativt til.

Den afgørende formulering hos Climacus lyder, at man skal ”forholde sig absolut til det absolute τέλος og relativt til de relative” (SKS 7, 376). Det betyder ikke, at vi skal afstå fra at sætte os relative mål, men at vi ikke skal forveksle dem med noget, der har afgørende eller absolut betydning for vores liv. Midlet hvormed vi skal nå de relative mål, skal derfor være tilsvarende relativt. Det er i det øjeblik, vi fejlagtigt tror, at opgaven består i at opdrive en uendelig lidenskabelig interesse i alle mulige relative ting som for eksempel mad, sundhed, fritidsinteresser og arbejde, men også ens kæreste og børn, at vi bevæger os ud i den udmattelse, der næsten uundgåeligt fører til depression.

Som vi allerede har været inde på, formulerer Climacus ikke den uendelige lidenskab som et krav i imperativ, men opstiller det blot som en kendsgerning i indikativ. Mennesket *er* uendelig lidenskabeligt interesseret. Her tror jeg ikke, man skal undervurdere den lutherske arv, som Climacus trækker på. For Luther er viljen trælunden. Det betyder, at et menneske altid søger sit eget. Hvis det er muligt for et menneske at frelse sig selv, så vil al dets opmærksomhed



være fokuseret på det og intet andet. Det betyder samtidig, at det selvfrelsende menneske ikke er frit, men bundet, nemlig til det projekt at frelse sig selv. Det er derfor, det er så afgørende for Luther at slå fast, at mennesket *ikke* kan frelse sig selv. Selv troen er ikke i egentlig forstand menneskets egen bedrift. Det er alene op til Gud at frelse. Derved, og kun derved, er mennesket sat fri, nemlig fri til at tjene næsten.

Climacus forskyder vægten fra viljen til lidenskab, men ellers er bevægelsen den samme. Mennesket *er* i sin ”uendelige lidenskabelige Interesse for sin evige Salighed” (SKS 7, 57). Det er ikke en lidenskab, der skal opøves, men sådan den *er*. Og denne lidenskab er rettet ét sted hen, mod det enkelte menneskes *egen* evige salighed. I et teologisk religionskritisk perspektiv er det afgørende. Det betyder, at hvis Gud mangler, hvis Gud ikke frelser, så er vi uundgåeligt overladt til at gøre det selv. Vi er ikke frie, men bundet til vores uendelige lidenskab.

Det synes da endnu tydeligere nu, at Climacus ikke opstiller den uendelige lidenskab som et krav, men som et antropologisk vilkår, der netop kan føre til menneskets fald. Er det ikke netop, når vi retter vores lidenskab uendeligt mod et relativt objekt, at vi ender i det patologiske? Som anorektikeren mod sin diæt eller som ludomanen mod spilleriet. Og som alle vi andre, der får fæstnet vores uendelige lidenskab på ét projekt, som hele vores liv pludselig står og falder med. Er det ikke netop, når vi lader hele vores liv gå op i én ting, eller tilsvarende fæstner vores uendelige lidenskab til en uendelighed af ting, at vi mister os selv? Falder det, som vi har gjort til sit livs absolutte projekt, så falder vi selv med.

På den måde er både frelse og fortabelse blevet et dennesidigt anliggende, stadig fordelt på begivenhed og tilstand. Mens ’den evige salighed’ er det, for hvilket man *ubetinget vil opgive alt*, så er ’den evige usalighed’ modsat den tilstand, i hvilken man *uendeligt har opgivet alt*.

Det er præcis det, der er tilfældet for de to små mennesker i labyrinten. De forventes at have magt over deres lidenskabelige kærlighed til ost, eller deres vilje til ost, om man vil. De har sat sig et absolut mål i livet – åndelig fred, et godt helbred eller jogging, vi ved det ikke, for de er alle lige gode – men da projektet falder, falder de selv ned i depressionen. Det startede ellers godt: ”her er ost nok til evig tid” (Johnson 2012: 27), proklamerer de to og blive straks magelige. Det er der dog ikke. Mod forventning varer frelsen ikke evigt, når den er dennesidig. Frelsen er ikke en tilstand. Den er et kortvarigt

intermezzo, et mellemstadie, en ostepause på livets omstillingsparate vej. Tilstanden er derimod den betryggelse, som de små mennesker falder i, i deres tro på at den hellige grav er velforvaret. Og det er netop her frelsen slår over i fortabelse. Det er her ostegildet slår over i depression: ”De hylede og skreg op om det helt uretfærdige i det, der var hændt dem. Hr. Ha begyndte at blive deprimeret. Hvad ville der ske, hvis der ikke var ost i morgen? Han havde lagt fremtidsplaner baseret på den ost” (Johnson 2012: 33).

Bogens morale skal vi ikke lede længe efter. Den står skrevet på første side og gentages rytmisk bogen igennem: De små mennesker er evolutionært fejludviklede: De forvirrer sig selv med ængstelige tanker, som de rationelt set ingen fordel har af. De er, med et enkelt ord, *hæmmede*. ”Han måtte indrømme, at den største hæmsko for forandring er en selv, og at intet bliver bedre, før man ændrer *sig selv*.” (Johnson 2012: 73). Hæmning er det eneste, der står i vejen for individets opnåelse af ost. Det er ikke ydre omstændigheder. Det er indre hæmning. Det er ikke andre, der er problemet. Det er dig, der er problemet. Bogens bagvedliggende depressionstese er således den enkle: Depression er ikke et resultat af for mange krav om at være aktiv, initiativrig og omstillingsparat, men omvendt et resultat af ikke at være om stillingsparat *nok*, at mangle sund, evolutionær evne til at omfavne forandring. Det er den erkendelse hr. Ha dramatisk når frem til en dag i labyrinten, hvor han indser, at angsten gør ham passiv og er ved at slå ham ihjel. Det bliver til en læresætning eller dogme, som han finder det nødvendigt at stoppe op og skrive på væggen til evig skræk og advarsel: ”Hvis du ikke forandrer dig, kan du blive udslettet” (Johnson 2012: 45). Heldigvis indser hr. Ha dog, at det også betyder, at han bare kan sætte et nyt mål, en ”Ny Ost”, som det hedder, da den jo heldigvis ikke er indholdsbestemt af andre end ham selv. Hr. Ha slutter bogen, stående i et bjerg af Ny Ost, og udbringende en skål: ”Hurra for forandring!” (Johnson 2012: 71).

## DET UTILSTRÆKKELIGE SELV

Jeg har indtil nu forsøgt at vise, at Climacus faktisk *ikke* opstiller den uendelige lidenskab som et normativt krav, som det er op til os alle at efterleve i dag. Det er imidlertid ofte receptionshistorisk blevet opfattet som sådan. Det synes mest plausibelt, at det kommer sig af, at Climacus på én gang hævder, at ”Subjektet er uendelig interesseret i Lidenskab for sin evige Salighed” (SKS 7, 60)

og samtidig opstiller ”det at blive subjektiv [som] den høieste Opgave, der er sat et Menneske” (SKS 7, 148).

Når Climacus samtidig hævder, at ”Alle Existents-Problemer ere lidenskabelige, thi Existents, naar man bliver sig den bevidst, giver Lidenskab” (SKS 7, 321), så skulle man jo nødtigt gå rundt og være den, der *ikke* var lidenskabelig. Dermed bliver den uendelige lidenskab alligevel på tragikomisk vis det ideal, som *er derude*, og som man derfor fortvivlet forsøger at leve op til.

Med en dybereliggende teologisk pointe kan man sige, at der er noget næsten ’bjergprædikensk’ over Climacus’ *Efterskrift*. Ligesom Jesus ikke blot op-hævede loven, men skærpede den (”Men jeg siger jer, at enhver, som ser på en andens hustru, så han begærer hende, har allerede bedrevet hor med hende i sit hjerte” (Matt 5,28)), på samme måde skærper Climacus den lidenskab til uendelighed, som der afkræves af den enkelte for at blive synden kvit. Og det er denne opgave – det er min pointe – der så at sige er udgangspunktet for individet i dag. Det er blevet den ’eksistentielle grundpræmis’, som vi i dag oplever, at vi ikke kan unddrage os, uanset om vi er kristne eller ej:

”Altsaa det at blive subjektiv skulde være den høieste Opgave, der er sat ethvert Menneske, ligesom den høieste Løn, en evig Salighed, kun er til for den Subjektive, eller rettere vorder til for Den, som bliver subjektiv. Fremdeles det at blive subjektiv skulde give et Menneske fuldt op at bestille, saalænge han lever, saa det ikke skulde hænde den Ivrigte, men kun den Stundesløse, at han blev færdig med Livet, før Livet blev færdigt med ham” (SKS 7, 151f.).

Konsekvensen af radikaliteten i Climacus’ *Efterskrift* bliver da, at vi aldrig kan leve op til fordringen, og at det derfor alene forstærker den følelse af utilstrækkelighed, der er så dominerende i vores tid. Intet menneske kan udholde at være uendeligt lidenskabelig hver eneste dag i forsøget på at opfylde en opgave, der varer livet ud. Måske i øjeblikket jo, men så heller ikke mere.

Det er denne læsning, altså en læsning af Climacus som en hysterisk og nådesløs stemme i vores eksistentielle bagkatalog, som jeg vil gøre til udgangspunktet for denne følgende og sidste del af den climaciske diagnose. Jeg forlader med andre ord nu Climacus som kilde og korrektiv og lader i stedet denne hysteriske stemme manifestere sig i særligt en række Žižekske samtidsdiagnoser. Væsentligt blandt disse er udfoldelsen af det, Žižek kalder *overjægsparadokset*, og som jeg vil hævde er den mest præcise beskrivelse af den psykologiske mekanisme, som fører det utilstrækkelige selv væk fra sig selv og ned i depression.

## Det kulturelle Overjeg

Den climaciske diagnose antager da et udpræget freudiansk træk, nemlig i den forstand, at den forsøger at udlede den kulturanalyse, som Freud selv lagde op til i sit sene forfatterskab. I *Kulturens byrde* fra 1929 fremsætter Freud den dristige, ligefrem *fristende* tese: ”Man tør nemlig hævde, at også samfundet danner sig et Overjeg, under hvis indflydelse kulturudviklingen gennemføres. Det kunne sikkert være en fristende opgave for en kender af de menneskelige kulturer at forfølge denne parallel i detaljer” (Freud 1966: 85).

Freuds tese er, at ligesom det enkelte menneske udvikler et Overjeg, der opstiller krav og pålægger det en samvittighed, som igen overvåger og bedømmer ikke alene Jegets handlinger men også dets hensigter, på samme måde udvikler samfundet et fælles, *kulturelt Overjeg*, der ”opstiller strenge idealkrav, hvis ikke-opfyldelse bliver straffet med ’samvittighedsangst’” (Freud 1966: 86).

Det påfaldende er, noterer Freud, at disse idealkrav er mere tilgængelige for bevidstheden som massefænomen end for den enkelte. For den enkelte gør Overjeget sig højlydt bemærket med sine bebrejdelser, mens ”kravene selv ofte forbliver i baggrunden og bliver ved med at være ubevidste” (Freud 1966: 86). Det er netop disse *krav*, den climaciske diagnose vil undersøge. Som Freud fremhæver, udsteder det kulturelle Overjeg nemlig sine bud uden at spørge, om det er muligt for mennesket at efterleve det. ”Det går tværtimod ud fra, at det er psykologisk muligt for menneskets Jeg at gøre alt, hvad man pålægger det – at Jeg’et er i besiddelse af det uindskrænkede herredømme over sit Det” (Freud 1966: 87).

## Fra lydighedskultur til handlingskultur

En første aflæsning af det kulturelle Overjeg kan vi finde hos Ehrenberg, der hævder, at vi er gået fra en *forbuds- og lydighedskultur* til en *præstations- og handlingskultur* (Ehrenberg 2010: 354).

I en forbuds- og lydighedskultur, som vi finder den på Freuds tid, er hæmning et normativt mål. Hæmningen gjorde det muligt at moderere masserne, tøjle den menneskelige animalitet og dermed beskytte samfundet fra dets borgere. Den pris, der blev betalt – vrangsidens af kulturen – var *neurosen*. Det enkelte individ blev tynget af en for stor byrde af forbud fra Overjeget, og det, der således var et vilkår ved kulturen, blev et personligt nederlag for den

enkelte. Et af de mest prægnante udtryk for denne kultur kan findes i Stevensons *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886).

I en individuel *præstations- og handlingskultur* derimod er hæmning en ren og skær funktionsfejl. Her er individet helt modsat institutionelt tvunget til at udforske sine indre ressourcer og omsætte dem til handling. Hæmningen kommer ikke udefra, men indefra. Hæmning er udtryk for en individuel utilstrækkelighed, idet manglen på energi kan koste både den enkelte og samfundet dyrt.

”Det er initiativets individ snarere end lydighedens, der er anfægtet af spørgsmålet om, hvad der er muligt, og ikke hvad der er tilladt. Det er derfor, utilstrækkeligheden forholder sig til vor tids mennesker på samme måde, som konflikten forholder sig til mennesker i den første halvdel af det 20. århundrede” (Ehrenberg 2010: 354f.).

Selvom tingene er vendt på hovedet, er mekanismen den samme. Det enkelte individ bliver nu tynget af en for stor byrde af *påbud* fra Overjeget, og det er således fortsat et vilkår ved kulturen, der bliver et personligt nederlag for den enkelte, som nu må betaler for det med *depression*. Modstykket til datidens Jekyll og Hyde er nu Houellebecqs *Elementarpartikler* (2001).

I Ehrenbergs udlægning bliver det tydeligt, at depression mere og mere skrives frem som en dysfunktion og en fejl i selvet, som den depressive ikke desto mindre skal tage ansvar for. Han bemærker flygtigt, at ”neurosen er en konsekvens af en konflikt, hvor man er den skyldige (...) hvorimod depression opleves som en fejl, man skammer sig over” (Ehrenberg 2010: 218). Denne skelnen skal vise sig at være afgørende i den følgende, anti-climaciske diagnose. For nu er det afgørende alene at have med, at skamfølelsen synes at vokse proportionalt med udbredelsen af depression. Det er ikke skyld, men skam, der kendetegner det utilstrækkelige selv. De spørgsmål, vi står tilbage med, er: Hvornår er man et tilstrækkeligt autentisk, myndigt og lidenskabeligt selv? Hvornår har man realiseret sig selv nok? Svarene er lige så flygtige som fordringerne: ”Samtidens individer kan aldrig være aktive, fleksible, forandringsvillige, sociale nok” (Petersen 2013: 397). Som Freud pointerer, er det det civiliserede menneskes tunge opgave at være ved godt helbred. Men hvad nu, hvis det kulturelle Overjeg parallelt hermed stiller mennesket overfor en opgave, der afkræver ’det uendelige’ af det individ, der trods alt selv er endeligt? ”Vi kan være guder”, som Ehrenberg skriver, ”men da vi er mennesker, betaler vi for dette med patologier” (Ehrenberg 2010: 220).

## Det obscøne Overjeg, eller, husk nu at nyde det

I det fortsatte forsøg på at komme til klarhed over det kulturelle Overjeks diffuse og hysteriske krav vil jeg nu alliere mig eksplicit med Slavoj Žižek, som kan siges at udføre en psykoanalytisk funderet kritisk sociologi inspireret af Hegel, Marx og Kierkegaard. Jeg vil dog gå to veje med Žižek: Først i en variation over den 'klassiske' forståelse af Overjeget, dernæst i en lacaniansk forskydning af Freuds forståelse af Jegidealet.

Med Žižek kan man spørge sig selv: Kender du det, at nogen siger til dig: "Det må du ikke!", og at der så er der en lille stemme dig, som siger: "Gør det alligevel..."? Hvis man kender det, så forstår man også den almindelige udlægning af det freudianske skema med Overjegets og Underjegets stemmer, og man forstår, at man selv er det Jeg, der er splittet mellem de to. Men man kender også den afgørende psykologiske og teologiske indsigt, som allerede Paulus og siden Luther og Kierkegaard lærer os, at loven afføder begæret efter sin egen overtrædelse. "Jeg havde ikke lært synden at kende uden ved loven; thi jeg havde jo ikke vidst af begær om ikke loven havde sagt: 'Du må ikke begære'" (Rom 7,7).

Ud fra det freudianske skema kunne man sige, at vi i dag lytter mere til Underjeget end til Overjeget, at vi alle er blevet egoister, at vi gør, hvad vi har lyst til og ikke længere rådfører os med vores samvittighed, moral eller samfundets normer. Ifølge Žižek er det dog en fejlslætning. Vi tror, at lysten kommer indefra, fra selvet, i den forstand at den udgør vores egen stemme i modsætning til samfundets. Det gør vi, fordi "gør det alligevel..." lyder som Underjegets stemme. Eller rettere sagt som det, vi i forbuds- og lydighedskulturen typisk forstod som Underjegets skjulte stemme, Mr. Hydes stemme: "Overskrid loven", "frigør dig fra begrænsning", "gør det, du har lyst til", "udlev dit begær".

I stedet mener Žižek, at vi må tage ved lære af arven fra Paulus. Lysten og loven er ikke hinandens modsætninger, men betegner en dialektisk logik: at et forbud altid indebærer en opfordring til overskridelse. I den forstand går vi ikke ganske enkelt fra loven til lysten. Lysten er indbygget i loven. Loven har synden som sin skygge, og denne skygge kalder Žižek for *det obscøne Overjeg* (Žižek 2003: 104ff; 2006b: 306ff). Når Overjeget højlydt befaler: "Du må ikke!", så hvisker Overjegets obscøne ekko: "Gør det alligevel". Det der kendetegner den senkapitalistiske kultur, præstations- og handlingskulturen, er at det obscøne Overjeg er blevet mindre hviskende og mere højtråbende. Faktisk er

det blevet så overdøvende, at vi i dag næsten kun kan høre det obscøne ekko (Žižek 2003: 104; Rösing 2007: 51-52).

Det er imidlertid helt afgørende, at Žižek fastholder det obscøne som en *overjefunktion*. Når Žižek insisterer på, at det ikke blot er Underjegets stemme, vi hører i dag, men han i stedet bestemmer det obscøne som et supplement til Overjeget, så er det for at fastholde den rolle og funktion, som Freud tildelte Overjeget. Det, jeg hører, er *ikke* min egen stemme. Det er netop stadig samfundets normative stemme, der – internaliseret – befaler mig indefra. At se det som Underjegets stemme er omvendt det præcise udtryk for selvrealiseringens blindgyde; en selvmodsigende tro på, at jeg kan realisere mig selv, når jeg bare lytter godt nok til min egen, indre stemme (Žižek 2006b: 9f.).

At vi ifølge Žižek er havnet i denne blindgyde afsløres tydeligst i et teologihistorisk perspektiv. Underjegets stemme er typisk blevet set som et udtryk for det syndige, det begærende og især for det seksuelle; en bestemmelse som kan tillægges parløbet mellem den borgerlige dyd og den kristne (seksual)moral, der netop fandt fælles fodslag mod sædernes forfald. Problemet er her, at Underjeget indholdsbestemmes og derved entydigt fastlåses som begærets stemme. Som modtræk insisterer Žižek på at *funktionsbestemme* forholdet mellem de tre Jeger. Når begærets stemme i dag råber højest fra det obscøne Overjeg, skyldes det ifølge Žižek, at Overjeget har vendt Kants kategoriske imperativ: ”Du kan (gøre din pligt), fordi du skal (gøre den)!” til ”Du bør (du skal), fordi du kan!” Det mest markante udtryk for denne udvikling er Viagra-pillen.<sup>25</sup> Nu hvor Viagra sørger for biologisk at ophæve de psykologiske hæmninger, og derved garanterer mandens potens, findes der ingen undskyldning: Du bør dyrke og nyde sex; hvis du ikke gør det, er det din egen fejl. Pillen retter fejlen og giver indtageren *muligheden* tilbage. Den fungerer som en handlings- og initiativpille, som underforstået tilbyder, at man kan genvinde sit sande selvs spontanitet og mulighed for at realisere sit begær. Det er den samme pointe, Žižek finder i New-age-visdommen, der i al hemmelighed opretholder Overjegets obscøne krav: ”Du skal (gøre din pligt i form af at opnå den maksimale selvrealisering og selvudfoldelse), fordi du kan!” (Žižek 1999b: 6; 2001: 206).

Vi har på dansk et udtryk, som vi bruger helt dagligdags: ”Husk nu at nyde det...”. Det kommer som regel som et efterslæb, et vedhæng til hele den samtale, der går forud. Vi bruger den eksempelvis, hvis nogen skal på fe-

---

<sup>25</sup> Og fra 2015 også den kvindelige pendant Flibanserin.

rie: ”Husk nu at nyde det”. Vi bruger den til den nyudsprungne student og den vordende mor. ”Husk nu at nyde det”. Sætningen er på mange måder bemærkelsesværdig, og kan måske afsløre noget afgørende, hvis man som Climacus sætter sig i uvidenhedens position og spørger, hvordan man overhovedet kan komme til at stå i forhold til den anførte nydelse. Sætningen synes for det første at underforstå, at vi kan *glemme* at nyde. At der er en risiko for, at en forestående begivenhed kan forløbe ubemærket af vores følelsesliv. Og at det i sig selv er et problem. At vi derved har misset det afgørende i begivenheden, nemlig nydelsen. Vi kan tilsyneladende have så travlt med ikke alene at planlægge, men også at gennemføre det, som skulle have givet anledning til nydelsen, at vi glemmer at slå følelsesapparatet til. Žižek har anført et lignende eksempel med familiefaderen, der har gjort sig de største bestræbelser med at organisere en søndagsudflugt, og da det endelig lykkedes at komme afsted, er han så træt af det hele, at han råber af børnene: ”Now you’d better enjoy it!” (Žižek 1999b: 5). Eller som Kierkegaards udmattede æstetiker bemærker: ”De fleste Mennesker haste saa stærkt efter Nydelsen, at de haste den forbi” (SKS 2, 37).<sup>26</sup>

For det andet er sætningen bemærkelsesværdig i kraft af, at den står i bydeform. Det er et bud. Eller som Žižek bemærker, et *påbud*. Det stiller i første omgang spørgsmålet om, hvem der har myndighed til at stille et sådan krav. Og dermed også, i anden omgang, om der ikke er noget formynderisk i at afkræve en følelse af nydelse hos den anden. Hvem kan bestemme, hvad jeg skal føle, og er det overhovedet muligt for subjektet at føle en afkrævet følelse? Hvis vi sammenlæser Žižek og Ehrenberg, kan vi sige, at det i en præstations- og handlingskultur ikke længere er den autoritære logik der hersker, den logik der siger, at du skal adlyde samfundets ordre, uanset hvor vanskeligt og naturstridigt det forekommer dig. I stedet hersker der en *totalitær* logik, som siger: ”Du skal ikke bare parere ordre, men du skal gøre det af lyst og du skal nyde det!” Det totalitære ligger i denne insisteren på, at ordren ikke må være naturstridig. Hvor den autoritære logik alene afkræver en bestemt handling, går den totalitære logik skridtet videre og aftvinger selvet en bestemt følelse som motiv for sin handling. Selvet skal føle nydelsesordren som en del af sin autentiske natur. Žižeks pointe er således, at det at have det godt og at forlyste

---

<sup>26</sup> Vi bruger påfaldende nok aldrig (eller meget sjældent) denne sætning overfor børn. Vi synes intuitivt at vide, at børn ikke kan være så meget på afstand af sig selv, at de glemmer at nyde.



sig opleves som en pligt, og derfor føler man sig skyldig, når det ikke lykkes for én at være lykkelig (nok) (Žižek 2001: 207f.). Det, som Žižek imidlertid overser, er, at det ikke er skyld, man her føler, men skam. Den depressive er den, der rammes af utilstrækkelighedens skam over, at selv et i sin 'naturlige' væren ikke kan opfylde pligten om at nyde.

Problemet med den depressive er ikke, ligesom neurotikeren, at han har for meget lyst, men at han ikke har *lyst nok*. *Muligheden* for nydelse afføder *pligten* til at nyde. At det forholder sig således med det kulturelle Overjeg kan vi ifølge Žižek aflæse i kulturens lovtavler, reklamerne. Žižeks bruger ofte eksemplet med Coca Colaen, der siden 1923 med forskellige variationer har haft sloganet "Enjoy!". Det vil sige, at når du køber en sodavand, så har du ikke blot købt en sodavand, men også det bud, der følger med, nemlig at du skal *nyde* din sodavand. Lovens obskøne ekko følger med produktet. En parfume hedder i dag 'Desire', 'Adore' eller 'Lust'. Forbrugsvaren ægger det forbudte begær. Når loven byder sit "Du må ikke!", svarer det obskøne "gør det bare alligevel". Når Overjeget råber "Don't do it!", så lyder reklamens obskøne ekko "Just do it". Og tilføjer: "Because you're worth it" (Rösing 2007: 51).<sup>27</sup> Det, vi er vidne til her, er et bemærkelsesværdigt overlap mellem det protestantiske kald til at *nyde sin pligt* og forbrugersamfundets *pligt til at nyde* (Žižek 2001: 208; Brinkmann 2008: 95). Vi ser med andre ord historien gentage sig i forklædning. Det sene 20. århundredes menneske troede at frelsen bestod i en frigørelse fra loven, men det viser sig, at det er underlagt den mere end nogensinde. Normerne er ikke i forfald. De presser sig perverst på, forklædt i frelserens nye klæder. De insisterer på at diktere ikke blot selvets handlinger, men også selvets følelser. Anklagen om, at nutidens individer er normforladte, er absurd. De er lige omvendt psykisk overbelastet af det kulturelle Overjeks diffuse krav.

Det bringer mig til en sidste overvejelse over sætningen "husk nu at nyde det", nemlig at den tillige synes at underforstå, at der er en standard eller målestok for nydelse, som den enkelte skal *leve op til*. Udtrykket synes kun at understrege depressionens bagvedliggende etymologi. Både i dets økonomiske, meteorologiske og psykiatriske betydning. Det depressive er det ned-trykte, det energiforladte, det der ligger under det niveau, det burde være på. Det depressive forudsætter en normal eller et ideal, som det selv ligger under og lig-

<sup>27</sup> Siden er den populære dating-app *Tinder* kommet til. 'Tinder' betyder oversat blot 'tønder', 'fængstof' eller ethvert 'optændingsmateriale', som får noget til at opflamme. Luther bruger konsekvent og specifikt ordet i sammenhæng med synd og lyst: "the tinder of sin and concupiscence" (Luther 2013: 25; 65).

ger under for. For at forklare denne mekanisme mere indgående kræver det imidlertid, at jeg som foreslået går en anden vej med Žižek ved at skifte det freudianske vokabularium ud med det lacanianske korrektiv, samt at inddrage Climacus på ny.

### **Overjeksparadokset, eller, hvordan jeg tabte mig selv i Jegidealet**

I *How to read Lacan* fremhæver Žižek, at Freud benytter sig af tre forskellige begreber til at beskrive den instans, der driver subjektet til at handle etisk: Han taler om Idealjeget (idealich), Jegidealet (Ich-Ideal) og Overjeget (Ueberich), men han skelner ikke væsentligt mellem dem. Det gør derimod Lacan: Idealjeget er det idealiserede selvbillede af subjektet (den lille Anden). Det er den måde, man gerne ser sig selv og ønsker, at andre ser én. Jegidealet er den instans, hvis blik jeg forsøger at imponere med mit Idealjeg (den store Anden). Det er det ideal, der på en gang fordrer mig og som jeg forsøger at leve op til. Overjeget er den samme instans, men i dens hævngherrige, sadistiske og straffende udgave. Mens Jegidealet (blot) er symbolsk i den forstand, at det er et ideal, som jeg identificerer mig med og bruger til at betragte og dømme mig selv med, så er Overjeget virkeligt. Det er en ubarmhjertig og umættelig instans, der beskylder mig med nådesløse og uopfyldelige krav, og som håner mine mangelfulde forsøg på at fuldbyrde kravene. Overjeget er – og det er det helt afgørende – den instans i hvis øjne jeg er så meget desto mere skyldig, jo mere jeg forsøger at undertrykke mine 'syndige' forsøg på at opfylde dets krav (Žižek 2006b: 79f.).

Det er denne mekanisme, Žižek andetsteds har kaldt *overjeksparadokset*: "(...) paradoxically, the more one obeys the superego command, the more one feels guilty" (Žižek 2008: 30). Det er en lacaniansk fremlæsning af "the Freudian 'economical paradox' of the superego – the vicious cycle that characterizes the superego: the more we submit ourselves to the superego imperative, the greater its pressure, the more we feel guilty" (Žižek 1994: 932). Hos Freud lyder passagen således: "Samvittigheden optræder nemlig desto strengere og mere mistroisk, jo mere dydsiret mennesket er, således at det i sidste ende netop er de, der har bragt det videst i fromhed, som beskylder sig selv for den argeste syndighed. Dyden går dermed glip af en del af den belønning, der er lovet den" (Freud 1966: 70).

Det er min påstand, at Žižek her påpeger den helt grundlæggende mekanisme, der fører det moderne selv væk fra sig selv og ned i depression. Det er

en endeløs, nedadgående spiral, hvor selvet forsøger ikke bare at leve op til, men også at fuldbyrde et ideal, som hverken kan siges at være entydigt samfundsskabt eller entydigt selvfrembragt. Det burde på alle måder være modsat. Det burde være sådan, at jo mere jeg adlyder Overjegets krav, jo mere bliver jeg belønnet med god samvittighed. Men det forholder sig *in concreto* modsat. ”Our sacrificing to the superego, our paying tribute to it, only corroborates our guilt. Our debt to the superego is for that reason unredeemable: the more we pay it off, the more we owe” (Žižek 1994: 933). Det er derfor Ehrenberg har fuldstændig ret, når han påpeger, at den fremherskende følelse i depression er utilstrækkelighedsfølelsen, og at det depressive selv er et udmattet selv.

Det teologisk set bemærkelsesværdige er her, at Luthers reformatoriske tanke bygger på præcis samme opdagelse: Uanset hvor meget Luther forsøgte at efterleve loven, så lykkedes det aldrig at opfylde den. Faktisk indså han, at jo mere vi adlyder Overjegets strenge krav, jo mere plages vi af skyld.<sup>28</sup> Det burde som sagt forholde sig modsat, men som Žižek skriver: “The superego feeling of guilt is therefore right: the more we obey the Law, the more we are guilty, because this obedience is in effect a defense against our sinful desire” (Žižek 2006b: 90). Forklaringen er, at så længe man har en forestilling om at det er muligt at opfylde loven, så har man aldrig gjort nok. Det gælder både for den, hvis Overjeg er en dømmende og straffende Gud, og den hvis Overjeg er idealet om hele tiden at være et autentisk, lykkeligt og selvrealiseret individ. I dag bliver vi ramt af dårlig samvittighed og skammer os over vores utilstrækkelighed, når vi mærker, at vi ikke er lykkelige (nok), at vi ikke er autentiske (nok), at vi ikke er lidenskabelige (nok). ”Skylden er uundgåelig for den der gør forsøget” (Nordentoft 1972: 232).

Žižek spørger nu, hvilken af de to freudianske termer, Jegidealet eller Overjeget, der er den rigtige, den sande etiske instans? Er det det ’gode’ og tilsyneladende velvillige Jegideal, der med sine rationelt-moderate fordringer oplærer os til moralsk vækst og myndighed, eller det det ’slemme’ og tilsyneladende onde Overjeg, der med sine irrationelt-umådeholdne og nådesløse krav efterlader os med angst- og skyldfølelser? Žižek har sit eget lacanianske svar, men her er det værd på ny at inddrage etikeren og Climacus, idet etikeren sy-

---

<sup>28</sup> “We can, of course, pursue the question of the deep crises that pushed Luther toward his new theology; he was caught in a violent debilitating superego cycle: the more he acted, repented, punished, and tortured himself, did good deeds, and so on, the more he felt guilty” (Žižek 2006b: 187).

nes at tale for Jegidealet, mens Climacus synes at tale for Overjeget som den sande etiske instans.

Først etikeren, der synes meget bevidst om, hvordan han vælger sig selv: ”Det Selv, Individet kjender, er paa eengang det virkelige Selv og det ideale Selv, som Individet har udenfor sig som det Billede, i hvis Lighed det skal danne sig, og som det dog paa den anden Side har i sig, da det er det selv” (SKS 3, 246f.). Det afgørende for etikeren er, at det ideale selv ikke må komme udefra: ”Kun i sig selv kan Individet faae Oplysning om sig selv” (SKS 3, 247). Derfra, fra selvets indre, kan selvet sætte sit eget ideal: ”Kun i sig selv har Individet det Formaal, hvorefter han skal stræbe, og dog har han dette Formaal udenfor sig, idet han stræber derefter (...) Derfor har det ethiske Liv denne Dobbeltthed, at Individet har sig selv udenfor sig selv i sig selv” (SKS 3, 247). Som Nordentoft bemærker, er det etikerenes Jegideal, der her på én gang produceres og beskrives. At selvet er idealt, som etikeren siger, betyder dog ikke primært, at det er forbilledligt i etisk forstand, men at det er forestillet eller *tænkt*. Jegidealet fordrer etikeren til at være etiker, og for så vidt er det virkelig ’forbilledligt’, men etikeren mener selv, at hans Jegideal er adækvat og ikke et idealiseret billede af hans virkelige selv. Det er ”paa eengang det virkelige Selv og det ideale Selv” (SKS 3, 246; Nordentoft 1972: 258).

Climacus’ anklage overfor etikeren er, at etikeren bliver selvbestemmende. Han sætter sit eget ideal, som han derfor uproblematisk kan opfylde. Han ligner Rousseau i den forstand, at hans valg bliver valget af et selvberoende selv, der ikke kan forstyrres udefra. I det hele taget er etikerenes løsning for letkøbt, da den hviler på den præmis, at et menneske vitterligt kan kende sig selv. Og ikke nok med det, det kan også vælge dette selv og uden videre realisere det. Men det er vitterligt sådan, etikeren mener, det fungerer: ”Naar Individet har kjendt sig selv og har valgt sig selv, saa er han ifærd med at realisere sig selv” (SKS 3, 247).

Ifølge Climacus er der derfor heller ikke i strengeste forstand noget etisk på spil for etikeren. Hans etik er, ligesom hans Jegideal, forestillet eller *tænkt*. Den forudsætter, at den enkelte allerede rummer betingelserne for at opfylde etikken. Men som Climacus anfører, er ”det at tænke Eet, og det at existere i det Tænkte et Andet” (SKS 7, 231). Ved på den måde at leve i det tænkte opstår det komiske, at etikeren aldrig kommer i et etisk dilemma. Etikeren ville aldrig havne i en situation, hvor han svigtede idealet. Etikeren ville aldrig støde på overjegsparadokset... Eller det er faktisk præcis det, Žižeks analyse formår

at afsløre som usandheden. Etikerens etik er ideal og ikke virkelig. Overjeget derimod er virkelig, og Overjegsparadokset er udtryk for den virkelighed, der rammer den enkelte: Jo mere jeg forsøger at efterleve loven, jo mere plages jeg med skyldfølelse. Jo mere jeg adlyder Overjeget, jo mere straffer det mig. Det burde forholde sig lige modsat. Og det er netop dette 'burde', etikerer er fanget i.

Climacus anliggende er på samme måde at rive den enkelte ud af abstraktionens 'burde', ud af forsøget på at gøre sin egen eksistens til tanke-eksistens. Som modtræk insisterer Climacus på, at den eneste virkelighed, der er for en eksisterende, er hans egen etiske, og det etiskes fordring til ham er at være uendeligt interesseret i at eksistere (SKS 7, 288f.). Som jeg nu har fremlæst Climacus' position har radikaliteten til formål at føre den enkelte (dvs. læseren) til den præcis *modsatte* erkendelse af etikerens: "Det Ethiske er da tilstede i ethvert Øieblik med sin uendelige Fordring, men Individet er ikke istand til at realisere det" (SKS 7, 242).

Som Nordentoft meget præcist har fremlæst, gives der kun to muligheder: "Fuldbyrdelsen eller fortvivlelse. Fuldbyrdelsen er den etiske idealitet, fortvivlelsen den psykiske realitet" (Nordentoft 1972: 116). Climacus' analyse har til formål at påvise, at fuldbyrdelsen *ikke* er mulig.<sup>29</sup> Overjeget er derfor den sande etiske instans, der med sin umådeholdne og nådesløse skyldspåleggelse minder selvet om, at det kunne have gjort *mere*, at det aldrig har gjort *nok*, at det altid står i *gæld*. Fuldbyrdelsen er ikke mulig, og det betyder i realiteten, at den anden mulighed er den eneste virkelighed, fortvivlelsen. Climacus' anliggende er at bringe den enkelte til denne erkendelse, til skyldsbevidsthedens grænse, som er den højeste, eller, om man vil, den dybeste eksistensform (Schmid 2007: 217). Climacus anliggende er den 'bjergprædikenske' at bringe den eksisterende ud i den dybeste fortvivlelse, hvor det indser, *at det vitterligt er et utilstrækkeligt selv*.

Selve fortvivlelsesanalysen hører imidlertid en anden stemme til, og den får derfor vente til den følgende diagnose.

---

<sup>29</sup> Climacus kritiserer, at "Ethikeren i Enten – Eller havde frelst sig selv", hvorved der opstår den "Mislighed (...) at det ethiske Selv skulde immanent findes i Fortvivlelsen, at Individet ved at holde Fortvivlelsen ud vandt sig selv" (SKS 3, 234). Og senere: "Er Individet dialektisk ind efter i sig selv, i Selvhævdelse, saaledes at altsaa den sidste Grund ikke bliver dialektisk i sig, da det til Grund liggende Selv bruges til at overvinde og hævde sig selv: saa har vi den *ethiske Opfattelse*" (SKS 7, 519).

## Approximation mod det uendelige

Jeg skal som det sidste forsøge at gøre det klart, hvordan vi på menneskelig vis forsøger at forsoner det hysteriske og nådesløse kulturelle Overjeg, eller med teologiske termer: Hvordan vi forsøger at gerningsretfærdiggøre os til vores egen frelse.

Overjeget var altså den sande etiske instans. Med dets absolutte, etiske krav om med uendelig lidenskab at fuldbyrde det uopfyldelige. Kun derved støder den enkelte, med Climacus' ord, på paradokset, og kun derved, med Žižeks ord, *erfarer* den enkelte paradokset på sin egen psyke. Jo mere jeg adlyder, jo mere skyldig føler jeg mig. Det lader sig ikke gøre at leve op til idealet, og endnu værre: Jeg pådrager mig psykiske lidelser i forsøget på at gøre det.

Žižek parodierer det postmoderne menneske, der som modtræk gang på gang forsøger at relativere dét etiske ved at bryde etikken ned i de etikker, ved at købe produkter med indbygget aflad. Vi køber ikke bare kaffe, men kaffe-etik. Vi køber ikke bare skjorter, men autenticitets-etik. Vi køber ikke bare vinterstøvler, men vinterstøvle-etik. Det danske firma Bisgaard sælger vinterstøvler til børn til 800 kr. På indlægssedlen fremgår det, at ”disse støvler er skabt ud fra en erkendelse af verdens skønhed og vidunderlige variation af mennesker, der bidrager til menneskehedens fascinerende diversitet – og at netop disse støvler ikke alene beskytte, men også beviser ejerens personlighed (...) Ethvert individ, der bærer Bisgaard har derfor valgt en individuel livsstil” (min oversættelse). Nederst på sedlen finder man endda et lille budskab: ”Enjoy life!” Støvlerne fjerner den skyldfølelse, der opstår ved købet af dem. Vi er alle en del af den vidunderlige skønhed, og jeg bidrager faktisk til menneskets diversitet gennem mit forbrug. Jeg nyder livet. Jeg har *busket* at nyde det. Jeg gør min pligt *ved* at nyde.

Det er det, Climacus kalder en approximation mod det uendelige, ”en Approximeren, som aldrig kan blive færdig” (SKS 7, 377). Det er et forsøg på at opfylde den uendelige fordring ved at sammenstykke uendeligheden bid for bid ( $\rightarrow \infty$ ). Climacus beskriver det som en trang til objektivitet, til noget fast, hvormed man kan holde det dialektiske borte. Man vil ikke uvisheden. Man vil vide, om man er købt eller solgt. Og man vil først og fremmest selv have kontrol. Det er denne *sehåndelse*, som Climacus ønsker at afsløre som en falsk tryghed. Objektivt kommer vi aldrig ét skridt nærmere det uendelige. Det er en trang, men ”en saadan Trang er kun Trang til et overtroisk Holdningspunkt” (SKS 7, 50), der kan holde dialektikken og dermed paradokset på afstand. Man

vil for alt i verden undgå overjegsparadoksens lidelse, og derfor, netop derfor, forsøger man at skaffe sig vished om, at idealet virkelig *kan* opfyldes ved objektivt at lægge stykke til stykke.

Vi står her ved en bemærkelsesværdig tvetydighed. Det er Overjeget, der hysterisk afkræver subjektet det uendelige, som subjektet ikke kan give det. Man skulle derfor synes, at målet var at afskrive Overjeget, afskedige det som en mindre oplyst tids moralske blindgyde, der kun førte unødvendig lidelse med sig. Og at løsningen i stedet var at nå til en erkendelse af, at det uendelige ikke er en farbar vej mod selvets sundhed. Men i praksis fungerer det sådan, at det netop er Jegidealets velmenende og 'pragmatiske' etiske løsning, der får subjektet til at approximere sig mod det uendelige. Går man først ind på den præmis, at idealet er et, der kan opfyldes med mådelige skridt i den rigtige retning, så har man netop aldrig gjort nok. Så fortaber subjektet sig i sin approximerende stræben.

Vi ser det overalt i vores tid. Vi optimerer vores lykke hos lykkecoachen og vores kærlighed ved kærlighedscoachen. Vi optimerer vores seksualliv med viagra. Vi optimerer vores sundhed gennem økologi og fitness. Vi optimerer vores ufødte børn med fosterdiagnostik. Vi gør det, vi er bedst til, for det siger Danske Bank, at vi skal. Vi har i dag et fænomen, der hedder '12-talspiger'. Det er de gymnasiepiger, som ulykkeligt er blevet lært, at perfektion ikke bare er en mulighed, men en mulig virkelighed: "Hvis bedre er muligt, så er godt ikke godt nok", står der over 3.g'eren Lines computerskærm. Hun har selv printet det ud og hængt det op til påmindelse og advarsel (DR 2015). Verhaeghe har kaldt det fremkomsten af det perfekte individ, hvor ansvarets fulde vægt er lagt på det personlige individ. "I can have everything I want as long as I come off best in the struggle for life – and that's my responsibility (...) People can perfect themselves if they try hard enough (...) To fail is to be guilty" (Verhaeghe 2014: 76). Det tragiske består nu i, at alle disse bestræbelser gøres med det ene formål *ikke* at blive ramt af skyldfølelse, men dermed også ud fra den præmis, at det er muligt at undgå at fejle, muligt at undgå overjegsparadokset.

Climacus' strategi synes at være den modsatte. Ikke at foregive subjektet, at det kan undgå skyldfølelsen, men lige omvendt at føre subjektet til at strandes på erkendelsen af fuldbyrdsens umulighed. Det sande etik er derfor at påføre mennesket maksimal skyldfølelse, så det erkender, at det ikke bare *har* en fejl (som ideelt kan fjernes), men at det *er* en fejl (som et vilkår for det ekssi-

sterende selv). Den climaciske diagnose fører os derfor til det ubehagelige spørgsmål, om ikke den depressive er den, der i sandhed har opnået en mere virkelighedstro erkendelse? Hvis depression, som Ehrenberg skriver, er en "utilstrækkelighedens patologi" og "den deprimerede er et menneske med en funktionsfejl" (Ehrenberg 2010: 36), så er han måske nærmere sandheden end alle vi deltidsetikere, der fortsat tror på, at vi kan være ufejlbarlige og tilstrækkelige nok.

I et teologisk religionskritisk lys er det de etiske pragmatikere, der er de mest konsekvent religiøse. Det er dem, der, som Climacus skriver, holder uvisheden borte med "Overtro" og blot ønsker at "faae noget Magisk at holde sig til" (SKS 7, 50). Det religiøse menneske ønsker ikke, at domsfældelsen over dets liv overlades til en instans uden for det selv, men vil i stedet være sin egen skæbneafgørende instans. Derfor vedligeholder det religiøse menneske formålstjenstlige gudebilleder, der indskrænker Gud til en slags bogholder. Faktisk er tanken om Gud, som en der suverænt griber ind i verden et forstyrrende element i forhold til den sikkerhed og betryggelse, som det religiøse menneske foretrækker. I grunden er en sådan gud bare til besvær. Den mest konsekvente religion er derfor ikke den, der blot indskrænker og umyndiggør Gud. Den mest konsekvente religion er den, der helt har afskaffet ham (Sandbeck 2016: 81).

Slagsiden ved at afskaffe guden er, at dommedag bliver hver dag. Rousseau havde, som vi har set, en forestilling om, at han ved dommedag højtideligt kunne møde op medbringende sin egen udgave af livets bog. I dag står individet dagligt foran sig selv som dømmende og straffende magt. Og det er ikke med stolthed som Rousseau, men med skam og bøjet nakke at individet i dag aflægger regnskab for det, Rasmus Willig har kaldt den "indre selvangivelse":

"Den liberale individualiserings vrangside handler i korte træk om alle de forventninger om selvrealisering, som ikke kan indfris. Har jeg nu gjort det godt nok? Kunne jeg have gjort det anderledes? Valgte jeg nu rigtigt? I den tredje epoke [dvs. vores tid] aflægger det moderne menneske nemlig konstant regnskab for sit eget selv. Det opstiller løbende en 'indre selvangivelse' over sine succeser og fiaskoer, og resultatet kan meget vel være negativt, når alle poster er lagt sammen. Den individualiserede selvangivelse opererer nemlig ikke med debitorer. Der er ingen andre til at tage skraldet for fiaskoer eller fejlslagne investeringer – kun selvet kan forsøge at efterregulere tab eller i værste fald gå psykologisk konkurs" (Willig 2013: 32).



Den climaciske diagnose har haft til formål at afsløre, hvad vi frygtede mest. At vi *er* utilstrækkelige. Det er en følelse, som rammer alle individer i dag, nogle mere end andre, men som altså kendetegner den depressive mere end nogen. Vi har set, at det især er forestillingen om det enestående selv, forstået som både det enestående autentiske og det enestående autonome selv, der især fremstår som den eksistentielle grundpræmis, vi skal leve op til. Idealet er siden blevet skærpet som det, at eksistensen stiller os over for den ufravigelige opgave at være uendeligt lidenskabeligt interesseret i vores egen frelse. Og vi har set, at det er præcis denne opgave, der omvendt fører til, at vi mister os selv i overjegsparadokset.



## KAPITEL II<sup>30</sup>

### DET RELATIONELLE SELV - DIAGNOSEN IFØLGE ANTI-CLIMACUS

#### PSEUDONYMET ANTI-CLIMACUS

Vil man kvalificere den nutidige, samfundsfaglige forståelse af selvet og særligt forholdet mellem selvet og sygdommen med et kierkegaardsk perspektiv, så bør man gå til Anti-Climacus og hans skrift *Sygdommen til Døden*. Af flere grunde.

For det første: Hos Anti-Climacus præsenteres vi for den mest konsekvente gennemtænkning af selvet. Der er tale om en antropologisk model, hvor splittelsen er det konstituerende for det menneskelige selv. Mens et humanistisk menneskesyn typisk vil hævde, at et menneskes lidelser er forårsaget af en udefrakommende kultur, der fordærver den oprindelige gode menneskenatur, så er Anti-Climacus anti-humanist for så vidt som han hævder, at splittelsen ikke skal lokaliseres mellem menneske og samfundet, men at splittelsen går tværs ned gennem det menneskelige selv. Selvet er ikke blot forstyrret af noget udefra, men af noget indefra. Selvet er sammensat af så uensartede dele, at opgaven bliver overhovedet at få samling på sig selv, at blive en syntese.<sup>31</sup>

For det andet: I *Sygdommen til Døden* er sygdommen udgangspunkt for at tale om selvet, og bogen er derfor som ”En Læges Foredrag ved Sygesengen”. Som læser ligger man i denne sygeseng og bliver med tiltagende uro sig selv bevidst som syg. Anti-Climacus taler nemlig om hvad et selv er ved at analysere måder, hvorpå et menneske *ikke* er sig selv. Mennesket er et forhold, der forholder sig til sig selv og til ”et Andet”, men dette forhold er altid et misforhold. Den diagnosticerbare sygdom har et navn, *fortvivlelse*. Fortvivlelse er en måde at forholde sig til sig selv på, som fjerner én fra livet og fra menneskene omkring én. Anti-Climacus’ diagnose ligner til forveksling en diagnose af vores mest udbredte, sociale patologier, og hans fortvivlelsesanalyse vil derfor

<sup>30</sup> Dette kapitels læsning af Anti-Climacus’ *Sygdommen til Døden* bygger især på Arne Grøns undervisning *Begrebet selv: Kierkegaards Sygdommen til Døden*, foråret 2012.

<sup>31</sup> Modellen af det splittede selv, *synteseselvet*, er et gennemgående motiv hos både Anti-Climacus og Haufniensis, mens det ikke på samme måde er synligt hos de andre pseudonymer. Man fristes derfor til den tese, at de to trækker på en fælles kilde. Af samme grund vil Anti-Climacus og Haufniensis være integrerede dele af hinandens diagnoser.

danne grundlag for denne afhandlings væsentligste indsigt i depressionens indre maskineri.

For det tredje: Skiftet fra Climacus til Anti-Climacus betyder, at vi bevæger os fra den kritiske sociologiske makroanalyse til hverdagslivets mikrosociologi. I forlængelse af de seneste års fokus på subjektivitetsniveauet i Anti-Climacus' fortvivlelsesanalyse vil jeg fremlæse en kierkegaardsk socialpsykologi. Ud over at vise, at Anti-Climacus' model af selvet ikke blot er forenelig med, men også særdeles frugtbar for socialpsykologien, så viser jeg også, hvordan særligt mikrosociologiens udlægning af skam og sociale bånd kan bidrage til at gøre Anti-Climacus' analyse endnu mere anvendelig til forståelse af psykiske lidelser. Hvis vi vil gøre os et begreb om, hvorfor så mange i dag bliver diagnosticeret med psykiske lidelser, så er Anti-Climacus' socialpsykologiske model af selvet særdeles brugbar.

For det fjerde: Skiftet fra Climacus til Anti-Climacus markerer samtidig skiftet fra en eksplicit ikke-kristen til en eksplicit kristen position. I sin dagbog gør Søren Kierkegaard opmærksom på, at han først i et (af ham selv) fremprovokeret sidste øjeblik tilføjer pseudonymet Anti-Climacus. Han ville teste sig selv, om han ærligt mente at kunne leve op til den uhyre fordring, der blev fremsat i bogen, og mens trykningen er i gang, går det op for ham, at det kan han ikke (SKS 22, 351f.). Det afføder en selvrefleksion om det nye pseudonym: ”Ogsaa dette hørte da med til min Opgave: at fremstille det Christelige saa høit, at jeg dømmet mig selv (...) I dette Skrift er Fordringen til det at være Xsten tvunget saa høit, at den dømmet mit Liv, ikke at være et saadant, om jeg end stræber. Derfor er det en Pseudonym, der taler” (SKS 22, 364). Pointen vil her være, at vi skal gå til Anti-Climacus for at forstå de fordringer, som enhver tid opstiller til selvet, men som vi med skam at melde ikke selv kan leve op til. Og som mennesket (i en kristen optik) heller ikke *kan* opfylde – selvom det fortvivlet *skal* stræbe derefter indtil døden.

## FORELØBIG DIAGNOSE

Hvor den climaciske diagnose i en kritisk sociologisk ånd lagde anklagens tyngepunkt på samfundet, forskyder den anti-climaciske diagnose tyngden over på selvet i forsøget på at begribe det menneskelige i depressionen. Det der skal undersøges er nu: Hvad er selvets bidrag til depressionen? Eller skærpet:

Hvad er det i selvet, der fører et menneske væk fra sig selv og ned i depression? Eller endnu mere skærpet: Hvad er selvet i grunden?

For at forstå depressionens væsen har vi brug for at forstå det menneske, der bærer og udvikler depression. Ét er, hvad samfundet påfører det enkelte menneske af normative krav, som kunne give *anledning* til depression, noget andet er, hvorledes den enkelte *forholder* sig til denne anledning. Det er med andre ord afgørende, at vi kommer til en afklarende forståelse af den socialpsykologiske instans, som selvet *er*.

Hvis vi vil gøre os et begreb om, hvorfor så mange i dag rammes af depression, må vi supplere den samfundskritiske diagnose (Climacus) med en selv-kritisk (Anti-Climacus). Jeg mener ganske enkelt, at Anti-Climacus' forståelse af selvet både er den mest konsekvente gennemtænkning og den mest konstruktive model, hvis man vil levere et kvalificeret med- og modspil til vor tids forståelse af psykiske lidelser. Den kan vise, at fortvivlelse ikke er en fejl *i mennesket*, men at den dog altid er til stede som en mulighedsbetingelse *i selvet*. At et menneske oplever sig selv *som* en fejl afslører noget om det følelsesliv, der følger med det at være et selv. Først og fremmest følelsen af skam. Skam er på én gang den primære selvfølelse og en følelse af at blive afsløret som den, man i grunden er. Anti-Climacus bruger imidlertid ikke dette ord, skam, og det er derfor nødvendigt med en udførlig sammenlæsning af Anti-Climacus' tekst og afgørende repræsentanter inden for socialpsykologien for at nå frem til en tidssvarende anti-climacisk diagnose.

## SYGDOMMENS ALMINDELIGHED

Under overskriften "Denne Sygdoms (Fortvivlelsens) Almindelighed" fremfører Anti-Climacus en dybt foruroligende påstand:

"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 Angest for et ubekjendt Noget, eller for et Noget han end ikke tør stifte Bekjendtskab med, en Angest for en Tilværelsens Mulighed eller en Angest for sig selv" (SKS 11, 138).

Påstanden er foruroligende for så vidt som den forskyder vores forståelse af forholdet mellem sygdom og sundhed. Sundheden er ikke udgangspunktet. Hvis vi vil spørge, hvad selvet i grunden er, så er det ikke sundt, men sygt. Det

er det almindelige. Det almindelige er at bære rundt på en sygdom eller ligefrem at være sin sygdom. Sygdommen er noget, et menneske pådrager sig i en sådan grad, at det må siges at være en uundgåelig del af selvet, og som vi livet igennem må forholde os til. Man fristes derfor til at sige, at det er *normalt* at være syg.

Det foruroligende er omvendt en påstand, for så vidt vi stadig mangler bevis for, at det, Anti-Climacus skriver, også er sandt. Forholder det sig virkelig sådan? Anti-Climacus kommer straks indvendingen i møde ved at forklare, at den almindelige betragtning naturligvis er, at ”ethvert Menneske jo bedst maa vide med sig selv, om han er fortvivlet eller ikke” (SKS 11, 139). Men lægen, skriver han, betragter sygdommen anderledes: ”Lægen har en bestemt og udviklet Forestilling om, hvad det er at være sund, og efter denne prøver han et Menneskes Tilstand. Lægen veed, at som der er en Sygdom, der kun er Indbildning, saaledes ogsaa en Sundhed; han anvender derfor i sidste Tilfælde først Midler, for at faae Sygdommen til at blive aabenbar” (SKS 11, 139). Sundhed er med andre ord et spørgsmål om både lægens og patientens betragtningsmåde. Sygdom og sundhed er meningsløse bestemmelser, hvis de ikke holdes sammen med synspunktet. Lægen, det ved vi, skal ikke kun udskrive lægemidler, men først og fremmest kende sygdommen for at kunne få øje på den. Det er derfor, vi går til læge. Fordi lægen har en teori og dermed en målestok, hvorudfra han betragter mennesket. Det er der intet besynderligt eller fordækt i. Lægen har en bestemt faglig indsigt og dermed et bestemt sæt briller på, som gør ham i stand til at se det, den syge ikke selv kan se. Det er fordi lægen ser mennesket under bestemmelsen sundhed, at han har blik for sygdommen. Lægens mål er i traditionel forstand at indfri lægeløftets krav om at helbrede syge. Lægens mål såvel som målestok er derfor menneskets umiddelbare sundhed.

Den anti-climaciske læge heroverfor stiller sig bevidst i en radikal og forskudt position i forhold til den traditionelle læge: ”Man taler i Forhold til Sygdom om en Crisis, men ikke i Forhold til Sundhed. (...) Men aandelig, eller naar Mennesket betragtes som Aand, er baade Sundhed og Sygdom critisk; der gives ingen umiddelbar Aandens Sundhed” (SKS 11, 141). Her res ”Aand” som målestokken for, hvad sundhed er. ”Aand” er på én gang menneskets bestemmelse og den målestok, hvorefter lægen betragter sin patient. Det betyder ikke, at målet omvendt bliver sygdom, men snarere at sygdommen også kan være til stede i lægelig forstand selv i sundhed. Den anti-

climaciske læge ser med andre ord sygdommen ind i centrum af selvet og gør derved krisen afgørende. Der gives ingen *umiddelbar* åndens sundhed, skriver han. Vi kunne derfor spørge: Gives der da en *middelbar* sundhed? Men hvad skal vi forstå ved det? Ja, vi skal forstå en *omvej* i forhold til det umiddelbare, eller en *indirekte* sundhed. Måske er det det, der gives. En sundhed, der ikke umiddelbart er til for selvet, men en sundhed, der kun kan opnås ved at gå *gennem* krisen (SKS 11, 146). For et menneske hedder skemaet altså ikke: Umiddelbar sundhed, så sygdom, og så en helbredelse med tilbagevenden til den oprindelige sundhed. Skemaet ser derimod ud til at hedde: Sygdom, så krise, og så – måske – sundhed.

Hvor har vi så beviset for, at det forholder sig sådan? Hvor er beviset for, at ethvert menneske lider af en ”Disharmoni” og ”Angest for sig selv”? Anti-Climacus’ bevis er læserens eget. Det er *fortvivlelsen*. Anti-Climacus stiller ikke en diagnose, som læseren ikke kunne have sagt sig selv, hvis han ellers havde mod til ærligt at betragte sig selv. Beviset er ikke et begreb eksklusivt hentet ud af lægens diagnosemanual, men et fænomen, der allerede har været til stede hos læseren selv, og som læseren selv kan – og derfor skal – nå til erkendelse af. Det er den radikale og samtidig provokerende anti-climaciske diagnose.

### **Fortvivlelsens former**

Der gives ifølge Anti-Climacus tre former for fortvivlelse som er dybt forbundet med det overhovedet at være et selv.

1. ”Fortvivlet ikke at ville være sig selv” (SKS 11, 129, cf. 164-181). At ville af med sig selv. At ville være en anden. Denne form for fortvivlelse, hævder Anti-Climacus, kender læseren fra sig selv. Det er en erfaring, jeg, læseren, allerede har gjort mig. Det er følelsen af at være låst fast af andres krav og forventninger. Det er ønsket om, at jeg dog bare havde været en helt anden person eller blot en anden og bedre udgave af mig selv. Et ønske om at jeg havde haft en anden krop, en anden psykisk forfatning eller et andet temperament. Eller som Woody Allen har udtrykt det: ”My one regret in life is that I am not someone else”.

2. ”Fortvivlet at ville være sig selv” (SKS 11, 129, cf. 181-187). At ville være en bestemt udgave af sig selv. At ville være i selvberoende uafhængighed af andre. Denne form, hævder Anti-Climacus, er tilsvarende genkendelig for læseren. Det er ønsket om, om jeg dog bare kunne få lov at være *mig selv* og ikke det billede, alle andre går og fastholder mig som. Og samtidig er det følel-

sen af, at jeg aldrig rigtig er mig selv i min rene, *autentiske* form. Det er forestillingen om, at havde alskens hindringer ikke været der, så kunne jeg omsider være *mig*. Men som Anti-Climacus samtidig pointerer, kan den anden form for fortvivlelse føres tilbage til den første. Når man fortvivlet *vil* være et bestemt selv, så er det jo ikke det selv, man allerede er, men noget andet, et bestemt billede eller et ideal, som man vil være i stedet, og som man ikke *er*. Med andre ord vil vi aldrig være det bestemte, faktiske selv, vi allerede er, men vil i stedet *af* med os selv. Vi vil snarere forblive et hypotetisk selv, et ubestemt selv uden bestemmelse, eller et konstrueret selv, som vi selv kan bestemme (over). Vi vil være det, vi *ikke* er, for det vi *er*, vil vi ikke være (Theunissen 2005: 3-12).

3. Påstanden om den tredje form for fortvivlelse er den mest provokerende: ”Fortvivlet ikke at være sig bevidst at have et selv” (SKS 11, 129), også kaldet ”Den Fortvivlelse, som er uvidende om, at den er Fortvivlelse” (SKS 11, 157). Begge formuleringer dækker over et dialektisk samspil af erkendelse og vilje. Der er tale om en tilstand, skriver Anti-Climacus, som vi fristes til at kalde ”en Slags Uskyldighed”, hvor man end ikke ved af, at man er fortvivlet, fordi fortvivlelsen er skjult for én selv. Anti-Climacus begynder i den forstand med fortvivlelsens minimum, hvor man er uvidende om fortvivlelsen, og så opstiller han selvfordunklingsprocessen som modpol. Her er uvidenhed om ens fortvivlelse et begyndende selvbedrag, hvor man forsøger at undvige opgaven ved hjælp af adspredelse. Der er ikke tale om en oprindelig uvidenhed, men om en frembragt, en senere, *villet* uvidenhed. Man har, som Anti-Climacus skriver, ”arbejdet paa at fordunkle sin Erkjendelse” (SKS 11, 201), men man er ikke selv bevidst om denne proces. Ikke desto mindre fastholder Anti-Climacus en viljens frihed. Det er selvets egen opgave at stå i et så gennemsigtigt forhold til sig selv som muligt, dvs. at erkende at man *er* fortvivlet, og at det selv, man *vil* være, også er et fortvivlet selv.

Således de tre former for fortvivlelse. I alle tilfælde er det uafkrystelige og radikale i Anti-Climacus’ position den konsekvente, negative bestemmelse af selvet. Selvforholdet er et fortvivlet misforhold, som er kendetegnet ved selvbedrag frem for selverkendelse. Der hvor et menneske ser tryghed og sundhed, der ser Anti-Climacus netop beviset for den skjulte fortvivlelse. Det kommer alt sammen af den afgørende bestemmelse, hvormed Anti-Climacus knytter sit værk sammen med Vigilius Haufniensis’:

”Altsaa, at Den, der er fortvivlet, selv er uvidende om, at hans Tilstand er Fortvivlelse, gjør Intet til Sagen, han er ligefuldt fortvivlet. Er Fortvivlelse Forvildelse, saa er det, at



man er uvidende derom, blot det Mere, tillige at være i en Vildfarelse. Det er med Uvidenheden i Forhold til Fortvivlelse som i Forhold til Angest (cfr. Begrebet Angest af Vigilius Haufniensis), Aandløshedens Angest kjendes netop paa den aandløse Tryghed. Men Angesten er alligevel i Grunden, saaledes er Fortvivlelsen ogsaa i Grunden, og naar Sandsebedragenes Fortryllelse ophører, naar Tilværelsen begynder at vakle, saa viser ogsaa strax Fortvivlelsen sig som den, der var i Grunden” (SKS 11, 159).

Angst og fortvivlelse er altså fænomener, der ifølge Haufniensis og Anti-Climacus er *i grunden* af ethvert menneske. Det betyder, at modsat en lungebetændelse eller et brækket ben, som er lidelser, der er kommet til senere, så er angst og fortvivlelse grundfænomener: Når de viser sig for den enkelte, så viser det sig, at de altid har været der.<sup>32</sup>

Det er derfor, der er brug for lægens målestok. Han ved, som allerede citeret, at ”som der er en Sygdom, der kun er Indbildning, saaledes ogsaa en Sundhed”. Lægen er på vagt overfor denne ’omvendte hypokondri’ i mennesket: En overopmærksomhed på *normale* fornemmelser i kroppen og fortsat indbildning om, at man er sund og rask. Derfor er *Sygdommen til Døden* også, som det fremgår af forordet, som ”en Læges Foredrag ved Sygesengen” (SKS 11, 117). Det er – metaforisk set – menneskets grundtilstand. Liggende i sygesengen. Med en sygdom til døden. Vi er alle psykisk syge. Ingen går fri.

### Diagnosen og det kollektive selvbedrag

Måske får den post-nietzscheanske læser her lyst til at stoppe op. Bliver det ikke for meget af det onde? Er det ikke for radikalt? Hvem er denne kierkegaardske stemme til at påstå, at jeg er syg? Er det ikke udtryk for en kristen lidelsesromantisering, hvor sygdommen promoveres for at skabe så meget desto mere behov for den frelsende guddom?<sup>33</sup>

Ser vi på sygdomsbilledet i dag, kan man iagttage en stærk vækst i antallet af psykisk lidende. I USA har 26,2% af den voksne befolkning symptomer, der kvalificerer dem til en DSM-diagnoser (Rose 2010: 36). I alt har man anslået, at ca. 20% af befolkningen i vestlige lande har mindst én af de diagnosticerbare psykiske lidelser i løbet af et år, og at 50% vil udvikle en sådan lidelse i løbet af et liv (Horwitz 2002: 3). Ser man på depression alene, så har et men-

<sup>32</sup> I den efterfølgende haufniensiske diagnose skal det dog vise sig, at der er forskel på i hvilken forstand angst og fortvivlelse er grundfænomener (jf. Søltøft 2000: 340-342). For nu er det nok at vide, at der netop er viljen til forskel.

<sup>33</sup> Jf. Nietzsches overordnede kritik af kristendommen. Se dog særligt §20-23 i *Moralens oprindelse* (Nietzsche 2002: 95-99).

neske født efter 1945 statistisk set ti gange stå stor risiko for at udvikle en depression som mennesker født halvtreds år tidligere (Brinkmann 2008: 98). I 1970'erne var depression fortsat en relativt obskur lidelse. I dag tager 460.000 danskere (eller ca. 8%) anti-depressiv medicin. For børn (1-19 år) steg antallet, der fik udskrevet antidepressiv medicin fra 2006 til 2012 med 60% (medstat.dk). Tre ud af de syv mest udskrevne medicinalvarer overhovedet er antidepressiver (Brinkmann 2010a: 18).

En oplagt tolkning af disse tal kunne være, at vi i dag gør folk syge, der 'i realiteten' ikke er det. At vi i dag ikke bare diagnosticerer befolkningen, vi *overdiagnosticerer* den. Og hvis ikke det er tilfældet, så må det være fordi samfundet bombarderer dets borgere med hysteriske krav, som de ikke er i stand til at leve op til. Det er præcis denne tvedelte tese, der blev opstillet som forklaringsmodel i den climaciske diagnose. Og begge muligheder forklarer, hvorfor sygdommen er blevet 'almindelig'.

Men hvad nu hvis vi læste tallene på en helt tredje måde? Hvad nu hvis det, vi er vidne til i dag, hverken er at vi er blevet mere syge end tidligere, eller at vi fejlagtigt kategoriserer os mere syge end vi er, men at vi kollektivt har bragt os selv til den anti-climaciske erkendelse, at vi i grunden *er* syge alle sammen? Det er med andre ord ikke en udvikling. Og det er ikke et bedrag. Det er en erkendelse. Eller mere præcist: Det er en erkendelse af et kollektivt, eksistentielt selvbedrag. Vi må derfor spørge: Er vi nået dertil, hvor Anti-Climacus er ved at få ret?

Hvis vi læser sygdommens almindelighed på denne måde, så har den climaciske diagnose indløst, hvad den skulle: Den har med sin sekulariserede udgave af fordringen om uendelig lidenskabelig interesse i vores evige salighed bragt os til udmattelsens afgrund. Her er den angst og fortvivlelse, som vi hidtil har formået at holde nede eller neurotisk at spærre inde, blevet åbenbar og viser sig nu i enkeltindividerne som en udbredt utilstrækkelighedsfølelse og derfor også i en eksplosiv vækst i særligt angst- og depressionsdiagnoser. Diagnoserne har for så vidt 'ret'. De indeholder en radikal sandhed om selvets beskaffenhed. Stigningen i diagnoserne stadfæster den eksistensanalyse, som Anti-Climacus udfolder: At sygdommen er i grunden af ethvert subjekt. Der gives intet selv uden en (muligvis ubevidst) fortvivlelse. Der gives ingen "Aandens Sundhed". Vi er alle fortvivlede.

Det er denne radikale position, der er det fortsatte omdrejningspunkt for dette kapitels diagnose. Det er en position, der hævder, at den fortvivlelse,

som Anti-Climacus analyserer, ikke alene kan diagnosticeres i ethvert menneske, men at fortvivlelsen også er den grundlæggende motor i depression.<sup>34</sup> Det kan her være afklarende at se mit anliggende i forhold til eksempelvis Ludwig Binswanger, der med sin eksistentiefænomenologiske tilgang til psykopatologien konsekvent bruger Anti-Climacus' fortvivlelsesanalyse til at hævde, at angst og fortvivlelse ligger til grund for forskellige psykiske lidelser. Binswanger hævder, at en mislykket håndtering af eksistentiel angst fører til en forvrænget og fortvivlet eksistens, som igen fører til en række problematiske symptomer, der kan diagnosticeres som patologiske.<sup>35</sup> Binswangers brug af Kierkegaard adskiller sig imidlertid fra min på to afgørende punkter. For det første fokuserer Binswanger på grænsetilfældene mellem psykisk lidelse og decideret psykopatologi, mens jeg i stedet forsøger at udgrænse forholdet mellem den 'hverdagslige fortvivlelse' og psykisk lidelse, altså overgangen fra det sunde til det syge, ikke overgangen fra sygdom til galskab. For det andet er Binswangers kierkegaardslæsning stærkt påvirket af Heidegger, hvorfor han til stadighed forvilder sig ud i en autenticitetslæsning, der er aldeles problematisk i en socialpsykologisk sammenhæng som denne. Binswanger ser psykiske lidelser som udtryk for en inautentisk tilstand, og den 'sundhed', han taler for, bliver derfor 'selvets autentiske virkeliggørelse', en opvågning fra livets overfladiske uselvstændighed og uansvarlighed (Sørensen 2015: 259; Basso 2011: 41).<sup>36</sup> Det dybt problematiske i denne læsning er – hvis man overførte den til i dag – at det ville være som at trampe på de sindslidende, der allerede ligger ned. En sådan kierkegaardsk kritik kunne meget let komme til at lyde, at de depressive er inautentiske, umyndige individer, som ikke formår at tage ansvar for egen (i øvrigt selvforskyldte) sygdom. Min ambition er på mange måder den modsatte: At påvise det menneskelige, alt for menneskelige i selvets fortvivlelse, og at vejen fra begyndende fortvivlelse til dyb depression kan ramme selv det sundeste individ.

---

<sup>34</sup> I sin læsning af *Sygdommen til Døden* hævder Crites eksplicit, at den fortvivlelse, som her beskrives, er den *sociale patologi*, der plager vores tid (Crites 2002: 57).

<sup>35</sup> For nogle af de mest prægnante formuleringer og tilkendegivelser af Kierkegaards originale bidrag se f.eks. Binswanger 1958: 236 og Binswanger 1963: 286.

<sup>36</sup> Adorno har under overskriften *Sundheden til døden* aforistisk foreslået en fælles anti-climacisk og freudiansk læsning af vor tids kulturelle Overjeg, som når til den konklusion, "at den tidssvarende sygdom netop består i det normale" (Adorno 1987: 40).

## KIERKEGAARDS SOCIALPSYKOLOGI

### Ligesom at lade sig sit selv franarre

Inden jeg når frem til at forklare, hvad jeg begrebsligt mener med 'Kierkegaards socialpsykologi' ønsker jeg at indlede med et længere eksempel, der ganske enkelt viser det. Enhver kierkegaardforsker har nemlig sit yndlingseksempel, et sted i de samlede skrifter, som han i højtidelige øjeblikke hævder kan forklare det ganske forfatterskab. Og denne afhandlings forfatter er ingen undtagelse. Vil man have sit bevis for, at Kierkegaard ikke er individets tænker, men helt grundlæggende er en socialpsykologisk tænker, så finder man det i følgende passage hos Anti-Climacus:

”Den fortvivlede Bornerethed er at mangle Primitivitet, eller at have berøvet sig sin Primitivitet, at have, aandelig forstaaet, afmandet sig selv. Ethvert Menneske er nemlig primitivt anlagt som et Selv, bestemt til at blive sig selv; og vistnok er ethvert Selv som saadant kantet, men deraf følger blot, at det skal tilslibes, ikke at det skal afslibes, ikke at det af Menneskefrygt aldeles skal opgive at være sig selv, eller endog blot af Menneskefrygt ikke turde være sig selv i den sin væsentligere Tilfældighed (hvilken netop ikke skal afslibes), i hvilken man dog er sig selv for sig selv. Men medens een Art Fortvivlelse styrer vild i det Uendelige og taber sig selv, saa lader en anden Art af Fortvivlelse sig ligesom sit Selv franarre af »de Andre.«” (SKS 11, 149).

Her får vi serveret selvet som opgave, lidenskab, kastrationsangst, dannelse, ånd, den ubestemte bestemmelse, identitet overfor socialitet, fortvivlelse, fortabelse og ”de andre”. Det er her alt sammen.

Anti-Climacus bringer et nyt ord på banen, ”Primitivitet”. Det skal ikke forstås i dets almindelige betydning, men som det et menneske oprindeligt er anlagt til at skulle være. Andre steder bruger Kierkegaard ord som ”Character” og ”Eiendommelighed”. Det betegner en forestilling om et ’sandt’ selv, uden at Kierkegaard nogensinde bruger ordet ’autentisk’. Til forskel fra Climacus bruger Anti-Climacus ordet ’selv’ i sin substantiviske form og ikke blot som et selvreferentielt, reflektivt pronomen (som i ”at vælge sig selv”). Her er virkelig tale om *et* selv. Selvet er konkret. Det er endda ”kantet”. Det primitive selv tales billedligt frem som et kantet råstof. Og det afgørende er nu, at dette selv ikke bliver ”afslebet som en Rullesteen, courant som en gangbar Mynt” (SKS 11, 150). Selvets oprindelige karakter og særtræk skal for alt i verden ikke nedtones, men synes næsten på rousseausk vis at skulle fremhæves: ”Er jeg ikke bedre, er jeg i det mindste anderledes” (Rousseau 1948: 25). Det afgørende er at undgå ”at være som de Andre, at blive en Efterabelse, at blive Numerus,

med i Mængden” (SKS 11, 149). Med andre ord gennemspiller Anti-Climacus tilsyneladende den romantiske arvs klassiske opdeling, hvor personlig identitet står i skarp og uforsonlig modsætning til socialitet: Jeg er i udgangspunktet (i min første natur) et primitivt selv, original og kantet, men dannelseskulturen afsliber selvet og reducerer mig til én af tusinde mønter, der bærer kongens kopierede kontrafej og ikke mit eget. Jeg bliver franarret mig selv af ”de andre”.

Men hvad sker der, hvis man for en stund lægger de næsten uundgåelige rousseau-, adorno-, heidegger- og fromm-briller fra sig og læser afsnittet igen? Og hvad sker der, hvis man på kierkegaardsk vis i stedet tager sig den frækhed at spørge læseren selv: Hvem, min kære læser, er skyld i, at et menneske mister sig selv? Læs sætningerne igen uden fordomme. Den mest vedholdende fordom om Kierkegaard er, at han er for svær at læse. Vi kunne derfor stille det komiske forslag at bede læseren læse ham, som gik vi i folkeskole og skulle sætte kryds og bolle i sætningen. Hvem er subjekt i det anførte citat?

”Men medens een Art Fortvivlelse styrer vild i det Uendelige og taber sig selv, saa la-der en anden Art af Fortvivlelse sig ligesom sit Selv franarre af »de Andre.«”.

Det synes så oplagt, at krydset meningsmæssigt skal sættes under ”de andre”, men krydset skal retteligen sættes under ”een Art Fortvivlelse”. Vi finder med andre ord, at det er fortvivlelsen, der er subjekt i sætningen og hverken ’hinn Enkelte’ eller ”de andre”. Fortvivlelsen er skurken, motoren i fortabelsens bevægelse, hvor et menneske får berøvet sig sit selv eller taber sig selv. Anti-Climacus hævder med andre ord, at der er en instans eller magt i mennesket, som mennesket ikke selv har magt over, men som i stedet må siges at have magt over selvet.

”Kierkegaard er uanstændig svær at læse”, skriver Sløk som de indledende ord til sin *guide til geniet* (Sløk 2013: 11). Men Kierkegaard skriver ikke svært, fordi han ønsker kun at blive læst af de kloge hoveder, der ligesom Sløk har forstand til at læse ham, men fordi, det han skriver om, *er* svært. Det er ikke så enkelt, at enten selvet eller ”de andre” er skurken. Fortvivlelsen er tvetydig i den forstand, at den er en indre, psykologisk *reaktion* på en ydre påvirkning, ofte forårsaget af det sociale. Når et menneske fortvivler – som vi skal se – fortvivler det altid *over noget*. Men det er stadig selvet, der fortvivler. Fortvivlelse er selvets tilføjelse til det ydre tab.

Det er min påstand, at Anti-Climacus ikke skriver uanstændigt svært uden grund, men netop anstrenger sig for at illustrere den socialpsykologiske kompleksitet ved hjælp af grammatikken. Formen understøtter indholdet. Metoden når sit klimaks i den sidste sætning, hvor Anti-Climacus synes at bevæge sig underligt bagvendt ind i sætningen: Fortvivlelsen lader ”sig ligesom sit Selv franarre af »de Andre.«”. Igen synes det så oplagt på et indholds niveau at konkludere, at skurken er ”de andre”. Og det er da også den typiske læsning, der med sit heideggeri har ført til, at Kierkegaard betragtes som en entydig kritiker af det sociale og dets umyndiggørende *Man* (se evt. Grøn 1997: 232). Men i praksis kan en næsten enfoldig, grammatisk læsning afsløre, at Kierkegaard er en grundlæggende socialpsykologisk tænker.

Jeg kan underbygge min påstand ved at inddrage et næsten parallelt citat af Kafka, en forfatter man typisk ikke placerer fjernt fra Kierkegaard i både emne og stemning:

”Hvert menneske er særegent [eigentümlich] og kaldet til at virke i kraft af dets særegenhed [eigentümlichkeit], det skal imidlertid først finde smag for dets særegenhed. Så vidt jeg har erfaret, bestræber man sig dog såvel i skolen som derhjemme på at udviske denne særegenhed. På den måde gør man livet nemmere for barnet, men det skal først gennemgå smerten, som denne tvang fører med sig” (Kafka 1992: 7, Schramms oversættelse).

Det er påfaldende, at Kafka her giver udtryk for præcis samme forestilling om en særlig ejendommelighed, som et menneske er ”kaldet til at virke” i kraft af. Det er et ubestemt selv med en bestemmelse. Som Moritz Schramm har gjort opmærksom på, udtrykker Kafka en forestilling om en slags psykisk prædestinationslære, hvor individets indre kerne er programmeret til en helt bestemt, og dog svært definerbar udvikling, som om den var genetisk prædisponeret (Schramm 2006: 171-173). Men derved viser der sig samtidig den oplysende forskel. Kierkegaard ville aldrig formulere selvet i retning af en kerne, og prædestination er, som vi senere skal se, et begreb, han har et meget problematisk forhold til (side 166ff.). Hvor Kafka ikke tøver med at rette kritikken mod omgivelserne, skolen og hjemmet, så er Anti-Climacus modsvarende påpasselig med at dømme og kommer i stedet bevidst baglæns snublende ind i sætningen og dermed frem til pointen. Det er ikke, som hos Kafka, alene skolen, der bestræber sig på at *udviske* eller *afslibe* selvet – alt afhængig af hvilken metafor man nu foretrækker. Subjektet selv har også en aktie i denne mekanisme. Og det er denne pointe, der er Anti-Climacus’ bemærkelsesværdige bidrag til

socialpsykologien, og samtidig grunden til at han kaldes subjektivitetstænker. Hvor Kafka er et ”studie i autoritær socialisation” (Vogl 1990: 180), bliver Anti-Climacus’ kritik en selv-kritik i den forstand, at han anlægger et mistænksomhedens blik på selvet i et forsøg på at aftvinge det dets bidrag til situationen. Ofte sker det på en sådan måde, at det er læseren, der kommer i forlegenhed og må spørge sig selv: Hvad gør jeg selv? Er jeg selv et rent passivt objekt for en uundgåelig, sociale proces? Eller er jeg også et subjekt, der ikke kun står i grammatisk passiv (’udviskes’), men som minimum må påtage mig en aktiv medhandlen (’lade sig udviske’)?

### **Kierkegaard og socialpsykologien**

Hermed er jeg nået til den mere begrebslige og metodologiske afklaring af, hvad jeg mener med ’Kierkegaards socialpsykologi’.

Har man ambition om at sige noget nyt om forholdet mellem Kierkegaard og psykologi, vil man uundgåeligt skulle stille sig på skuldrene af Kresten Nordentoft og hans *Kierkegaards psykologi* (1972), samt hans to efterfølgende bøger (1973; 1977). Den ublu ambition for nærværende diagnose er at supplere *Kierkegaards psykologi* med Kierkegaards socialpsykologi. Nordentoft har allerede betrådt dette forjættede land og hævder: ”At Kierkegaard har en socialpsykologi vil mange måske betvivle. Men man skal bare læse ham ordentligt, og ikke nøjes med de bøger af ham, som eksistentialismen har kanoniseret. Dog, nogen *samlet* teori finder man ikke” (Nordentoft 1977: 85). Nordentofts eget bidrag til denne ikke-eksisterende teori spalter sig efter min opfattelse i to retninger.

I den ene retning koncentrerer Nordentofts bidrag sig i en sociologisk retning om ordene ’Aandløshed’ og ’Nivellering’ (Nordentoft 1973: 36-66; 1977: 85-92, 97-102). Begge begreber afslører ifølge Nordentoft et bemærkelsesværdigt blik hos Kierkegaard for de socialpsykologiske mekanismer, der fungerer som samfundets styrende organisationsprincipper, og jeg vedkender mig her den højeste grad af inspiration fra Nordentoft. Men da det socialpsykologiske hos Kierkegaard ifølge Nordentoft ”først og fremmest [er] en kritik af det borgerlige samfund”, reducerer han også Kierkegaards socialpsykologi til *de facto* at være makrosociologi og kritisk sociologi. Og den diagnose er allerede blevet fremført.

I den anden retning, og det er den fremtrædende, læser Nordentoft Kierkegaard mod det individualpsykologiske. Historisk set har den eksistentielle

psykologi fundet stor inspiration hos Kierkegaard,<sup>37</sup> men Nordentofts bedrift er hans omfattende sammenlæsning af Kierkegaard og Freud. Kritikken mod Nordentofts bøger har traditionelt været, at de er for marxistisk inspirerede, men jeg vil i stedet hævde, at de er for 'ortodoks' freudianske. Hans applicering af fortvivlelsesanalysen på samtidens neurose afslører på forbilledlig vis den *selvoptagethed*, som kendetegnede Nordentofts samtids socialpsykologiske landskab (Nordentoft 1977: 127, 134-142), men som vi så i den climaciske diagnose, er det ikke det problem, vi står overfor i dag. Depressionen har afløst neurosen som herskende social patologi, og den depressive er til forskel fra den neurotiske ikke egentlig *optaget* af sig selv, men udmattet over at skulle *være* det. *Kierkegaards psykologi* er med andre ord for ortodoks freudiansk i sin kierkegaardfremstilling til at kunne levere den tidssvarende analyse i dag.<sup>38</sup>

Nordentofts socialpsykologiske bidrag har med andre ord en tendens til enten at udmønte sig i en næsten rendyrket sociologisk kritik eller i en freudiansk individualpsykologi. De seneste 20 års kierkegaardforskning har for en stor del vendt op og ned på det lidt statiske billede af Kierkegaard som individets tænker og socialitetens kritiker. Man er nu ved at forstå ham som en udpræget relationel tænker. Det skyldes dels en fornyet læsning af Kierkegaards forståelse af selvet, og dels at selvbevidsthed, subjektivitet og identitetskonstruktion er blevet centrale interdisciplinære temaer (Grøn 2002b: 189). Med udtrykket 'Kierkegaards socialpsykologi' lægger jeg mig således op ad en allerede eksisterende læsning, der lægger vægt på det mellem menneskelige som en ontologisk struktur, der går forud for det, Kierkegaard forstår ved det sociale (se evt. Søltøft 2000: 325-358).<sup>39</sup> Jeg hævder ikke, at Kierkegaard skulle benytte sig af en særlig socialpsykologisk *metode*, men at hans betragtninger er socialpsykologiske endda i retning af det mikrosociologiske og hverdagspsykologiske. Da mit tematiske omdrejningspunkt fortsat er depression, arbejder jeg i forlængelse af Grøn, der med sin læsning kraftigt understreger, at selvet aldrig

---

<sup>37</sup> Især Koestenbaum 1971; May 1950; Yalom 1980; Deurzen 2009; 2010; 2015. Bedste overblik findes i Stewart 2011.

<sup>38</sup> Noget tilsvarende kan siges at gælde for Rollo Mays forsøg på at læse neurosen og psykosen ind i Kierkegaard angstbegreb (May 1950: 33-40).

<sup>39</sup> En kritik af den individualistiske læsning af Kierkegaard kan eksempelvis findes i Beabout and Frazier 2000. Kierkegaard læst som en relationel tænker findes eksempelvis hos Connell and Evans 1992; Evans 1997; Crites 2002; Simmons 2011; Damgaard 2005; Søltøft 2000; 2014 og Grøn 1997; 2002a; 2002b; 2010a; 2010b; 2011b. Inden for socialpsykologien bliver Kierkegaard stort set ikke brugt. Schibbye 2010 er en undtagelse.



er ren passivitet eller ren aktivitet. Selvets passive liden er altid indflettet i dets aktiv handlen (Grøn 1997: 19f. et passim).

Den anti-climaciske diagnose er et forsøg på hverken at reducere mennesket til et rent offer for magtforhold og samfundsstrukturer, eller at ophæve mennesket til det suveræne individ, der i ansvar og frihed for egen autonomi 'bare må tage sig sammen'. Det er aldrig *bare* samfundets skyld eller *bare* min egen skyld. Det er derimod sådan, at gennem det, som individet gør i forholdet til den Anden, gør dette individ altid samtidig noget *med sig selv*. Det er her, det anti-climaciske møder den nyere socialpsykologi.

### G.H. Mead og selvet som samtale

I det følgende afsnit vil jeg forbinde Anti-Climacus med den del af socialpsykologien, som nutidigt repræsenteres af Thomas Scheff. Scheff tilhører en kombination af de to sociologiske retninger, som Collins (1992) benævner henholdsvis *den durkheimianske tradition* og *den mikrointeraktionistiske tradition*. Forskningsmæssigt ønsker jeg hermed at understrege, at den interdisciplinære bro, jeg forsøger at bygge, ikke går mellem Kierkegaard og socialkonstruktivismen eller den symbolske interaktionisme, men først og fremmest mellem Kierkegaard og den mere empirisk funderede mikrosociologi og følelsessociologi (også kaldet hverdagslivssociologi), der har Darwin som et fælles afsæt.

Denne bro har jeg allerede i fællesskab med Søren Willert påbegyndt byggeriet af med artiklen "The Self as a Center of Ethical Gravity: A Constructive Dialogue Between Søren Kierkegaard and George Herbert Mead" (Hjortkjær & Willert 2013).<sup>40</sup> Her har vi godtgjort, at forståelsen af selvet hos Anti-Climacus og Mead har så mange bemærkelsesværdige sammenfald og uenigheder, at en samtale ikke blot er mulig, men kan være særdeles frugtbar. Derfor skal jeg her kun gengive de afgørende pointer og inddrage de væsentligste korrektiver, der kan føre samtalen op til Scheff. Det gælder særligt 1. *selvforholdet*, 2. *selvets forhold til "et Andet"* og endeligt 3. *misforholdet* til dette.

1. Først selvforholdet. Det mest bemærkelsesværdige sammenfald mellem Anti-Climacus og Mead er deres formulering af selvet som selvforhold.<sup>41</sup> På

<sup>40</sup> I øvrigt findes der i Hjortkjær 2012 et forstudie til denne sammenlæsning med henblik på en kritisk sociologisk samtidsdiagnose.

<sup>41</sup> Jeg blev første gang gjort opmærksom på sammenfaldet i et foredrag af Brinkmann (2010c). Sidenhed i et paper af Willert (2011). Ganske få herudover har beskrevet sammenfaldet. Jeg er kun bekendt med Katzenelson 1997: 192; Schibbye 2010: 115.

trods af at den ene er religiøs forfatter og den anden er darwinist, er de to enige om at forstå selvet som *relation*, *refleksion* og *proces*.

Ifølge Anti-Climacus er selvet ”et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv” (SKS 11, 129). Selvet er ikke en kerne, men et forhold. Det er en relation, der ”i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet” (SKS 11, 130). Denne dobbeltbinding er afgørende. Det er kun muligt at være et selv i forhold til et Andet. Selvet er aldrig sig selv *for sig selv*, men altid *over for* et Andet, som det forholder sig til. *I sig selv* er mennesket endnu ikke sig selv, men et ubestemt selv, og dets bestemmelse er at nå frem til at *stå i sig selv* ved at stå i forhold til andre (Grøn 1997: 230). Et menneske må låne den Andens perspektiv til at få sig selv ind i synsvinklen og derved blive et selv (Grøn 1997: 224; Evans 1997: 7-9).

Mead skriver på lignende vis i sit hovedværk *Mind, Self and Society*: “The self is something which has a development; it is not initially there, at birth, but arises in the process of social experience and activity, that is, develops in the given individual as a result of his relations to that process as a whole and to other individuals within that process” (Mead 1934: 135). Her er en tilsvarende dobbeltbinding på spil. Selvet opstår her i relationen til andre mennesker, idet subjektet gør sig selv til objekt for sig selv. Mead spørger da retorisk, hvordan et menneske på denne måde kan *træde ud af sig selv* (Mead 1934: 136), og hans originale svar på dette problem er det, der med rette har gjort ham til socialpsykologiens ene fader, nemlig hans teoridannelse om selvets to dele, *Jeg’et* og *Mig’et*.

Jeg’et er den udadvendte, umiddelbare og handlende del af et menneske. Jeg’et engagerer sig før-refleksivt i sit møde med verden på en sådan måde, at et menneske kan komme bag på sig selv. ”It is because of the ‘I’ that we say that we are never fully aware of what we are, that we surprise ourselves by our own action” (Mead 1934: 174). ”That action of the ‘I’ is something the nature of which we cannot tell in advance” (Mead 1934: 177).

Mig’et heroverfor er den del, der overvejer, hvad Jeg’et netop har gjort. Mig’et tager såvel Jeg’ets handlinger som omverdenens reaktion på dem til efterretning, før det sender et svar tilbage til omverdenen, igen via Jeg’et. Mead fremhæver også Jeg’et som frihedens moment, mens Mig’et er nødvendighedens. Mig’et indeholder en ganske bestemt invitation til Jeg’et, som Jeg’et

skal leve op til, men som altid er forskellig fra det, Jeg'et i situationen ender med at gøre.

Hvad er da selvet? Selvet er den samtale, der løbende foregår mellem Jeg'et og Mig'et i forholdet til den Anden. Selvet *er* simpelthen kommunikation i ordets bredeste forstand. Det er på en gang en intern kommunikation *i* individet og dets eksterne kommunikation med andre individer. Uden denne kommunikation er der intet selv (Mead 1934: 138f.).

Hvor Mead taler om selvet som en samtale mellem selvets to dele, taler Anti-Climacus (og Haufniensis) om selvet som en *syntese*: ”Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv” (SKS 11, 129). Her har vi samtidig fat i en afgørende forskel. For Mead er der ingen risiko for, at Jeg'et og Mig'et ikke forenes i et selv, når først kommunikationen med den Anden er etableret. For Anti-Climacus derimod er selvet sammensat af så uensartede størrelser, at en syntese af de to næsten synes umulig. Selvet er ikke en selvberørende enhed, men et spaltet eller splittet selv, og det i en sådan grad, at det synes at være et problem overhovedet at *få samling på sig selv* (Garff 2009: 9; Grøn 1993: 21f.). Her er Anti-Climacus i høj grad i overensstemmelse med den freudianske tradition, hvor mennesket ”ikke er herre i eget hus” (Freud) og ”ikke er hjemme hos sig selv” (Laplanche), men netop er ”decentreret” (Butler 2005: 75; Grøn 1997: 51). Som et selvet er mennesket spændt ud mellem væren og vorden, mellem det det *er* og det, det skal *blive*. Det er altid undervejs mod at blive sig selv (eller på vej væk fra sig selv), men det er tilsyneladende aldrig *helt* sig selv. Derfor kan mennesket tage sit liv op til revision såvel som fortvivle over det. Aben derimod har aldrig tænkt: ”Du godeste, hvor har jeg dog spildt mit liv”! (Bjerre 2015: 236).

Meads socialpsykologiske styrke ligger i hans fortrinlige teoridannelser om selvets dannelse gennem rolletagning og hans insisteren på at undersøge bevidstheden gennem observerbare handlinger frem for gennem introspektion. Begge dele er – sammen med betoningen af selvet som kommunikation – ikke blot forenelige med det anti-climaciske standpunkt, men *skærper* det ligefrem. Desværre lider Meads socialpsykologi dog under det bemærkelsesværdige, at han i denne sammenhæng slet ikke tildeler *følelserne* nogen central rolle – hvilket han er blevet stærkt kritiseret for. Det gjorde Meads samtidige, Charles Horton Cooley, derimod. I sin formulering af *the looking-glass self* hævder Co-

ley, at selvet består af tre bærende led: ”the imagination of our appearance to the other person; the imagination of his judgment of that appearance, and some sort of self-feeling, such as pride or mortification” (Cooley 1922: 184). De to første elementer ligger meget tæt op ad Meads tanker om rolletagning, bevidsthed og selvets evne til at gøre sig selv til objekt via den Anden. Men det tredje led, som Cooley også benævner skamfølelsen, er slet ikke med, og det er dette korrektiv til Mead, der er afgørende at få med videre. Stolthed og skam er følelsesmæssige reaktioner på den kommunikation, der finder sted mellem selvet og samfundet; reaktioner som Cooley fastholder er *virkelige*, ikke forestillede. Følelser er reaktioner og afhænger som sådan af det forestillede, men følelser er samtidig uafhængige af det forestillede, og derfor kan man ikke afskrive en følelse, selv hvis det viser sig, at forestillingen har været fejlagtig. En følelse er indiskutabel, mens det forestillede er diskutabelt. Dette er grundpræmissen for al senere følelsessociologi.

2. Den anden afgørende pointe, jeg ønsker at fremdrage, er, at de to tænkere er enige om, at selvet ikke er selvbestemmende, men ”sat ved et Andet” (SKS 11, 129). I kortform kan man sige, at Anti-Climacus bestemmer ”et Andet” som *Gud* (SKS 11, 146), mens Mead bestemmer det som *samfundet* (Mead 1934: 7, 164). Det interessante er dog, at identificeringen af ’et Andet’ som Gud kommer relativt sent i *Sygdommen til Døden*, og Anti-Climacus synes faktisk at gøre sig de største anstrengelser for at holde bestemmelsen åben og derved gøre teksten tilgængelig for samtale med filosofien og (social)psykologien. Om selvets forhold bruger han i stedet for udtrykket ”den Magt, som satte det” (SKS 11, 130; 136; 164; 187; 242), og dermed synes han bevidst at ville understrege, at et menneske kan lade sig bestemme af en hel række andre instanser end Gud: forbilleder, ideologier, anseelse eller enhver mulig afskygning af ”de andre” (Evans 1997: 8-13).

Den åbne plads gør tilmed, at de to tænkere kan siges at dele et *udviklingspsykologisk* syn på dannelsen af selvet (om end de ikke selv benytter dette ord). Ifølge Mead dannes selvet først gennem barnets leg med sine forældre, siden gennem mere komplicerede spil med større børn, for endelig at ”develop a complete self” ved at indgå som borger i staten (Mead 1934: 149-164); en teoridannelse der også har dannet grundlag for moderne udviklingspsykologi (Stern 1995; Gergen 1997). Anti-Climacus har et næsten parallelt billede, hvor selvet først har forældrene til målestok, siden staten og endelig Gud (SKS 11, 193). Mead har selvsagt ikke den sidste overbygning med og hævder i stedet,

at dannelsen af selvet når sit højeste mål, når det udvikler forestillingen om og lærer at forholde sig til det, han berømt kalder *den generaliserede Anden*. Den generaliserede Anden er en abstraktion, der repræsenterer gruppens generaliserede attitude, og som sætter de styrende principper for gruppens opførsel. Det fuldt udviklede selv er kendetegnet ved, at det har overtaget denne attitude og derved udviklet et *stabilt selv* kendetegnet ved kontinuitet, pålidelighed og tilregnelighed (Mead 1934: 162f.).

3. Det bringer mig til den tredje og sidste pointe, jeg ønsker at fremdrage. Vi har nu to parallelle forståelser af selvets forhold til sig selv og til "et Andet", som selvet står i forhold til. Den afgørende forskel på Mead og Anti-Climacus er imidlertid ikke, om selvet står i forhold til Gud eller den generaliserede Anden, men om hvordan selvet kommer til erkendelse af, at det overhovedet står i forhold til "et Andet". For Anti-Climacus sker denne erkendelse negativt, gennem sygdommen. Selvet opdager sig selv og sit forhold til et "et Andet", idet det opdager, at dette forhold er et *misforhold*. Det er først idet selvet vil sætte sin vilje igennem og vil være et ubegrænset og selvberoende selv, at det erkender, at dette ikke lader sig gøre, og derfor fortvivler det. Men det er samtidig derved, et menneske bliver sig bevidst om, at det måske er ved at lade sig sit selv franarre af den generaliserede Anden. Ifølge Mead har selvet intet at lære af misforholdet, men ifølge Anti-Climacus er fortvivlelsen både en mangel og et uhyre fortrin. Det advarer selvet om, at det er i risiko for lige så langsomt at miste sig selv (SKS 11, 148).

## SKAM OG SOCIALE BÅND

Vi har nu forudsætningerne på plads og er nået frem til Thomas Scheff, der med sin bog *Microsociology* (1990) lancerer sit bud på en ny type sociologi centreret om det, han kalder 'sikre bånd' (*secure bonds*).

Hvor man i store dele af den durkheimianske tradition ovenfra har set på, om et samfund er over- eller underintegret, om der er for lav differentiering eller for høj, så opbygger Scheffs mikrosociologi som modtræk en metodologi omkring 'sikre bånd' ved at begynde nedefra. På mikroniveau. I stedet for at spørge, hvad samfundet gør ved individet, undersøger Scheff den *fintuning*, der foregår mellem individ og individ, på et følelsesmæssigt plan. Vi bevæger os med andre ord fra den kritiske sociologis makroanalyse (jf. den climaciske diagnose) til hverdagslivets mikrosociologi, om hvilket Collins har præcise-

ret: ”*Det er der, vi lever. Vores liv er mikro. Uanset hvad den menneskelige erfaring er, højder, dybder og alle andre eksistentielle dimensioner, så optræder den for os i mikrosituationer*” (Collins 1988: 244, egen oversættelse). For Scheff skal vi herved for at forstå, hvad der er menneskets afgørende motiv for hele dets livsførelse. Og dette motiv, siger Scheff, er oprettelse og vedligeholdelse af sikre bånd (Scheff 1990: 3f.).

Et sikkert bånd er defineret som det, der opretholder det rette forhold mellem afstand og nærhed. Det balancerer mellem *isolation* (hvor båndet er for løst) og *opslugthed* (hvor båndet er for stramt). Derudover har det sikre bånd en historie, hvori parterne har oplevet gensidig forståelse (kognitivt såvel som emotionelt), samt et vist niveau af lighed (Scheff 1990: 4-9; 1994: 1-3; 2001: 216; Scheff & Retzinger 1991: 65). Endelig pointerer Scheff, at det sikre bånd altid er *undervejs*, og derfor løbende skal stadfæstes og fornyes for at forblive intakt (Scheff 1990: 8). Det betyder (hvilket Scheff ikke bemærker, men som i denne sammenhæng er helt afgørende), at båndet på én gang er forbundet med vished og uvished. Det sikre bånd er det bånd, der ikke forlader sig på en mekanisk eller rationel konstruktion, som ellers kunne berolige begge parter med vished om båndets beståen. Det sikre bånd hviler derimod på dets uendelighedskarakter. Det hviler i en gensidig tillid, som med et climacisk udtryk kan betegnes som *objektiv uvished*. Det sikre bånd er kun ’sikkert’, for så vidt som det hele tiden står i fare for at blive brudt.

Scheffs tese er nu, at skam omvendt er en *trussel mod det sociale bånd*. Skammens funktion viser sig inden for tre domæner: Socialt, biologisk og psykologisk. Sociologisk set har skammen den funktion at signalere, når der opstår trusler mod det sociale selv. Det er en advarsel til selvet eller andre om, at man nu er kommet for tæt på (følelse af overgreb eller blottelse) eller for langt væk (følelse af afvisning eller at blive overset). Skammen er den primære moralske følelse knyttet til samvittigheden. Biologisk set synes skammen at være en genetisk nedarvet følelse som er både universel og unik for mennesket. Da skammen både hjælper til at beskytte selvets integritet og identificere trusler i det sociale, giver det mening at tale om skammen som en adaptiv funktion. Den er direkte knyttet til individets overlevelse i gruppen. Psykologisk set leger skammen altid skjul med selvet. Skammen er ifølge Scheff ”master emotion”, hvilket ikke betyder, at det er den umiddelbare følelsesreaktion på trusler mod det sikre bånd, men at det er den bagvedliggende *emotion*, som ofte forbliver uerkendt for os selv, fordi vi skjuler skammen ved at reagere med ek-

sempelvis vrede eller tristhed. I de tilfælde, hvor skammen forbliver uerkendt eller benægtes, kan den føre til fremmedgørelse, mental udmattelse og psykisk lidelse (Scheff 1994: 53-54, Scheff & Retzinger 2000: 203ff.; Scheff 2004: 229ff.). Skammen er med et andet ord *almindelig*. Den hører til hverdagslivets sociologi. Skammen er den primære selvfølelse. Den er altid til stede som mulighedsbetingelse og som undtagelsestilstand.

### Skammens dispositioner

Ved at læse Scheffs analyser af skam og sikre bånd sammen med Anti-Climacus' analyser af selvets forhold og fortvivlede misforhold er jeg nået frem til følgende tre hovedtemaer, som udfoldes i det følgende:

Første hovedtema: *Socialitetens skam*. Et tilbagevendende tema i Kierkegaards værker er spørgsmålet om *uendelig skyld*. Det kierkegaardske forfatter-skab bevæger sig på én gang mod en tiltagende tilspidsning og et løbende opgør med skyldsbegrebet, hvilket synes at afspejle, at Kierkegaard har problemer med at få begrebet til at dække subjektets *følelse* af absolut utilstrækkelighed. Den følelse, mener jeg, kan identificeres og kvalificeres med Scheffs udlægning af den moderne skam. En sådan sammenlæsning kan både gøre Kierkegaards analyser applicerbare på en nutidig forståelse af depression og gøre Kierkegaards anliggende klarere for en nutidig læser.

Andet hovedtema: *Selvbevidsthedens skam*. Scheffs mikrosociologiske analyser af hverdagslivets skam har klare paralleller til Anti-Climacus' bestemmelse af selvet som et forhold, der forholder sig til sig selv og med den fortvivlelses-analyse, som følger heraf. En sammenlæsning afslører, at lige så almindelig fortvivlelsen er som misforhold til den Anden, lige så hverdagslig og menneskelig er den skam, der ifølge Scheff altid er forbundet med trusler mod det sociale bånd.<sup>42</sup>

Tredje hovedtema: *Patologisk skam*. I forhold til at tale om sundhed kan Scheffs tese om, at det sunde selv er et selv med sikre, sociale bånd, kvalificeres af Anti-Climacus' formulering af den "Aandens Sundhed", hvor al fortvivlelse er borte og selvet grunder gennemsigtigt i forholdet til "et Andet". Noget tilsvarende gør sig gældende i forhold til sundhedens modsætning: Anti-Climacus' diagnose af trodsens og svaghedens fortvivlelse (som også benæv-

---

<sup>42</sup> De to første kategorier kan underdeles yderligere som moralsk skam, blufærdighedens skam, selvbeherskelsens skam, kønnets skam, skam som forlegenhed, skam som social kontrol mv.

nes *Indesluttethed*) kan underbygges af Scheffs analyse af menneskets uerkendte skam og deraf følgende risiko for at fortabe sig i nedadgående spiraler, også kaldet *følelsesfælder*. Her vil en socialpsykologisk depressionstese kunne finde sit fodfæste.

Den væsentligste årsag til, at jeg nu gør skammen til omdrejningspunkt er, at Scheff i 2001 og 2009 udgiver to artikler, der direkte kæder hans teori om skam og sociale bånd sammen med depression, og samtidig kommer han med et bud på en mulig behandling. Den grundlæggende antagelse hos Scheff er, at depression først og fremmest er en relationel lidelse. Det sunde selv er et selv med sikre sociale bånd, mens den depressive altid er kendetegnet ved, at hans sikre bånd er truede eller ligefrem afbrudt. Der foregår altid en dobbeltbevægelse i udviklingen af depression: Den foranlediges af ydre, relationelle påvirkninger eller mangel på samme, der internt i subjektet afføder en skamreaktion, som (fordi den forbliver uerkendt) bliver selvkredsende og fejludvikler sig i retning af depression (Scheff 2001; 2009).

Jeg vil i det resterende af dette afsnit udlægge de primære omdrejningspunkter for min sammenlæsning af Scheff og Anti-Climacus for derved at skabe et fundament for de to efterfølgende afsnit – henholdsvis A: Skamløshedens fortvivlelse og B: Skamfuldhedens fortvivlelse – hvor jeg vil fremføre en anti-climacisk diagnose af selvets tilstand i dag ved hjælp af fortvivlelses- og skam-analyserne. I den sidste del vil jeg gøre den sammenhæng med depression mere eksplicit, som i den første del vil være mere udtalt.

### **Skammens sociologi: Privatiseret skam**

Skam er et svært fænomen at komme ind på livet af, da det ligger i dens væsen at skjule sig. Den norske psykiater Finn Skårderud har bemærket, at skam er et ord, vi sjældent bruger om os selv i dag. Det er blevet så umoderne at skamme sig i en frigjort verden, at man kan spørge, om skammen helt er forsvundet og er blevet afløst af skamløshed? (Skårderud i Holm 2004: 18). I den forstand har Freuds forestilling om skammen sejret. Freud anså skam for en infantil og tilbagestående magt, som noget der hæmmer menneskets umiddelbare udfoldelse, og at en sund personlighed derfor nødvendigvis er en personlighed fri af skam (Freud 1973: 60; Broucek 1991: 135). Freud lagde i stedet (ligesom Kierkegaard) vægten på angst og skyld. Skyld var ifølge Freud den voksnes moralske følelse, mens skam kun tilhører børn, hysteriske kvinder og uciviliserede mennesker (Scheff 2003: 251). Helt parallelt hermed taler vi i dag om



skam- og skyld-kulturer, hvor man evolutionært hævder, at skam-kulturer tilhører tilbagestående samfund, mens vores egen betragtes som en moderne og mere udviklet skyld-kultur (Scheff 1990: 79). Derfor er der i sig selv noget skamfuldt over at benytte sig af skammen. Man kan næppe forestille sig et resursestærkt forældrepar i dag, der siger til deres barn, at det skal skamme sig. Hvis de gjorde det, skulle de *selv* skamme sig. Skammen er i sig selv blevet skamfuld. Psykologen Gerchen Kaufman modlæser dog den typiske, evolutionære påstand og hævder i stedet: ”American society is a shame-based culture, but (...) shame remains hidden. Since there is shame about shame, it remains under taboo. (...) The taboo on shame is so strict (...) that we behave as if shame does not exist (Kaufman 1996: 3f).<sup>43</sup>

Ifølge Scheff blev skam udtrykt og diskuteret åbent i traditionelle samfund, hvor de sociale bånd var åbenlyse og accepterede, mens den er forklædt og benægtet i moderne civilisationer for både individer og institutioner. Præmissen for denne påstand finder Scheff hos sociologen Norbert Elias, som i *The Civilizing Process* fremfører det dialektiske argument, som er helt afgørende i vores sammenhæng, nemlig at civilisationsprocessen i Europa blev gjort mulig af to modstridende bevægelser: En øget brug af skam som indre kontrol på den ene side, og øget undertrykkelse af skam på den anden (Scheff 2003: 241).

I vores sammenhæng er det påfaldende, at Elias knytter opblomstringen af skam til bevægelsen fra frygt til angst. I krigssamfundet var den største fare den fremmede og fysiske, ydre magt. I bysamfundet derimod er det ikke længere fjenden uden for bymuren, der udgør den største trussel, men vennen indenfor, nemlig dennes tab af selvkontrol. Med Elias’ ord skubbede det civiliserede menneske sine dyriske instinkter fra sig og investerede i stedet i skamfølelser (Elias 2000: 365). Bysamfundet afhænger fuldt og fast af, at hver enkelt magter sig selv og kontrollerer sig selv, men der er ingen *sikkerhed* for

---

<sup>43</sup> I offentligheden har ordet ’skam’ fået en påfaldende genoprejsning i løbet af de år, jeg har skrevet denne afhandling. Fra at være næsten uhørt og uset ord, er det blomstret op, især i en negativ betydning. Det begyndte med mændenes nederlag i VM i håndboldt 2013, eller helt præcis på forsiderne af landets aviser dagen efter nederlaget. Med folketingsvalget og flygtningekrisen i 2015 nåede ordet et foreløbigt topmål. Nu taler man om at skamme sig på nationens vegne, og man udtrykker eksplicit ønske om at ville fraflytte landet pga. de værdier, der kommer til udtryk i befolkningen. Siden er udtrykkene ’at skamme’ og ’at *shame*’ (begge i betydningen ’at udskamme’) blevet almindelige. Det kan her hjælpe i forlængelse af Honneth at skelne mellem subjektiv skam (subjektets skam over egen afvigelse fra Jegidealet) og objektiv skam (ydmygelsen over at blive objekt for den andens ringeagt – udskamning) (Honneth 2006: 183). Det er den sidste, der er blevet almindelig i de seneste år. Mens den første stadig er overset – men endnu mere almindelig.

denne kontrol. Der er derimod en konstant risiko for, at selvbeherskelsen udebliver, og samfundet grunder derfor nu på absolut uvished. Og det afføder angst. Både overfor det andet, ustyrlige menneske, og overfor ens eget usikre selv. Derfor har vi brug for skammen (Elias 2000: 368).

I dag er skam blevet et privat fænomen. Vi skammer os ikke over hinanden, men over os selv. Skammen er blevet internaliseret og privatiseret. Beretningen om den vestlige, moderne skam er ikke historien om en tabt skam, men om en overført skam. Det er en overførsel fra kollektive normer til mere individualiserede normer, hvilket betyder, at vi har mistet et fælles accepteret sprog om skammen. Ligesom vi har mistet blikket for den. Ifølge Scheff kan vi på denne måde bedrage os selv ind i den forestilling, at skammen ikke findes, og dog er skammen stadig, usynligt, den primære socialpsykologiske følelse (Scheff 2003: 239-241). At få blik for skammen indebærer med andre ord at se det usynlige i det synlige.

### **Skammens biologi: Viljeløs skam**

Skammen indtager en særlig plads i det menneskelige følelsesregister i kraft af dens bemærkelsesværdige forbindelse mellem indre og ydre udtryk. Vil man nå til en erkendelse af et andet menneske, findes der ingen følelse, der på én gang så direkte og dog så tvetydigt afslører selvet. Skammen er dialektisk i den retning, at det på én gang er skammens funktion at skjule selvet for den Andens indtrængende blik, og samtidig er det skammen, der afslører selvet for sig selv, og denne selvafsløring lader sig svært skjule for den Anden (Kaufman 1996: 18). Det er derfor, det er så oplagt at se nærmere på netop skammen, hvis vi ønsker at få blik for selvets indre følelsesliv og lidelser.

Scheff bemærker, at allerede Darwin havde blik for skammen, og Scheff funderer sin teori her, hvorfor jeg finder det værd at dvæle ved Darwin længe, end Scheff gør: Darwin noterer i *The Expressions of Emotions*, at skammen har to bemærkelsesværdige karaktertræk, der begge angår den måde, hvorpå den kommer til udtryk som rødmen. Fysiologisk set fremkaldes menneskets rødmen ved en afspænding i muskelhinderne i ansigtets små arterier, hvorved kapillærerne fyldes med blod. Men, noterer Darwin, fænomenet opstår ikke som reaktion på en øget aktivitet i hjertet; faktisk affødes den ikke af nogen fysisk påvirkning overhovedet. I modsætning hertil kan latter fremkaldes af kilden, gråd af slag, bæven af frygt for smerte osv., ”but we cannot cause a

blush by any physical means – that is, by any action on the body. It is the mind which must be affected” (Darwin 1924 [1873]: 365).

Dette kunne forlede én til at tro, at når nu rødmen afhænger af sindet, så har mennesket mere kontrol over den end diverse ufravigelige fysiske stimuli. Men det er lige omvendt. Det andet karaktertræk ved skammens udtryk er nemlig forbindelsen, eller rettere den manglende forbindelse til *viljen*. Skammen indtager således en særplads i det menneskelige følelseskatalog. Som reaktion er den ufrivillig. Dens fysiske udtryk kan ikke afværges. Hvilket får Darwin til at kalde rødmen det mest bemærkelsesværdige og mest menneskelige af alle udtryk.

Darwins tese er, at den rødmen, der forårsages af skam, er udtryk for selvbevidsthed og bekymring for personlig fremtræden frem for at være et spørgsmål om moralsk fejltrin (Darwin 1924: 367-370). Han noterer endda, at det essentielle element i skam er selvopmærksomhed (*self-attention*), altså en bevidsthed om sig selv. ”It is not the simple act of reflecting on our own appearance, but the thinking what others think of us, which excites a blush” (Darwin 1924: 367). Ligesom hos Anti-Climacus, kan spørgsmålet om selvbevidstheden ikke reduceres til et spørgsmål om refleksion alene; selvbevidstheden konstitueres, ligesom skammen, gennem forholdet til den Anden, og – i skammen – af dennes blik. Det bemærkelsesværdige ifølge Darwin er denne forbindelse mellem sind og krop og så viljens rolle, eller rettere sagt dens ’udspillede rolle’. Det er et kropsløst, socialt blik, der afføder en ufravigelig kropslig reaktion. Men viljen er sat ud af funktion. Det gælder både i den henseende, at man ikke kan rødme med vilje. Men det gælder også, at man ikke umiddelbart kan undgå at rødme vha. viljen. Kun med årelang træning kan man oparbejde en evne til at skjule skammens fysiske symptom. Eller med en kierkegaardsk bemærkning: Man kan blive så dannet, at man dannes væk fra sig selv. For det er netop det, skammens rødmen udtrykker: En forbindelse og et nærvær med sig selv; at man bliver opmærksom på, hvem man er. Skammen kan altså ikke afværges, men presser sig umiddelbart og fysisk på, hvorimod skylden, som også Darwin noterer, kan fjernes ved tilståelse og anger (Darwin 1924: 369). Man kunne derfor vove den påstand, at skylden kan afværges, fordi man kan se sit eget subjekts viljeshandling bag og således kan stå til ansvar for den, mens skammen er løsrevet fra viljen og afslører selve selvet, uafhængigt af den gode eller den onde vilje.

For mig at se er det afgørende bindeled mellem en darwinistisk funderet socialpsykologi og en kierkegaardsk socialpsykologi forholdet mellem skam og vilje; den enkeltes vilje til at skjule sig i skammen og manglende mulighed for faktisk at gøre det. I skammen afslører selvet sig *mod* sin vilje. Selv når et menneske vender ansigtet bort i skam, afslører det skammen bag handlingen. Ganske vist fristes vi til at sige, at det menneske vendte sig bort med vilje for at skjule sin skam, men som Darwin noterer, kan hensigten ikke være at skjule noget, for netop idet han vendte ansigtet bort, afslørede han jo, at han skammede sig! (Darwin 1924: 369). I skammen afslører et menneske sig for den Anden, og det afslører sig for sig selv. Selv hvis det lykkes den enkelte at skjule sig for den Anden, så er han stadig afsløret for sig selv. Skammen har her samme funktion som det uendelige og det evige i det kierkegaardske syntese-selv: I skammen gennemlyses selvet uendeligt for sig selv mod sin egen vilje, samtidig med, at selvet holdes fast på sig selv, endda når dette menneske ikke selv vil holde fast.

### **Skammens psykologi: Skyld og skam**

Scheffs tredje spor er det psykologiske. Hans store inspiration er her den nu afdøde pioner Helen Block Lewis. I sit monumentale hovedværk, *Shame and Guilt in Neurosis*, fremlægger Lewis en meget opklarende definition af skyld og skam, som fortsat er gældende i forskningen i dag:

”Shame is about the self; guilt is about something objective which may or may not involve the experiencing self. In shame, the self is malfunctioning; the self in guilt is functioning silently. In guilt, the source of negative judgment is the self, and its object the self. In guilt the self is thus active. In shame, the self is more passive; it is also ‘divided’” (Lewis 1971: 81).

Skylden forstås af Lewis som en overtrædelse af en norm med en konkret handling. Man kan gøre sig skyldig i en bestemt overtrædelse eller forseelse, som man tilsvarende selv kan undskylde for *over for* den Anden, eller blive undskyldt for *af* den Anden. Skylden er mere teknisk, juridisk eller logisk, og har på denne måde en indbygget mulighed for sin egen ophævelse. I delvis modsætning hertil er skammen kendetegnet ved selve afsløringen eller blottelsen af selvet. Skammens afsløring går ikke så meget på, hvad selvet har *gjort*, men snarere hvad selvet i sandhed *er*. Hvis skammen alligevel angår en handling, så er det som regel manglen på kontrol over handlingen, der gør handlingen skamfuld. Det kan eksempelvis være tabet af sine badebukser. Da skam-

mer selv et sig. Og da er det hverken muligt eller meningsfuldt at undskyldte. Man kan blive und-skyldt, men man kan ikke blive und-skammet. Modsat skylden kan skammen ikke ophæves. For det første fordi skammen i dag er blevet individualiseret og har mistet sin synlige, sociale dimension. For det andet fordi det er *hele* selv et og ikke blot en del af selv et, der har fejlet i skammen.<sup>44</sup>

Som Finn Skårderud har påpeget, har skylden den fordel, at man kan øve bod for den, mens man i skammen er blottet som den, man egentlig er. Skylden kan bortrationaliseres, mens ethvert forsøg på at bortrationalisere skammen kun gør ondt værre. Som værn mod skyld kan et menneske forsøge at fraskrive sig skyld ved evt. at hævde, at skylden i virkeligheden er en andens. Denne mulighed har man ikke i forhold til skam. Skammen angår så fundamentalt spørgsmålet om, hvem jeg *er*, at en und-skamning – hvis vi teoretisk forestiller os sådan en – ville kræve, at jeg blev en anden, end jeg var. Det bedste middel mod skam er derfor *glemsel*, eller med Anti-Climacus' ord *fordunkling*. Glemsel er for skammen hvad bortrationalisering er for skylden. Men som Skårderud pointerer, er spørgsmålet, hvor meget glemslen hjælper. Tænker vi for eksempel på barndomsminder, så er det netop de skambelagte, vi i særdeleshed har en tilbøjelighed til at huske (Skårderud 2001b: 46f.). I skammen vil vi fortvivlet ikke være os selv – men det er netop os selv, vi ikke kan slippe af med.

Scheff skriver, at skam synes at være så godt som totalt ignoreret i tidlig psykoanalytisk teori. Freud affejede som sagt skammen som en infantil og kvindagtig følelse. Men som bl.a. Carl D. Schneider (1977) har argumenteret, var Freud ikke tilstrækkelig opmærksom på sine patienters ønske om at *skjule* deres hemmeligheder og deres skam over egne tanker, følelser og handlinger, og dette kan være grunden til, at skam har været så underprioriteret i ortodoks psykoanalytisk teori såvel som praksis (Scheff 1994: 48). Først i efterkrigstiden bliver skammen skrevet ind i psykologien. Det sker med pionerer som Karen Horney (1950), Erik Erikson (1950), Piers og Singer (1953), Hellen M. Lynd (1958) og endelig Silvan S. Tomkins (1963), inden vi når frem til Lewis' førnævnte værk fra 1971. 10 år senere udgiver Leon Wurmser værket *The Mask of Shame* (1981), der definitivt gør skammen til en del af psykoanalysen på et

---

<sup>44</sup> For en mere filosofisk diskussion af denne skelnen, se f.eks. Levinas 2003: 65ff.

freudiansk grundlag.<sup>45</sup> Wurmsers tese er, at det er muligt at indskrive skammen i Freuds teorier ud fra den betragtning, at det, Freud adskillige steder beskriver, er analyser af skammens funktion, om end det ikke er det begreb, Freud selv benytter sig af.

Det er mit ærinde at gøre en lignende tese gældende i forhold til Kierkegaards værker.<sup>46</sup> Her bevæger jeg mig ud i et hidtil underbelyst forskningsfelt. Benjamin Kilborne (1999) har på pioneragtig vis forsøgt at læse skam ud af Kierkegaards tekster, men ender for mig at se netop med at begå den fejl, at han i stedet læser skam *ind i dem* ved ganske enkelt at sidestille skam med synd og skam med angst (som han igen tilsyneladende forveksler med fortvivlelse).<sup>47</sup> Jeg står i det følgende i gæld til Kilbornes arbejde, men ønsker, parallelt med Wurmsers, *ikke* at argumentere for, at det, Kierkegaard under diverse pseudonymer og i eget navn *i virkeligheden* taler om, er skam. Kierkegaard er *ikke* en skamteoretiker. Han bruger sjældent ordet. Faktisk optræder ordet *skam* og dets afledninger kun 164 gange i hans samlede skrifter, hvorimod ordet *skyld* (uden dets afledninger) optræder 1299 gange. Når Kierkegaard bruger ordet skam, er det oftest i sammenhængen *ære – skam*, som eksempelvis i *Lidelsernes Evangelium* (SKS 8, 321, 409, 420, 424) og i *Kjerlighedens Gjerninger* i afsnittet *Kjerlighed haaber Alt – og bliver dog aldrig til Skamme* (SKS 9, 259-262). Disse udlægninger er først og fremmest analyser, hvor ære er det, der kæmpes om i det jordiske liv, mens skammen udlægges som det, der pålægges kampens taber. Som vi skal se, har Haufniensis dog nogle bemærkelsesværdige kommentarer om forholdet mellem skam og blufærdighed, men ellers gør han sig de største anstrengelser for at holde moralske og seksuelle bestemmelser af skam adskilt fra syndsbegrebet. Endeligt er det muligt at argumentere for, at Kierkegaard under kirkekampen som sin sidste bedrift selv forsøger at 'udskamme' hele præstestanden. Her bliver han egentlig moralsk. Men i alle til-

<sup>45</sup> Her har vi muligvis en del af forklaringen på, at begrebet og fænomenet skam slet ikke bliver behandlet i Kresten Nordentofts *Kierkegaards psykologi*, der allerede udgives i 1972.

<sup>46</sup> Begrænsningen ved Wurmsers indskrivning af skam i psykoanalysen er imidlertid, at den arbejder med en udpræget intrapsykisk forståelse af skammen, mens der sidenhen i socialpsykologien har tegnet sig et mere interpsykisk og relationelt billede af skammen (Frølund 1997: 36). Jeg mener, at det er afgørende at tage skridtet videre til en socialpsykologisk udlægning af skammen, som vi finder den hos Lewis og Scheff, da den er mere komplementær med de socialpsykologiske mikroanalyser, som vi også finder hos Kierkegaard.

<sup>47</sup> Ud over Kilborne (se også Kilborne 2002) findes der en tysk doktordisputats med et europæisk perspektiv på skamfølelsen og det etiske, som også læser Kierkegaard sammen med skammen (Riksen 1999, særligt 62-75 og 287-319). Welz (2014a) har, også på tysk, læst skammen sammen med Grøns kierkegaardske udlægning af *Synets etik* (se side 182).

fælde har jeg kun til hensigt at hægte skammen op på områder af Kierkegaards tænkning, hvor han ikke selv benytter ordet, altså i forhold til hovedtemaerne: den uendelige skyld, selvforholdet og fortvivlelsen.<sup>48</sup>

Når jeg på trods af disse åbenlyse forhindringer alligevel vælger at gå via skammen, så er det for at nå to målgrupper: Det er for det første for at foretage det 'oversættelsesarbejde' af det kierkegaardske til en socialvidenskabelig ramme, som jeg mener er nødvendigt, hvis man her skal bruge Kierkegaard til forståelse og behandling af depression. For det andet er det fordi det selv inden for en kristen forståelseshorisont kan vise sig at være en tiltrængt fornyelse til forståelse af et dogmatisk sprog. Teologen Stephen Pattison har argumenteret overbevisende for, at kristendommen i dag mangler et sprog til at indfange den enkeltes "sense of ontological guilt". Efter Pattisons mening kommer skyldsbegreb i pinlig forlegenhed, da det ikke længere er i stand til at beskrive selvets følelse i skemaet skyld-tilgivelse. Her er det som om også Kierkegaards formuleringer kommer til kort. Påstanden om Guds nådesrige og absolutte tilgivelse står i skærende kontrast til, at Gud fortsat "wanted me to trust more and try harder!" I vores sammenhæng er dette afgørende, da han mener, at kristendommen dermed udvikler en patologisk følelse snarere end at afvikle den. Ifølge Pattison bliver følelsen af uspecificeret, kronisk skyld i dag væsentligt bedre indrammet af skam-kategorien, hvorfor han mener – og det gør jeg også – at skammen bør tages alvorligt og læses ind i kristendommen på ny (Pattison 2000: 4-8).

### Skammens diatese

Hvis man læser de pseudonyme udgivelser værk for værk, vil man se, at Kierkegaard gradvist radikaliserer skyldsbegrebet indtil det punkt, hvor det sprænger sin egen kategoris ramme og må defineres på ny som syndsbevidsthed (hos Climacus) og fortvivlelse (hos Anti-Climacus). Jeg vil hævde, at den følelse af total blottelse og utilstrækkelighed, som pseudonymerne her forsøger at indfange – følelsen af ikke blot at have *gjort* noget forkert, men grundlæggende at *være* forkert, at være en *fejl* – er den, vi genfinder i Scheffs forståelse af skammen.

Som vi skal se, forstår Anti-Climacus fortvivlelse som re-aktion. Det er et forhold mellem handlen og liden, mellem aktiv og passiv. Det er som om

---

<sup>48</sup> Jeg vil dog herunder også fremhæve det ene sted, hvor Haufniensis faktisk bruger ordet skam i den ene af de betydninger, jeg her sigter mod (*Schaam*).

han kommer i sproglig forlegenhed og derfor må forsøge at løse problemet med sætninger som den vi har set, hvor den fortvivlede *ligesom lader sig sit selv franarre* af de andre. Også her kunne skammen være kommet ham til undsætning. Som Jacob Lund Pedersen har gjort opmærksom på, er skammen sprogligt set uløseligt forbundet med selvet: Man skammer *sig*. Det er et i sin grundform refleksivt verbum. Skammens *diatese* er hverken aktiv eller passiv, men *medium*, hvilket vil sige, at det er en verbalhandling, hvor subjektet udfører en handling med endepunkt i sig selv. Den sproglige forlegenhed kommer sig altså af, at vi ganske enkelt ikke kan udtrykke det som man eksempelvis kan på græsk, hvilket Kierkegaard utvivlsomt har været sig bevidst. I skammen gør man sig selv til følelsens centrum. Man er både agent og patient i skammens medium. Man er (med en netop uvant brug af ordet) både den der skammer, og den der bliver skammet. Det er en såkaldt auto-affektation, hvor selvet både er aktiv og passiv, udøvende og modtagende. Pedersen konkluderer herudfra, at skam er udtryk for menneskets selv-forhold, for dets særegne subjektivitet og dets henvisthed til sig selv, hvorefter han refererer direkte til prologen i *Sygdommen til Døden* som den mest elegante bestemmelse af dette selvforhold og som udtryk for den splittelse i selvet, der gør, at mennesket aldrig er fuldkommen sammenfaldende med sig selv (Pedersen 2006: 18-19).

### **Et diagnostisk A og B**

Det er min påstand, at Anti-Climacus og Scheff ikke blot siger det samme med forskellige begreber, men at de ved denne sammenlæsning siger noget afgørende tredje, som ikke er sagt før. Anti-Climacus er god til at *tænke* med, når man tænker over fortvivlelsens skikkelser, og han når dybere ned end Scheff gør. Men Scheff har de fornødne begreber og fokus på både det relationelle og det kliniske, som man tit savner eller helt mister forbindelsen til hos Anti-Climacus. De to kan i særlig grad bruges til at supplere hinanden og udvikle nye tanker til forståelse af, hvorledes det kan gå til, at et menneske kan lade sig sit selv skamfuldt indeslutte af depressionen.

Jeg vil forsøge en sådan sammenlæsning ved at spalte diagnosen i to dele, der bør holdes dialektisk sammen. Men først en fortættet disposition:

Position A er et forsøg på at sammenlæse det, Anti-Climacus der ”Trodsens fortvivlelse” (fortvivlet at *ville* være sig selv) med Scheffs udlægning af skam særligt i retning af skamløshed. Fortvivlet at ville være sig selv svarer her til skammen over ikke at være sig selv nok – i dette udtryks dobbel-



te betydning. Position B er et forsøg på at sammenlæse det, Anti-Climacus kalder "Svaghedens Fortvivlelse" (*ikke* at ville være sig selv) med Scheffs og Lewis' udlægninger af den uerkendte skam og skamfuldhedens følelsesfælder. Fortvivlet ikke at ville være sig selv svarer her til ikke alene det at skamme sig over sig selv, men også det at skamme sig over sin skam.

Fortvivlelsen bliver af Anti-Climacus defineret som et misforhold i selvforholdet og i selvforholdets forhold til den magt, som har sat det (ultimativt Gud). Scheff og den socialpsykologiske tradition siger heroverfor, at skammen er et misforhold i selvforholdet (Jegidealet) og i selvforholdets forhold til signifikante andre (sikre bånd). Hvad der opstår imellem disse to parallelle tanker er det, jeg skal vise i det følgende.

### **A: SKAMLØSHEDENS FORTVIVLELSE**

Anti-Climacus begynder og afslutter *Sygdommen til Døden* med en formel, som positivt bestemmer den "Aandens Sundhed", som han ellers kun behandler med metodisk negativitet: "Dette er nemlig Formelen, som beskriver Selvets Tilstand, naar Fortvivlelsen ganske er udryddet: i at forholde sig til sig selv, og i at ville være sig selv grunder Selvet gennemsigtigt i den Magt, som satte det" (SKS 11, 130, cf. 242).

Gennemsigthed i betydningen ærlighed, klarhed, åbenhed synes oplagt sympatiske egenskaber, når vi taler om et selv i nære, intime eller kærlige forhold, mens man må overveje, om ikke begrebet får karakter af overgreb, så snart der er tale om magt i forholdet? Er det ikke netop Foucaults ultimative bedrift at påvise, at "det panoptiske princip (...) var meget mere end en arkitektonisk opfindsomhed: Det er en begivenhed i 'den menneskelige ånds historie'" (Foucault 2002: 233)? Med Benthams panoptikon flytter Guds øje i det høje først ned på jorden, hvor det som en upersonlig magt udfører "en permanent, udtømmende og allestedsnærværende overvågning, der er i stand til at gøre alt gennemsigtigt, men på betingelse af at gøre sig selv usynlig. Det bør være som et blik uden ansigt" (Foucault 2002: 231). Fra sin position på jorden bevæger øjet sig dernæst ind i menneskets selv. Det bliver en del af den menneskelige ånd som et internaliseret blik, der altid hviler på den enkelte. Dermed konstitueres selvet (eller 'subjektet' i Foucaults terminologi) som det, der er underkastet det allestedsnærværende blik. "Den der befinder sig i et

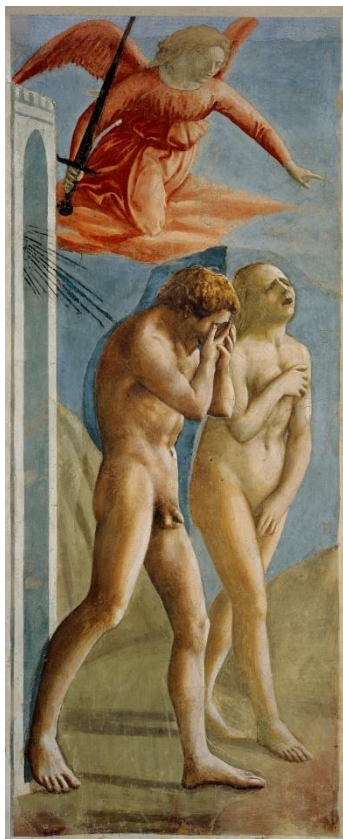
synsfelt, og som er klar over det, tager magtens tvang på sig” (Foucault 2002: 219f.).

I forhold til den gennemsigthed, der gøres til forudsætning for ”Aandens Sundhed”, synes Foucault således at gå i en helt anden retning. I hans genealogiske perspektiv er panoptismen internaliseringen af det, Lacan præcist lokaliserer som udviklingen af Jegidealet. Det er på én gang ”den permanente måling af en afvigelse i forhold til en uopnåelig norm” og ”den asymptotiske [dvs. approximerende] bevægelse, som uendeligt tvinger én til at nærme sig denne norm” (Foucault 2002: 245). Med andre ord er magtens gennemsigthed det, der fører mennesket *væk* fra sundhed og ud i det uendelige forsøg på at leve op til en uopnåelig norm, hvor der (som vi tidligere har set) kun gives to muligheder: Fuldbyrkelse eller fortvivlelse (se side 65).

Foucault sætter fingeren på gennemsigthedens dialektik, og netop derfor er hans perspektiv uhyre velegnet til at supplere Anti-Climacus’ pointe. Hvis magten, der sætter selvet, alene er statsmagten, så er mennesket fortabt. Hvis statsmagten på én gang er i stand til at definere den ideale målestok for sundhed, som mennesket skal stræbe efter, og den samtidig har næsten direkte adgang til det gennemsigtige selv via den generaliserede Anden og Jegidealet, så har magten forbrudt sig mod den skam, der har til formål at værne om selvet. Så er magtens blik blevet skamløst. Det er derfor, Anti-Climacus insisterer på at reservere denne plads til Gud. Scheff reserverer den til den signifikante Anden.

### **Skammen til døden**

Lad os, ligesom Scheff, begynde med at betragte Adam og Eva. Lad os betragte dem gennem Masaccios maleri *The Expulsion from the Garden of Eden* fra cirka 1425. På billedet ser vi Adam og Evas skam. Eva viser sin skam ved at dække sit bryst og skød, mens Adam dækker sine øjne. Hvorfor denne forskel? De har hver to hænder at gøre godt med. Og dog vælger Adam at bruge begge sine til at skjule sine øjne. Når Adam nu kun har én kropsdel, der traditionelt betegnes som blufærdighedskrænkende, hvorfor rationaliserer han så ikke med brugen af hænder og gør, hvad Eva ikke har mulighed for? Som Scheff bemærker, kunne man fristes til at tænke, at Eva reagerer som en voksen, mens Adam reagerer som et barn: ”Adam, by covering his eyes so that he will not see or be seen, like a child does, may be trying to escape entirely from regarding God and from being regarded by him” (Scheff 1994: 42). Eller man



kan vende tolkningen på hovedet og foreslå, at Adam skammer sig dybere end Eva, og derfor skjuler han hele selvet, mens Eva kun skjuler sig delvist. Adam reagerer med andre ord mere i overensstemmelse med skammens dybeste funktion. Hvor Eva skjuler skammens *objekt*, skjuler Adam skammens *subjekt*. I skammen rammes subjektet af den Andens blik, og det er dette blik afsløring, der afføder subjektets skam. Det hjælper for så vidt lidet at skjule objektet, da det ikke skjuler subjektets erkendelse af sig selv som afsløret. Adam har i den forstand gennemskuet skammen; at man i skammen skammer sig *over sig selv over for den Anden* (Sartre 2013: 272). Det er derfor, Adam bruger begge hænder til at skjule sit eget blik. Det forfærdelige er at blive set, men det end forfærdeligere er at se sig selv blive set. Derfor sættes alt ind på at afbryde forholdet til den Anden.

Vi kan også sige, at mens Eva skjuler skammens *indhold*, skjuler Adam skammens *forhold*. Hvilket igen kan siges at være forskellen på en augustinsk tolkning og en kierkegaardsk. Ifølge Augustins klassiske udlægning af historien om Adam og Eva skammer mennesket sig som resultat af sin seksuelle opstemthed (*Om Guds Stad*, bog XIV, kapitel 17-18). Der er to problemer med den tolkning. For det første indholdsbestemmer den synden og skammen til at angå det seksuelle, hvilket Haufniensis gør sig de største anstrengelser for at afvise.<sup>49</sup> For det andet knyttes skammen til *skyld* over synden. Graham Ward (2012) har i artiklen *Adam and Eve's Shame (And Our's)* foreslået et alternativ til Augustins tolkning, hvor skylden helt udelades af ligningen, og man i stedet går direkte fra overtrædelsen til skam. Dermed er vi atter i det kierkegaardske. Det syndige er ikke et hvad, men et hvorledes. Det syndige er ikke det seksuelle som sådan, men hvorledes den enkelte forholder sig til sig selv (bl.a. som seksuelt væsen) og til den Anden. Det syndige består ganske vist i overtrædelsen, men ikke i at træde Gud for nær, men ved at træde *ud af* fællesskabet med Gud. Det syndige er, at mennesket lader forholdet blive et misforhold.

<sup>49</sup> Hele 102 gange skriver Haufniensis, at synden *ikke* er det seksuelle (Møllehave i Wivel 1994). Nordentoft noterer mere afdæmpet, at sætningen "at Sanseligheden ikke er Syndigheden", eller varianter af den, nævnes ti steder hos Haufniensis (Nordentoft 1972: 92).

Det afgørende spørgsmål er derfor: Hvordan forholder Adam og Eva sig til Guds dom? Vi ved fra den bibelske beretning, at ”Adam og hans kvinde var nøgne, men de skammede sig ikke” (1 Mos 2,24). Det er det oprindelige, paradisiske forhold, som i afmytologiseret form vil sige den barnlige uskyld, som ethvert menneske befinder sig i, inden ånden vågner, og selvet bliver et forhold, der forholder sig til sig selv. Men hvis vi skal tage myten alvorligt som en beskrivelse af, hvordan skammen faktisk bliver en del af selvet, er det ifølge Ward altafgørende, at vi har kronologien i orden: Gud går rundt i haven og kalder på Adam, men kan ikke se ham, for han har skjult sig. Adam svarer: ”Jeg hørte dig i haven og blev angst, fordi jeg var nøgen, og så skjulte jeg mig” (1 Mos 3,10). Gud drager da den konklusion, at siden menneskene nu skammer sig, må det være fordi, de har vundet selvbevidsthed. De har overtrådt buddet. De har valgt det paradisiske misforhold. Gud holder derfor dom over mennesket, og dommen er uddrivelsen af haven (1 Mos 3,14ff.).

Men hvad går der forud for alt dette? Hvorfor skjuler Adam sig i vers 10? Er det fordi, Gud har afsløret ham i at synde? Nej, det bemærkelsesværdige er, at da Gud tager sin tur i haven i vers 8, ser han slet ikke Adam og Eva – de har netop skjult sig. Hvem har så set dem? Hvem har afsløret dem? Det har de *selv*, i verset forinden: ”Da åbnedes deres øjne, og de opdagede, at de var nøgne” (1 Mos 3,7). Skammen ligger i deres *egne øjne*; i den blotte mulighed af Guds blik. I skammen skammer man sig over sig selv over for den Anden. Guds efterfølgende dom er i den forstand en overflødighed, for de har allerede dømt sig selv. Det er netop Scheffs pointe. Spørger vi igen: Hvordan forholder Adam og Eva sig til Guds dom? Så er svaret, at de underkaster sig og accepterer den betingelsesløst. Scheff skriver: ”They are silent in the face of his harsh judgment. The very possibility of standing up to authority has not arisen. Their silence implies not only that God has condemned them but also that they have condemned themselves; their shame is complete” (Scheff 1994: 42). Adam og Eva forlader haven uden et ord, med skammens fremmeste udtryk, tavshed. De accepterer dommen, fordi den er deres egen.<sup>50</sup> Deri det dialektiske: I et kvalitativt spring vinder Adam og Eva det uhyre fortrin, der ligger i selvforhold og selvbevidsthed, men fortrinnet kommer på bekostning af selvbevidsthedens skam.

---

<sup>50</sup> Welz har fremført en lignende analyse af skammen med henvisning til Adam Smith: Selvet splitter sig i to, nemlig som dommer og dømt. Ifølge Smith er *intet* usynligt for Guds øje i det høje, mens menneskets internaliserede samvittighedsblik har en evne til at skrue ned for gennemsigtighed og forfalde til selvbedrag (Welz 2014: 115f.)

Denne afsluttende pointe er i øvrigt sammenfaldende med Foucaults: Panoptikonnet erstatter frygten for en ydre, autoritær og straffende magt med en indre, mild og selvovervågende skam. Som Ward pointerer, er skylden slet ikke med i ligningen. Det moderne selv er egentlig ikke skyldig i nogen overtrædelse, men må leve med den selvovervågende skam (Jegidealet) alene i kraft af selvforholdets misforhold: dets manglende evne til at fuldbyrde det uopfyldelige ideal om absolut gennemsigtighed. Straffen for skyld er skyldighed, indtil denne er ophævet. Straffen for misforholdet er overvågning og skam – indtil døden.

### Skamløshedens Paradis

I 2003 blev Paradis forsøgt genetableret i form af et amerikansk TV-program. Her inviteres mennesket tilbage til haven, hvor skyld og skam ikke eksisterer; til en verden før syndefaldet og før menneskets hæmmende refleksivitet har manifesteret sig i selvet. Deltagerne opfordres til at lade sig beruse ud fra den tanke, at det får dem til at handle på en mere frigjort måde, end de normalt ville gøre foran et kamera. For et sådant panoptisk kamera er der nemlig i den genskabte have, der i mellemtiden er blevet omformet til et hotel. Guds altseende øje er erstattet af kameraets vedholdende og altid nærværende blik. Og bag dette naturligtvis millioner af fjerne seere.

På paradisets hotel er skamløshed et ideal. Her bor det frigjorte og myndige selv, som helt i overensstemmelse med Freud er et selv fri af fortidens skam. Her er alt muligt. Der er ingen tyngende moral og ingen indskrænkende regler. Der er ikke engang noget arbejde at udføre eller nogle pålagte opgaver. Helt modsat de fleste realityprogrammer er der ingen konkurrencer; det kræver intet talent at være med. Deltagernes primære værdi er dem selv; deres kroppe og deres selver (Madsen og Brinkmann 2012: 460).

I skamløsheden vil mennesket fortvivlet være sig selv. Her er den enkelte sig selv pinligt bevidst, at han lever under normer og regler, som han ikke selv er herre over, og det opleves derfor som en indskrænkelse af den personlige frihed. Den eksistentielle uro ligger nu i, at det føles som om alle andre er autentiske, mens man selv er et *numeros*, der alene er defineret af 'de andre'. I skamløshedens fortvivlelse er den enkelte med andre ord klar over, at han er sat ved en ydre magt, men han tror fejlagtigt, at problemet ligger *i* denne magt, ikke i (mis)forholdet *til* den. Anti-Climacus kalder dette forhold "Trodsens Fortvivlelse", hvor det gælder, at "det er dette Selv han fortvivlet vil være, løs-

rivende Selvet fra ethvert Forhold til en Magt, der har sat det, eller løsrivende det fra Forestillingen om, at der er en saadan Magt til” (SKS 11, 182).

Det bemærkelsesværdige i Anti-Climacus’ analyse er påpegningsen af, at efterhånden som fortvivlelsen intensiveres, går den samtidig fra trodsigt at ville løsrive sig fra magten til trodsigt at ville fastholde den: Den fortvivlede vil nu ”end ikke i Trods rive sit Selv løs fra den Magt, der satte det, den vil paa Trods paanøde sig den, paatrodse sig den, vil af Malice holde sig til den” (SKS 11, 187). Guds mandat bliver så at sige opretholdt, alene fordi man nu ønsker selv at udgøre Hans modbevis: ”Som man i Stats-Livet bliver sig selv vigtig ved at høre til Oppositionen, og vel tilsidst ønsker at der er en Regjering, for dog at have Noget at opponere imod; saaledes vil man tilsidst ikke afskaffe Gud – blot for at blive sig selv endnu vigtigere ved at være Oppositionen” (SKS 11, 227).

I skamløsheden fortvivler den enkelte over selve det, *at* han føler skam. Adam og Eva skammede sig ikke i Paradis, men denne tilstand kan den skamløse netop ikke komme tilbage til. Skammen er der så at sige altid allerede på forhånd. Den, der som deltageren i *Paradise Hotel* tilstræber skamløshed kommer altid for sent, hvilket så smukt og samtidig tragikomisk er illustreret ved, at haven er erstattet med et hotel. Man er her kun på besøg eller retræte, og selv da er det ikke muligt at nå tilbage til naturtilstanden før skammens fødsel. Deltagerne er ikke i stand til *ikke* at se sig selv gennem den Andens øjne, for de har allerede spist af den forbudte frugt. Og som Jack Katz pointerer i sin socialpsykologiske læsning af Genesis-myten, er den forbudte frugt ”the very process of selfconscious reflection” (Katz 1996: 549). Eller som Althusser formulerer det: Gud ’interpellerer’ (dvs. afbryder) Adam ved at artikulere et forbud, før Adam er i stand til at forstå forbuddet, og derved konstituerer Gud Adam som et refleksivt, skyldigt og skamfuldt subjekt (Althusser 1984: 51-57). Den der vil opnå skamløshedens uskyld kan derfor ikke undgå at fortvivle.

Paradisets landflygtige hotel er således både tragisk og komisk. Det komiske består i den uhyre modsigelse, at på trods af, at skammens grundform er følelsen af den Andens blik på én, så lyder opgaven: Handl skamløst mens millioner og atter millioner af mennesker ser på dig. Og det tragiske består i den smertelige modsigelse, at man stræber efter at opnå en skamløshedens uskyld på trods af, at ånden er vågnet og selvet sat som et forhold, der forholder sig til sig selv. Det første er muligt, om end komisk. Det andet er ikke,

derfor tragisk. Derfor må paradishotellets fordrede skamløshed nødvendigvis ende i og begynde med fortvivlelse.

Nu må vi naturligvis huske på, at *Paradise Hotel* på ingen måde fordrer et ubekymret og ureflekteret liv, men netop et konfliktfuldt liv. Det er en iscenesat kamp for overlevelse, hvor rivalisering og intriger er det, der holder seerne fast. Så snart der opstår alliancer baseret på gensidig tillid, sørger programcheferne for, at reglerne ændrer sig, så det sikre bånd opløses. *Paradise Hotel* er ingenlunde et naturprogram, og målet er ikke naturens åndløse ubekymret-hed.<sup>51</sup> Der ligger med andre ord åbenlyst noget andet og mere i tanken om det 'skamløse'.

Deltagerne er ikke drevet af et ønske om at være skamløse i betydningen uskyldige. De ønsker lige omvendt at være skamløse i betydningen skyldige. Det '-løse' i skamløs henviser ikke til en 'før-tilstand', men i afgørende forstand til en '-efter'; en post-skam eller en anti-skam. Fraværet af skam er ikke en *negatio*, men en *privatio*. "I *negatio* fastslår man fraværelsen af noget, der heller ikke forventes; i *privatio* fastslår man fraværelsen af noget, der burde have været til stede" (Sløk 1999: 18).<sup>52</sup> Post-paradisets skamløshed giver kun mening som fravær af en skam, vi som seere alle forventer burde være der. Og grunden til, at vi ser programmet er vores begær efter at se den blive overtrådt. I skammen skammer man sig over sig selv over for den Anden. Det intrikate består i, at *vi* som seere tilbydes pladsen som den Anden. Som *funktion* af det sociale indtager seeren en ufravigelig plads som den reelle manifestation af den Anden. Det, der retfærdiggør, at programmer som *Paradise Hotel* og *Big Brother* kaldes *reality*-programmer er ikke, at der *foran* kameraet optræder 'virkelige' mennesker, men at programmerne fastholder den store Anden (big Other) som en virkelig instans *bagved*.

---

<sup>51</sup> Man må dog samtidig overveje, om ikke Gud i den oprindelige fortælling om Paradisets Have er lige så intrigant som programcheferne bag *Paradise Hotel*? Er det, Gud ønsker, ikke netop også mere end blot et naturprogram, men begyndelsen på en historie, et narrativ, en handling, et plot? I Paradisets have var der ingen love, ingen normer. Adam var der bare, formet af jorden og ibløst livsånd. Og alligevel ændrer Gud med ét spillereglerne og indfører et tilsyneladende arbitrært forbud: Adam og Eva må ikke spise af træet til kundskab, ellers skal de visseligen dø! (Gen 2,17). Man må forvente at kundskabens træ og livets træ har været der hele tiden. De har i hvert fald været der siden vers 9. Men nu (i vers 17) indfører Gud pludselig et hysterisk, normativt forbud i et ellers 'værdineutralt rum'. Og dermed begynder historien.

<sup>52</sup> Se også SKS 4, 398, hvor Haufniensis skelner mellem "Aandsfraværelse" og "Aandløsheden".

Derfor vil jeg samtidig hævde, at alene det, at dette socialpsykologiske eksperiment har så stor tiltrækningskraft i dag, gør, at det kan bruges som tidsbillede på noget mere alment. Det egentlige skrækscenarie i dag er hverken Foucaults ansigtsløse, panoptiske øje, eller at overvågningen en dag bliver så total, at man som Winston i 1984 aldrig kan undslippe Big Brothers ansigt, der gennemsigtigt og skamløst betragter hver enkelt samfundsborger. Det sande skrækscenarie i dag er, at *ingen* betragter os.

Ifølge Madsen og Brinkmann gør der sig en bestemt tese gældende i *Paradise Hotel*: Tesen er, at det er muligt for deltagerne at gennemføre det, Madsen og Brinkmann kalder en "second transgression", altså en 'anden overgang' eller 'anden synd',<sup>53</sup> hvorefter mennesket atter tænkes at være både frit og uden angst, altså en slags generobring af Paradis (Madsen og Brinkmann 2012: 459, 466). Den der gennem de fysiske og psykiske selvafsløringer foran kameraet er i stand til at stå tilbage uden (i hvert fald) synlige tegn på fortrydelse eller anger, han har overvundet skammens infantile følelse og har trodsigt – men uden fortvivlelse – omsider frigjort sig selv som et selvrealiseret og autonomt individ. For seeren, den skjulte beskuer, som deltageren er sig bevidst om at skulle overbevise, er det interessante og afgørende derfor ikke at se *hvad* deltageren gør, men *om* han skammer sig, *når* han gør det. Lykkes skamløshedens anden bevægelse, har han – det er tesen – vundet sin entydige frihed.

Spørgsmålet er imidlertid, som Madsen og Brinkmann pointerer, om deltagerne derved har vundet en frihed, eller om de snarere har tabt den? (Madsen og Brinkmann 2012: 459). Spørgsmålet gentages i artiklens afsluttende diskussion med tilføjelsen om, hvorvidt deltagerne ikke derved har mistet friheden og dem selv "in a literal Kierkegaardian sense?" Spørgsmålet forbliver dog umiddelbart ubesvaret, eller spørgsmålet underforstås retorisk at besvare sig selv. Jeg vil dog mene, at der gives et dialektisk, kierkegaardsk svar, der direkte angår forholdet mellem friheden og det skamfulde. Men dette svar hører netop dialektisk til position B.

### **Mulighedens nødvendighed**

Ifølge Scheff er skam ikke i sig selv en negativ følelse eller noget destruktivt. Skam er en nødvendig, menneskelig kompetence, et socialpsykologisk kompas

---

<sup>53</sup> Det er tydeligt, at Madsen og Brinkmann ikke har taget højde for Haufniensis' udtryk "den anden første Synd" (SKS 4, 336). Det er nok mere sandsynligt, at Madsen og Brinkmann ganske enkelt med begrebet 'transgression' forstår en 'overgang', men dog en overgang, der som i myten kan ses som gældende på vegne af hele menneskeheden.



eller et gyroskop, der gør, at mennesket kan holde sig selv i vater og orientere sig i det sociale (Scheff 2003: 254). Men skammen kan også udvikle sig væk fra dette ækvilibrium i to modsatrettede bevægelser, der i sine yderligheder viser sig som radikal skamfuldhed, eller, som vi lige har set, radikal skamløshed. Begge kan siges at gå i retning af det patologiske.

Anti-Climacus gør sig en lignende betragtning om fortvivlelsen ved at placere synteseselvet i dets yderpositioner. Mennesket er som sagt en syntese af uendelighed og endelighed, af mulighed og nødvendighed, mv. Det er i yderpositionerne, at fortvivlelsens skikkelser viser sig. Når et menneske ikke tager den opgave på sig at forene begge momenter af selvet, men ensidigt vil realisere det ene moment, ender det i én af to typer fortvivlelse.

Den diagnose hos Anti-Climacus, der synes at tale mest direkte ind i vores tid, er den, han kalder ”Mulighedens Fortvivlelse”, som ”er at mangle Nødvendighed” (SKS 11, 151). I mulighedens fortvivlelse løber selvet nødvendigheden over ende i en sådan grad, at selvet løber fra sig selv. Selvet bliver en abstrakt mulighed, der spræller sig træt i mulighed. Mere og mere bliver det muligt, fordi intet bliver virkeligt. ”Til sidst er det som var Alt muligt, men just dette er, naar Afgrunden har slugt Selvet” (SKS 11, 151). Willig har beskrevet denne bevægelse som ”Selvrealiseringsoptioner”. Selvrealiseringsoptioner er ”muligheder for muligheder. Eller udtrykt mere præcist: Muligheder for at bevare sine muligheder” (Willig 2005: 18). Mens *muligheden* er kendetegnet ved at være omfattet en vis begrænsning, bygger *optionen* på illusionen om ikke at skulle vælge og fravælge. Med selvrealiseringsoptioner er der ikke tale om egentlig *realisering*, men snarere om en fortsat *reservation af alle muligheder*. Jeg kan supplere Willigs pointe med en annonce fra Nordea, der viser en velklædt herre i et tog, kiggende længelsfuldt, men tilfreds ud af vinduet til overskriften: ”Lykken er ikke nødvendigvis at have en fancy bil. Men at vide, at du kunne, hvis du ville”.<sup>54</sup> Det er den anti-climaciske diagnose i en nøddeskal. Det er ikke den Don Juanske realisering af mulighedernes uendelighed, men forførelsen Johannes’ intrikate nydelse i den blotte leg med forførelsens mulighed, der aldrig gøres til virkelighed:

”I Øieblikket viser Noget sig som Muligt, og saa viser der sig en ny Mulighed, til sidst følge disse Phantasmagorier saa hurtigt paa hinanden, at det er, som var Alt muligt, og det er just det sidste Øieblik, hvor Individet heelt og holdent er blevet selv et Luftsyn” (SKS 11, 152).

---

<sup>54</sup> Gratisavisen *24timer*, 16. november 2010, side 13.

Er det ikke netop dette, der er diagnosen af menneskets elendighed? Verden tilbyder os en uendelighed af værensformer. Mennesket vil realisere dem alle. Ulykken og skammen er ikke at *kunne* det. For at undgå denne skam, spræller vi os trætte i mulighedernes uendelighed og ender som utilstrækkelige selver på depressionens bred.

Man siger om et sådant menneske, at det mangler virkelighedssans, men som Anti-Climacus påpeger, er det egentlig ikke virkelighed, man i sådanne tilfælde mangler, men *nødvendighed*. For at noget kan blive virkeligt, må et menneske forene mulighed og nødvendighed. Det er med andre ord aldrig så enkelt, at det blot er en mangel på kraft, når selvet løber vild i muligheden. Det, der mangler, er derimod ”Kraft til at lyde, til at bøje sig under det Nødvendige i Ens Selv, hvad der maa kaldes Ens Grændse” (SKS 11, 152). Derfor er det aldrig blot et spørgsmål om at ’ville det nok’ for ’så er alt muligt’. Jo, alt er muligt, men alt er ikke muligt *at realisere*. Det er vores nødvendighed. Når man ser sig selv i mulighedens spejl, så ser man ikke *sig selv*, men blot ’et menneske’. Man ser noget alment, et potentiale, man ser *alle* mennesker. Derfor skal mulighedens spejl bruges med forsigtighed, for ”om dette Speil gjælder det i høieste Forstand, det er usandt” (SKS 11, 152). Mulighedens spejl fortæller kun en halv sandhed.

I den anden yderlighed kan et menneske lide af ”Nødvendighedens Fortvivlelse” som tilsvarende ”er at mangle Mulighed” (SKS 11, 153). Her er mennesket fanget i ren nødvendighed. Det er som kun at have konsonanter, når det også kræver mulighedens vokaler at kunne tale. Denne diagnose synes om muligt endnu mere direkte applicerbar på vor tids depressive selv: ”Naar en menneskelig Existents er bragt dertil, at den mangler Mulighed, er den fortvivlet, og er det i ethvert Øieblik, hvor den mangler Mulighed” (SKS 11, 152). Anti-Climacus bruger spidsborgeren og fatalisten som eksempler. Den første har ikke fantasi til at forstille sig, at livet kunne være anderledes, og lever livet hen i travl optagethed med at vælge. Den sidste har opgivet sin frihed og sit ansvar fuldstændig. For ham sker alt af nødvendighed. Han kan derfor lige så vel opgive alt som at gøre, hvad der passede ham. ”Fatalisten er fortvivlet, har tabt Gud og saaledes sit Selv; thi Den, der ikke har en Gud, har heller intet Selv. Men Fatalisten har ingen Gud, eller, hvad der er det Samme, hans Gud er Nødvendighed” (SKS 11, 155).

Men så sker der noget afgørende. Anti-Climacus leverer pludseligt noget så sjældent som en definition på Gud: ”Det Afgjørende er: for Gud er Alt mu-

ligt” (SKS 11, 153). Det er den anden del af den halve sandhed fra muligheds spejl. Når mennesket spejler sig selv i illusionen om, at alt er muligt, så er det fordi det er i færd med at skabe sig (selv). Helt i overensstemmelse med Feuerbachs berømte tese. Jeg vil imidlertid opholde mig lidt ved denne religionskritiske pointe, for jeg mener, at Anti-Climacus læser Feuerbachs tese med største alvor.<sup>55</sup> Jeg vil derfor foreslå hele tre udviklinger i menneskets åndshistorie: I den første udvikling, som vi finder i Første Mosebog, lærer vi, at mennesket er skabt *i Guds billede*. Hos Feuerbach lærer vi derimod, at det forholder sig omvendt: Gud er skabt *i menneskets billede*. Med Anti-Climacus vil jeg hævde, at vi meget præcist kan diagnosticere den tredje udvikling i menneskets historie: At mennesket har *skabt sig selv i Guds billede*. Nemlig i den betydning, som Anti-Climacus lægger i sin definition: ”Gud er det at Alt er muligt, eller at Alt er muligt, er Gud” (SKS 11, 156). Det er sådan vi ideelt ser mennesket i dag. Det er dette Jegideal, vi forsøger at opfylde. Og det er derfor vi ender som utilstrækkelige selver.

Men for Anti-Climacus er definitionen på Gud også og ikke mindst en definition på mennesket. Men negativt formuleret. Det vil være at tage Feuerbachs tese alvorligt. Gud er menneskets projektion af dets egne uopfyldte potentialer. Gud er supersuperlativ: Han er almægtig, alvidende, alfaderlig, algod. Gud er i radikal forstand det, mennesket *ikke* er. At ’Gud er det at alt er muligt’ betyder netop, at alt *ikke* er muligt for mennesket. Det er derfor aldrig ”blot en Mangel på Kraft”, når et selv fortvivlet løber vild i mulighed. Det er fordi mennesket netop ikke er Gud. Og det er ikke noget at skamme sig over.<sup>56</sup>

Man fristes nu til den konklusion, at hvad den depressive i dag derfor mangler, er Gud. Eller troen på Gud. Eller at det alene skulle være Anti-Climacus’ anliggende at bevise dette. Men her vil jeg igen foreslå et scheffinspireret, socialpsykologisk alternativ. Den depressive er den sindslidende, ”der kæmper, om man saa vil, afsindigt for Mulighed”, som Anti-Climacus skriver. ”Thi Mulighed er det ene Frelsende” (SKS 11, 154). Men hvem er det i praksis, der frelser? Er det guden selv, der stiger ned fra himlen i al sin magt

---

<sup>55</sup> Kierkegaard har et tvetydigt forhold til ’fritænkeren’ Feuerbach. Han beskriver ham som en ærlig og konsistent fortolker af den kristne tro, en formidabel kritiker af den moderne ortodoksi og en ufrivillig, men mulig nyttig allieret (Arbaugh 1980: 7-10).

<sup>56</sup> Anti-Climacus’ definition på Gud en tilskyndelse til læseren om det, vi kunne kalde *sindets besindelse*. Problemet er ikke, at religionen er fanget i et antropomorft gudsbillede, men at det sekulære samfund er fanget i et ’teopomorft’ menneskebillede.

og vælde, som den klassiske, ateistiske karikatur vil have, at den religiøse tænker? Nej, Anti-Climacus tegner et andet billede:

”Naar En besvimer, saa raaber man Vand, Eau de Cologne, Hoffmannsdraaber; men naar En vil fortvivle, saa hedder det: skaf Mulighed, skaf Mulighed, Mulighed er det eneste Frelsende; en Mulighed, saa aander den Fortvivlende igjen, han lever atter op; thi uden Mulighed kan et Menneske ligesom ikke faae Veiret” (SKS 11, 154).

Hvem skaffer den fortvivlede mulighed? Det gør den Anden. Det gør det andet, konkrete menneske ved at tilbyde sig selv som det perspektiv, der for den fortvivlede er borte. Det er helt konkret det, der sker i sjælesorgen, men også i den psykologiske praksis. Den fortvivlede er fanget i et sortsyn, hvor intet mere synes muligt. Præsten eller terapeuten tilbyder da den fortvivlede et andet perspektiv, ens eget, som er i stand til at se mulighed, hvor der ingen er for den fortvivlede. Den Anden stiller den fortvivlede i en lidt forskudt position, hvor det er som om, han bagved det store intet nu kan skimte en mulighed, som han ikke kunne se før. Uden den konkrete Anden er vi fortabte, når vi fortvivler. For det gør vi, altså fortvivler. Og det er der – det er det forløsende – heller ikke noget at skamme sig over.

Alligevel er netop skam en dominerende følelse hos den depressive, hvilket afslører, at den depressive er ramt på relationerne (Scheff 2001; 2009). I dets forhold til samfundet er båndet for stramt: Den generaliserede Anden anmasser sig med sine internaliserede, overvældende krav om autonomi og evne til at skabe mulighed for sig selv. Og båndet til signifikante andre er tilsvarende løst: Den depressive er isoleret både med skammen over ikke (som en anden Münchhausen) at kunne trække sig selv op ved håret og med skammen over, at han ikke har et andet menneske i sit liv, som kan hjælpe ham ud af fortvivlelsen. Som Ehrenberg skriver, minder depressionen os meget konkret om, at det at være sin egen herre ikke indebærer, at alt er muligt. Eftersom depressionen *stopper* os, er det interessante ved den, at den minder os om, at vi ikke forlader det menneskelige domæne. ”Hvis mennesket, som Freud fremstillede det, ’bliver neurotisk, fordi det ikke kan udholde den grad af afkald, som samfundet fordrer,’ bliver det deprimeret, fordi det bør udholde illusionen om, at alt er mulig for det” (Ehrenberg 2010: 377).<sup>57</sup>

Vi er i dag i den aparte situation, at muligheden er fordret i en sådan grad, at den er blevet vores nødvendighed. De to kategorier hos Anti-Climacus er i

---

<sup>57</sup> Ehrenberg citerer her Freud 1966.

vores tid smeltet umærkeligt sammen. Vi er blevet mulighedsfatalister. Eller vi forholder os til muligheden som ren nødvendighed. Kravet lyder, at vi skal være os selv, men det bliver den depressive aldrig, fordi han forbliver blot mulig. Det er netop idet han adlyder kravet om at holde alle muligheder åbne og reservere sit selv som en selvrealiseringsoption, at han ikke kan efterleve kravet om at blive sig selv. Det, den depressive mangler, er derfor ikke mulighed, men muligheden for *ikke* at skulle se sig selv som ren mulighed eller som uendelig potent. Når den depressive sidder ”uhjælpeligt fast i et ’ingenting er muligt’”, så er det fordi alt skal være det (Ehrenberg 2010: 36).

## B: SKAMFULDHEDENS FORTVIVELSE

I sin analyse af skam gør Riksen brug af en bestemt tabsmetafor, som han indirekte ophæver til samtidsdiagnose: Han taler om skamløsheden som et tab af ærefrygt, respekt og tolerance eller, kort sagt, et tab af skamfølelsen. Han tegner et billede af især en ungdom, men faktisk en hel menneskehed, der er i forfald, hvor selvisheden og perversiteten råder, hvor intet længere er helligt, hvor alt fra Hitlers dødsfabrikker til kulturradikalismens besværgelser er udtryk for samme skamløshed som ungdommens seksuelle udskejelser og tidlige aborter, som i øvrigt ”kan betyde at mange unge kvinder mister evnen til at føde barn og dermed tjene fornyelsen af livet” (Riksen 2001: 210). Men derved gør Riksen sig også skyldig i en håbløst udialektisk forståelse af skammen, hvor ærefrygt, kærlighed, fællesskab og humanisme (eller samlet set *skam*) kommer til at stå over for egoisme, forfald, individualisme og rendyrket fornuft (eller samlet set *skamløshed*). Målet for Riksen bliver derfor i realiteten en styrkelse af et mere skamfuldt Jegideal. Det bliver en ”humanitetsbærende opgave at opretholde *skammen som et væsentlig kulturelement*” (Riksen 2001: 209).

I *The Age of Melancholia* argumenterer Dr.med. Dan G. Blazer på lignende måde for, at depression kan forklares ud fra en række centrale tab, heriblandt tabet af helhed, tabet af mening og tabet af håb (Blazer 2005: 152-159). Som vi allerede har set, er det en yndet tese, at tidens lidelser er forårsaget af stigende individualisering og manglende stabilitet, men er det vitterligt normløshed og manglende fællesskaber, der kendetegner vores tid?

Jeg ønsker i det resterende ud fra Scheffs depressionstese at argumentere for, at skamfuldhed lige så meget som skamløshed kendetegner vores tid. Skamløshedens dialektiske modsætning er ikke skam, men skamfuldhed. Skam

er det almindelige, det er den primære selvfølelse, som i udgangspunktet hverken er sund eller patologisk. Skammen er midtpunktet på det kontinuum, der som sine yderpunkter har skamløshed og skamfuldhed.

### Uerkendt skam

Det afgørende bindeled mellem en darwinistisk funderet socialpsykologi og en kierkegaardsk socialpsykologi er som tidligere nævnt forholdet mellem skam og vilje. Vi skal derfor tilbage til spørgsmålet om gennemsigtighed, men her i betydningen *selvgennemsigtighed*. Ligesom den anti-climaciske læge har en særlig udviklet forestilling om sundhed, som gør ham i stand til at diagnosticere en uerkendt fortvivlelse hos 'omvendte hypokondere', der indbilder sig at være raske, på samme måde har Lewis en teori om *uerkendt skam* (Scheff 2003: 247; 2009: 39).<sup>58</sup>

Uerkendt skam findes i to udgaver: 1. *Utilsløret, udifferentieret skam*, og 2. *afledt skam*. I den utilslørede, udifferentierede skam oplever klienten følelsesmæssig smerte i en sådan grad, at han under terapi enten bremser eller helt stopper tale og tanker, eller omvendt bliver ophidset, vred og udagerende, men i begge tilfælde er han ikke i stand til at forbinde denne smerte med skam. Samtidig oplever klienten uønskede fysiske reaktioner. Det kan være rødme, sved, hjertebanken, hidsighed, mv. Skammen er her genkendelig for terapeuten, men ikke for klienten. Den afledte skam derimod er forbundet med svag eller meget kort smerte. Den opleves kun flygtigt som en følelse af fornærmelse, ofte efterfulgt af obsessiv og forhastet tanke og tale. Den enkelte forbigår her skammen ved at distrahere sig selv. Nogle gange vil klienten senere genkalde sig følelsen og oplevelsen for sit indre og gennemspille den gentagne gange i forskellige variationer i forsøg på at nå frem til, hvordan han kunne have handlet anderledes eller helt undgået den. Andre gange er følelsen så svag eller det lykkes klienten at aflede den så effektivt, at det faktisk er muligt at skjule skammen til en grad, der gør den så godt som usynlig (Scheff 1994: 48-51; 2009: 40; Skårderud 2001b: 40). Alt dette foregår selvfølgelig også uden for terapirummet i den helt hverdagslige omgang, vi har med hinanden.

På baggrund af sit omfattende empiriske arbejde med skammen når Lewis frem til en tese, der kan forklare den afledte skams skjulthed. Hun foretager en skelnen mellem emotioner (*emotions*) og følelser (*feelings*). Skammen forstår

---

<sup>58</sup> Jeg gennemgår her teorien i Scheffs udlægning, da det er Scheffs fokus på Lewis' arbejde, jeg går videre med.

hun her som en emotion, en kropslig *tilstand*; en tilstand der ikke nødvendigvis bliver følt. I den udifferentierede skam er der ingen tvivl om, at skammen er følt; den bliver blot mistolket. Men i den afledte skam sker det, at skammen vitterligt ikke er følt (Scheff 2009: 40-41). Helt parallelt med fortvivlelsen.

Som Scheff gør opmærksom på, skal der et trænet øje til at se den uerkendte skam. Derfor er det så meget desto mere nødvendigt med en skammens teori for at kunne hjælpe det andet menneske i en skammens terapi. Her er førstepersonsperspektivet ganske enkelt ikke tilstrækkeligt. Om end skam utvivlsomt er en følelse, der tilhører subjektet, så vil samtaler, der alene forholder sig til klientens eget vidnesbyrd og ikke til dennes adfærd, kropssprog, mimik og stemmeføring, være tilbøjelig til at overse den skam, der kan være på spil – ikke mindst fordi det i dag er forbundet med skam at sige, at man skammer sig (Scheff 2003: 256f.).

### **Følelsesfælder**

I Scheffs to depressionsartikler (2001; 2009) udfolder han centrale dele af Lewis' arbejde i forsøget på at analysere skammen som et centralt element i udviklingen af depression. Når skam optræder, men ikke anerkendes kan det føre til intensiverede reaktioner, som Lewis kalder *følelsesfælder*. I følelsesfælder skammer den enkelte sig over sine følelser på en sådan måde, at det fører til en anden følelse. Normalt varer en følelse kortvarigt, men i Lewis' udlægning opstår følelsesfælder i de tilfælde, hvor skammen sætter sig som en langvarig følelse i kombination med en anden følelse. En af de almindelige følelsesfælder er *skam-vrede-sekvenser*. Hvis et menneske er fanget i en skam-vrede-sekvens, vil det ofte opleve, at det reagerer med voldsomme og øjeblikkelige vredesudbrud i det tilfælde, at det føler sig fornærmet, og straks herefter skammer det sig over at være blevet vred. Sekvenser som disse kan ifølge Scheff danne et *feedback loop*, hvor skam-vrede-sekvensen sætter sig fast som en tilstand eller en endeløs nedadgående spiral (Scheff 2009: 42f.):

“When one is angry that one is ashamed, or ashamed that one is so angry, then one might be ashamed to be so upset over something so ‘trivial.’ Such anger and shame are rarely acknowledged and are difficult to detect and to dispel. Shame-rage spirals may be brief, lasting a matter of minutes, or they can last for hours, days, or a lifetime, as bitter hatred or resentment” (Scheff 1999: 161).

Scheff konkluderer, at feedback loopet kan være med til at vise, hvordan en lettere depression kan føre til isolation, som igen kan føre til yderlige depressi-

on og dermed forklare vejen ind i svær depression (Scheff 2001: 222). For mig at se, er følelsesfældernes spiralbevægelser en aldeles frugtbar og brugbar måde at beskrive det utilstrækkelige selvs bevægelse ned i depressionen. De tager den deprimeredes følelser for pålydende i stedet for at betragte dem som irrationelle eller forvrængede tankemønstre, og derved indfanger de til dels det afgørende samspil mellem handlen og liden i selvet. Hvad jeg savner i beskrivelserne er imidlertid en dybere forståelse for, hvorfor selvet ikke selv kan finde ud af spiralen igen. Jeg savner en forståelse for selvets vilje og ikke mindst modvilje mod at genetablere kommunikationen og tage imod det, som selvet godt ved atter vil sætte det fri. Her mener jeg Anti-Climacus (og parallelt Haufniensis) kan yde et afgørende bidrag til socialpsykologien.

### Skammens spiraler

I Anti-Climacus' diagnose af "Svaghedens Fortvivlelse" kommer tabsmetaforen til sin ret. Der er dog hverken tale om et tab af orden, tolerance eller mening, men et tab af *mod*. Hvad selvet taber i sin svaghed er først og fremmest – ligesom den depressive – livsmod. Men et tab af livsmod er ikke en pludselig overgang, men et gradvist forløb dybere og dybere ind i fortvivlelsen

Et menneske lever hen lykkeligt uvidende om at være fortvivlet, uvidende om at være et selv med en opgave. Hvad sker der? Noget indtræffer, hvorved selvet bliver opmærksomt på sig selv. Det bliver sig sin opgave bevidst, men fordunkler den gennem adspredelse, arbejde og travlhed (SKS 11, 163). Hvad sker der da? Noget nyt indtræffer. Noget udefrakommende *hænder* selvet. Det mister sit arbejde eller sin formue. Da fortvivler selvet. Det fortvivler "over noget Jordisk" (SKS 11, 165). Denne begyndende fortvivlelse er kendetegnet ved en svag bevidsthed eller erkendelse af, at man fortvivler, og derfor af en tilsvarende svag modvilje mod at erkende det. Derfor opstår nu to muligheder. Enten falder selvet tilbage i selvfordunklingen og kommer videre med sit liv gennem adspredelse og nye projekter, eller også fortvivler selvet dybere, det fortvivler "over det Jordiske" (SKS 11, 174). I det tilfælde totaliserer og uendeliggør selvet det konkrete tab til at være tabet af *alt*. Denne bevægelse er den egentlige fortvivlelse, som er selvets egen tilføjelse til det virkelige tab. Nu har selvet ikke blot tabt f.eks. sit arbejde, men sit perspektiv, sit mod på livet ved at tillægge tabet en altafgørende betydning. "Selvet forøger altsaa først det virkelige Tab uendeligt, og saa fortvivler det over det Jordiske *in toto*" (SKS 11, 175).



Der gives nu atter to muligheder. Enten mister selvet modet og forsøger igen at fordunkle sin erkendelse, men da bevidstheden nu er betydelig potenseret, kræver det langt større modvilje. Den anden mulighed er, at selvet genfinder modet til selvgennemsigtigt at se fortvivlelsen i øjnene. Det er afgørende at forstå, at Anti-Climacus ikke taler om et *valg*. Der er tale om vilje og der er tale om mod. Man *vælger* ikke at være modig. På samme måde som man ikke vælger at fortvivle. Fortvivlelse er noget der kommer over os. ”[N]aar Selvet fortvivler over denne sin Fortvivlelse, saa kommer denne nye Fortvivlelse fra Selvet, indirecte-directe fra Selvet, som Modtryk (Reaktion)” (SKS 11, 176). Fortvivlelse er i sit væsen re-aktion. Der er noget, der *hænder* selvet udefra, hvorved selvet *hænder sig selv*. Selvet er nu *i* fortvivlelse, og *i* fortvivlelse *lader fortvivlelsen sig ligesom sit selv* franarre af noget andet.

Dette kalder Anti-Climacus ”Fortvivlelse om det Evige eller over sig selv” (SKS 11, 175). For det er jo i grunden én selv, man i så fald fortvivler over. Man fortvivler ikke over tabet, men over sin svaghed. Det, man fortvivler over, er at man tillagde noget relativt så afgørende, ja ligefrem absolut betydning. Man fortvivler, ja man *skammer* sig over, at man var så svag. Man skammer sig over, at man tabte sig selv eller opgav sig selv ved at opgive sit mod og sit håb. Fortvivlelse er netop *desperatio*, opgivelsen af håb (Theunissen 2005: 45-48).

Erkendelsen af, at det var det, der skete, at selvet i svaghed *selv* fortvivlede og dermed mistede sig selv, kommer imidlertid altid retrospektivt (Theunissen 2005: 64). Fortvivlelsen var noget, der kom over én, ligesom erkendelsen af *at* det skete, er noget, der kommer bag på én: Det var selvet selv, der gjorde det, det var selvets egen *handling* at fortvivle, men derfra kan man ikke slutte, at det var selvets eget *valg* lige så lidt som det var selvets bevidstløse handling. Men spiralen er nu påbegyndt, og fordi selvet skammer sig over sin svaghed, vil det ikke længere stå ved sig selv. Anti-Climacus illustrerer dette med et billede på svaghedens fortvivlelse, som kan direkte sidestilles med en skam-skam-spiral uden at ordet skam på noget tidspunkt nævnes direkte:

”Som naar en Fader gjør en Søn arveløs, saaledes vil Selvet ikke vedkjende sig sig selv efterat have været saa svag. Det kan fortvivlet ikke glemme denne Svaghed, det hader paa en Maade sig selv, det vil ikke troende ydmyge sig under sin Svaghed for saaledes at gjenvinde sig selv, nei, det vil, saa at sige, fortvivlet Intet høre om sig selv, ikke vide af sig selv (...)” (SKS 11, 177).

Anti-Climacus går herefter direkte videre til at diagnosticere denne fortvivlelse som *indesluttethed*.

### Skammens tavshed og talens åbenhed

Hvis vi flytter os til det terapeutiske rum, så hævder Scheff, at skam-skam-spiraler kan være den direkte årsag til depression, hvis de ikke er blevet erkendt eller imødegået. Han gengiver, at et typisk træk i Lewis' terapisesioner er, at klienter oftere trækker sig tilbage i sig selv, når de kommer til erkendelse af hidtil uerkendt skam, end at de vender skammen til vrede mod terapeuten. Det er derfor afgørende, at terapeuten får øje på skammen, og her er problemet, som Scheff pointerer, at skam-skam-spiralen skjuler skammen og udsletter ethvert bevis for sin egen eksistens (Scheff 2009: 44). Men som vi har set, noterer Darwin, at et menneske i skam ufrivilligt skjuler sit ansigt, og netop deri afslører det sin skam – vel at mærke hvis terapeuten er opmærksom. En af skamfuldhedens skikkelser er, med andre ord, at den dialektisk viser sig ved at skjule sig. Skårderud har pointeret, at ligesom skammens synlige udtryk er skjulthed, så er skammens stemme tavshed. Og det er netop kombinationen af de to, der viser sig som altødelæggende for det terapeutiske rum, hvis det ikke opdages af terapeuten. Den 'dybe skam', som Skårderud beskriver, er grundlæggende antialogisk. Den er en tilbagetrækning, der udfordrer det helt grundlæggende: troen på dialog og selve det terapeutiske forhold som noget sundhedsfremmende (Skårderud 2001a: 1614). Hvis ikke terapeuten har øje for skamfuldhedens indesluttethed, opstår der en dobbelt fare: Helt oplagt forplumrer det terapeutens mulighed for at hjælpe, hvis han ikke har en psykologisk forståelse for skammens udtryk og dermed klientens modsvarende indre. Men endnu mere skadeligt er det, hvis terapeuten føler sig lukket ude og *selv* bliver ramt af skam over ikke at kunne få samtalen i gang. Hvis terapeuten ikke har forståelse for, hvad der sker *relationelt*, så lukker al dialog ned. Så magtfuld er den skamfulde fortvivlelse.

Flere steder hos Haufniensis finder man paralleller til skam-spiralen. Det mest markante er det ene sted i Kierkegaards værker, hvor han faktisk selv bruger ordet i den betydning, jeg her forsøger at fremlæse. "Dette er Begrebet af Blufærdighed (Schaam)", skriver Haufniensis, hvorefter han udfolder en egentlig skam-angst-spiral: "Derfor er Blufærdighedens Angest saa uhyre tveetydig", skriver han med henvisning til, at det gryende selv skammer sig over en viden, den endnu ikke har: "dog er der en Skamfuldhed, hvorover? over Intet.

Og dog kan Individet døe af Skam, og saaret Blufærdighed er den dybeste Smerte, fordi den er den uforklarligste af alle” (SKS 4, 372f.). Wurmser har senere udfoldet det som begrebet *skamangst*: en angst fremkaldt af en forestillet fare for en ydmygende blottelse og dermed selvforstærkende risiko for et pludseligt sammenbrud i den tillidsfulde relation (Wurmser 1981: 52f.). Her har vi den dybe forbindelse mellem skam, angst og kærlighed. Et menneske oplever den dybeste erfaring af skam ved at blotte sin kærlighed for et andet menneske for så at blive afvist. Det er den uendeligt ydmygende og ængstelige følelse af ikke at være *elsk værdig*, ikke at være værdig til den andens kærlighed: ”I have not been loved because I am at the core unlovable – and I never shall be loved” (Wurmser 1981: 93).

Hos Haufniensis finder man også en skam-angst-anger-spiral. Haufniensis beskriver, hvordan et menneske kan føle skyld over et bestemt fejltrin, som han ængstes for at gentage. Som modtræk forsøger han at ophæve skylden (skam-vrede-sekvens vendt indad) ved at angre sig baglæns tilbage i tiden. Som Haufniensis påpeger, er angeren *etisk nødvendig*. Hvis det skal give mening at tale om etik, må vi kunne angre det, vi har gjort. Men angeren er samtidig dobbelt problematisk: For det første efterlader den os med spørgsmålet om, hvem der afgør, hvornår man har angret *nok*? For det andet er der en risiko for, at angeren bliver selvkredsende. Ligesom man kan tage angeren for let, kan man også tage skylden så meget på sig og sin anger så alvorligt, at man brugte tiden *etisk forkert*. Den tid, man skulle være brugt på at hjælpe den, man har forbrudt sig mod, bruger man i stedet på at frelse sig selv gennem anger. Den energi, der skulle have været vendt udad, bliver vendt indad og bliver selvkredsende (SKS 4, 324ff.; cf. SKS 4, 188). Denne anger-spiral vil blive diagnosticeret i det følgende kapitel.

Lewis udfolder også et lignende om end indholdsmæssigt helt anderledes eksempel på en *skam-vrede-tilbagetrækning-sekvens*, hvor skam og vrede ’kortsletter sig ind i depression’. I eksemplet anklager en klient sig selv for at være for uengageret og distanceret under samleje: ”She had had a satisfactory orgasm, as had her husband, but she noticed that she was not totally absorbed in the experience and then reproached herself for having been detached enough to make this observation” (Lewis 1971: 457). Det viser sig i terapien, at manden tidligere samme dag (som han havde for vane) havde projiceret sin egen skyld over at være energiforladt over på kvinden og anklaget hende for ikke at være nærværende. Kvinden havde fuldstændig accepteret kritikken af hendes fejl,

men havde samtidig selv haft flygtige følelser af irritation og tanker om, hvordan hendes mand dog kunne være så distanceret, som om han slet ingen følelser havde for hende. Den skyld, som kvinden føler, er en tilsvarende skam-vrede-sekvens med vreden vendt tilbage på selvet. Den aften havde hun villigt gået med til samlejet. Kort efter bebrejdede hun sig selv for, at hun havde været for distanceret og for observerende.

Det er interessant her at se, at kvinden skammer sig over ikke at være lidenskabelig *nok*. Det bekræfter den climaciske diagnose og Lacans pointe, at ”det, som analysen får frem, er, at det i grunden er mere bekvemt at være underkastet forbuddet end at risikere kastrationen” (Ehrenberg 2010: 353). Kvinden vil hellere bevare lysten og dermed skylden og alt, hvad den indebærer af splittelse og psykisk smerte, end slet ikke at have lyst. Kvinden skammer sig ikke over at have for meget lyst, men over at have for lidt. Kvinden kan ikke leve op til idealet om at være fuldstændig opslugt af begær.<sup>59</sup>

Men det afgørende at få frem er, at hvis ikke kvinden ser sin skam i øjnene, så risikerer hun, at skamfuldhedens tavshed overmander hende og efterlader hende afmægtigt angrende i hendes egen følelsesfælde. Skam-sekvenser lukker samtaler ned og selvet inde i sig selv. Eller som Haufniensis formulerer det: ”Det Dæmoniske slutter sig ikke inde med Noget, men slutter sig selv inde, og deri ligger det Dybsindige i Tilværelsen, at Ufriheden netop gør sig selv til en Fange” (SKS 4, 425).

Med det sidste citat har jeg bevæget mig ind i ”Angesten for det Gode”, som er Haufniensis’ parallel til ”Svaghedens Fortvivlelse” hos Anti-Climacus. Det giver derfor god mening at bruge de to side om side. Det gode, ifølge Haufniensis, er friheden. Det gode er det, man godt ved, vil sætte én fri, men som man i indesluttetheden ikke under sig selv. Ifølge Lewis og Scheff er kvinden i eksemplet fanget i en skam-vrede-spiral med vreden vendt ud mod manden (fortørnelse), som siden udvikler sig til en skam-vrede-spiral vendt indad (skyld). Hun er fanget i en vrede, som burde være kommet til udtryk. I stedet har hun lukket sig selv inde i sig selv og vil ikke tale med manden om problemet, fordi hun dybest set ikke vil stå ved sig selv som den, der ikke havde lyst nok.

---

<sup>59</sup> Lewis fastholder i øvrigt, at skam ligesom skyld er en overjægs-funktion (Lewis 1971: 82), hvilket stemmer overens med Žižeks pointe om det obskøne overjæg, hvis stemme i dag taler til skammens utilstrækkelighed frem for skyldens overtrædelse.

Med Anti-Climacus kunne man også læse begrebet fortvivlelse ind i situationen og derved tilføje et nyt lag til eksemplet. I sin indesluttethed *vil* kvinden slet ikke forløses, men forarges på den mulighed, at hun overhovedet *kan* forløses. Fordi hun dybest set skammer sig over sig selv, under hun ikke sig selv forløsningen, men *misunder* sig selv:

”Thi hvad er Forargelse? Forargelse er ulykkelig Beundring. Den er derfor i Slægt med Misundelse, men den er en Misundelse, som vender sig mod En selv, i endnu strengere Forstand, værst mod sig selv. Det naturlige Menneskes Snæverhjørtethed kan ikke unde sig selv det Overordentlige, som Gud har tiltænkt ham; saa forarges han” (SKS 11, 199).

I angsten for det gode er viljen kortsluttet og al kommunikation lukket ned. Man vil ikke ud med sproget – man vil ikke tage imod ordet. Det gode er muligheden for atter at slippe fri af den ulykkelige situation, man befinder sig i. Men det er samtidig denne mulighed, man fortvivler om. Kvinden fortvivler ikke alene *over* situationen men ”*om* Det, der, rigtigt forstaaet, løser En ud af Fortvivlelsen: om det Evige, om sin Frelse, om egen Kraft o. s. v.” (SKS 11, 175). Det vil sige, at man end ikke orker at overveje muligheden af forløsningen, fordi det i første omgang indebærer, at man må erkende sin egen selvfordunkling, sit eget selvbedrag, at man selv ligger inde med den kraft, der skal til for at tage det første skridt ud af følelsesfælden, at det ikke blot er den andens skyld. Det kræver, at man både afvæbner sin stolthed og overkommer sin skam. Dernæst består det uoverskuelige i, at man skal få stillet sig selv i en position, hvor man faktisk kan tage imod det gode, forløsningen, som noget, der bliver *givet*. I skammen ser man netop sig selv som den, der ikke blot har gjort det forkerte, men som den, der *er* forkert. Hvem skulle dog ville tilgive den, der grundlæggende *er* utilgivelig? Det er netop det forargelige. I angsten for det gode holder man sig krampagtigt fast til retfærdigheden, og at man skulle kunne blive tilgivet for den fejl, man er, forekommer den skamfulde at være det uretfærdigste af alt.

I skamfuldhedens fortvivlelse mister et menneske sig selv i den forstand, at det mister selvet som samtale. Selvet er kun sig selv for så vidt som det forholder sig til sig selv og den Anden gennem vedvarende kommunikation. Skamfuldhedens såvel som indesluttethedens fremmeste kende er derimod tavshed. Tavsheden lukker sig inde med den ufrihed, som den skamfulde har fordybet sig i og forbundet sig med. Skal den skamfulde derfor ytre sig, må det med Haufniensis’ ord ske mod dets vilje: ”Friheden er bestandig communique-

rende (selv om man vil tage et Hensyn til den religiøse Betydning i Ordet, gjør det ingen Skade), Ufriheden bliver mere og mere indesluttet, og vil ikke Communicationen" (SKS 4, 425). Vil man i sandhed hjælpe et andet menneske ud af skamfuldheden, må man derfor se det andet menneske som mere end det, som skammen skjuler: "Naar Friheden nu berører Indesluttetheden, da bliver den angest. Man har i daglig Tale et Udtryk, der er yderst betegnende. Man siger om Een: han vil ikke rykke ud med Sproget. Det Indesluttede er netop det Stumme; Sproget, Ordet er netop det Frelsende" (SKS 4, 425f.).

### **(U)viljen til forløsning**

Problemet er ikke, at den menneskelige vilje er ond, men at den er svag. I idealiteten burde mennesket kunne frelse sig selv. Eller det burde kunne sætte sin vilje igennem og klare sig uden hverken Gud eller hver Anden. "Elsk Jer selv af nåde", skriver Nietzsche, "Så har I slet ikke mere brug for Jeres Gud, og hele dramaet om syndefald og forløsning spiller sig, i jer selv, til ende".<sup>60</sup> Det, som det moderne menneske fortvivlet skammer sig over, er, at det ikke formår dette. At det ikke formår at elske sig selv, men stadig er så dybt afhængig af det andet menneskes kærlighed, at det i angsten for *ikke* at blive elsket ender i den dybeste fortvivlelse (*desperatio*), hvor det har mistet håbet og sig selv.

Det er her, det viser sig, at *skamløshedens fortvivlelse* egentlig er en form af *skamfuldhedens fortvivlelse*. A-positionens ubesvarede spørgsmål lød, om det skamløse menneske på paradiset hotel havde vundet sin frihed eller snarere mistet friheden og sig selv 'i kierkegaardsk forstand'. Det kierkegaardske svar på det retoriske spørgsmål leveres af Haufniensis, der fremhæver, at der er en vis sandhed i "den carpokratianske Anskuelse gennem Synd at naae Fuldkommenhed" (SKS 4, 406). Karpokrates var en gnostiker fra det 2. århundrede, der lærte, at for at blive fuldkomment må et menneske have prøvet alt, også alle laster, og på den måde, netop ved at *gennemleve* enhver synd, kan mennesket overvinde og frigøre sig fra den (SKS K4, 406). Haufniensis konstaterer tørt, at sandheden i den carpokratianske anskuelse alene skal findes i afgørelsens øjeblik for den, der vil være "guddommelig Aktor" for sig selv, men at det "derimod er det en Blasphemie at mene, at det skal realiseres *in concreto*" (SKS 4, 406).

---

<sup>60</sup> Egen oversættelse fra *Morgenrøde*, §79. (Nietzsche 1956: 1066).

Det er en blasfemi, ikke fordi Haufniensis hellere så mennesket indesluttet i skamfuldhedens spiraler, eller fordi han ønsker at fastholde forløsningens drama og afvente den almægtige Guds frelsende indgriben. Det er blasfemisk, fordi Gud allerede *har* givet mennesket det forløsende ord, fordi mennesket allerede *er* tilgivet, fordi Gud én gang for alle *har* gennemlevet det fuldkomne offer, netop for at mennesket *ikke* skulle gentage offeret som kompensation for sin egen utilstrækkelighed.

Med mere profane ord kan vi sige, at det skamløse (blasfemiske) ligger i, at vi vil klare os selv uden det andet menneske. Det skamløse ligger i, at vi i stolthed ikke vil vedstå os vores utilstrækkelighed. Men deri ligger det dialektisk finurlige i skammen, at den på én gang skjuler og afslører den sandhed om det menneskelige selv, at det ganske rigtigt *er* utilstrækkeligt. Ikke fordi dets vilje er ond, men fordi den er svag. Mennesket fejler, og det gør det bemærkelsesværdigt nok gang på gang uden tilsyneladende at tage ved lære eller evolutionært at udvikle sig væk fra denne svaghed. Men tilgivelsen er der så at sige på forhånd. I det sikre bånd er tilgivelsen der altid på forhånd, og den venter kun på, at den skamfulde opgiver sin stolte vilje til at *ville selv*. Det sikre bånd hviler i en tillid og en kærlighed, som ikke tænker i retfærdighed, men som altid lader det forløsende ord falde i selv samme øjeblik, som den skamfulde tør blotte sig og bryde tavsheden.

Tilbage er der kun et sidste perspektiv, som er nødvendigt at få med. Problemet er nemlig ikke, at den menneskelige vilje er ond, men at den er svag – fordi den er tvedelt (*Verzweiflung*). Når vi derfor i den bedste hensigt forsøger at hjælpe den depressive ud af skammen, så er der en væsentlig grund til, at den hjulpnes gryende erkendelse af skam samtidig er det, der tilsyneladende paradoksalt lukker samtalen ned igen. ”Han har nemlig to Villier, en underordnet, afmægtig, der vil Aabenbarelsen, og en stærkere, der vil Indesluttetheden” (SKS 4, 430).

Det man ofte savner i Anti-Climacus’ fortvivlelsesanalyse er nødvendigheden af det konkrete andets menneskes forsøg på at hjælpe den fortvivlede. Det skal vitterligt læses frem, hvilket jeg har forsøgt at gøre ved hjælp af socialpsykologien. Men hvad socialpsykologien til gengæld savner, er en dybere forståelse af det intrikate samspil mellem vilje og erkendelse, som understreger, at den hjælpendes indbydelse til at genoprette kommunikationen altid er en direkte trussel mod det fortvivlede selv. Enhver åbenbarelse overfor et andet menneske er ikke blot en pinlig selvudlevering, men en pinefuld selverkendel-

se. Genoprettelse af kommunikationen med det andet menneske betyder genoprettelse af kommunikationen med sig selv, og dermed et opgør med den del af sig selv, som man for alt i verden ikke vil være. Hvad der derfor mere end noget er brug for, er en forståelse for det uhyre menneskelige i at fortvivle.

Den anti-climaciske indsigt i viljens væsen er denne: Et menneske kan tabe sig selv *uden at ville det*, men det kan ikke *med sin vilje* slippe af med sig selv (jf. Theunissen 1981: 406). Det er denne dobbelthed, der kendetegner den depressive. Den depressive er den, der har *tabt sig selv uden at ville det*; han har mistet sig selv stykke for stykke til skamfuldhedens fortvivelse. Men i den depressive tilstand, som han nu befinder sig i, kan han ikke slippe af med sig selv. Og det er netop hans elendighed. At han ikke kan slippe af med det selv, han skammer sig over at være. Her har vi et genuint kierkegaardsk supplement til forståelsen af depression i dag. Vi siger om den depressive, at han ikke mere *er sig selv*, og at det er det forfærdelige. Men set fra den depressives eget synspunkt, det subjektive, så er den virkelige fortvivelse, det end forfærdeligere, at han med sin vilje ikke kan *slippe af med sig selv*, men netop må *lide af sig selv*.



### KAPITEL III<sup>61</sup>

## DET DIAGNOSTICEREDE SELV - DIAGNOSEN IFØLGE VIGILIUS HAUFNIENSIS

### PSEUDONYMET VIGILIUS HAUFNIENSIS

Gør man sig forhåbninger om at fremføre en gennemgribende kritik af diagnosesamfundet uden at forfalde til et for-eller-imod, eller et kierkegaardsk enten-eller, så bør man lade sig læse af Vigilius Haufniensis. Af flere grunde.

For det første: Haufniensis udtrykker det mest radikale opgør med en forklaringsmodel for den menneskelige eksistens. Man må som Sokrates skelne mellem, hvad man forstår, og hvad man ikke forstår. Man kan meget vel have *forklaret* sig selv, men det betyder ikke nødvendigvis, at man har *forstået* sig selv, ofte tværtimod. Derfor skriver Haufniensis da også i et tidligt udkast til forordet, at han ”I Mangel af den uhyre Opgave at forstaae alle Mennesker har han valgt, hvad man vel maaskee vil kalde borneret og taabeligt, at forstaae sig selv” (SKS 4, 501).<sup>62</sup> Det synes samtidig at være den opgave, der implicit stilles til læseren. Haufniensis’ bog er nemlig bemærkelsesværdig i den forstand, at den vender forholdet mellem værk og læser på hovedet. Man er som læser ikke ganske enkelt den, der stiller spørgsmål; man er også den, der bliver sat spørgsmål ved – og det er derfor, jeg med fuldt overlæg hævder, at man bør *lade* sig læse af Haufniensis. Når man spørger ligefremt og forventer et let svar, så opdager man, at man har *spurgt for let*. Det samme gør sig i dag gældende for vores forventninger til de svar, diagnoserne kan give os.

For det andet: Mens Climacus’ fokus var på samfundet og Anti-Climacus’ var på selvet, så sætter Haufniensis’ med *Begrebet Angest* fokus på sindet. På trods af titlen synes bogen dog især at behandle *fænomenet angst*. Hvor begrebet lader sig begribe, kan fænomenet netop ikke begribes, men kun beskrives for så vidt som det viser sig for en iagttager. Vigilius Haufniensis er netop en sådan iagttager, den ’årvågne københavner’, der ikke ejer *evighedens synsvinkel*, men i stedet, ikke ulig Søren Kierkegaard selv, vander rundt i de københavnske

---

<sup>61</sup> Dette kapitels læsning af Vigilius Haufniensis’ *Begrebet Angest* bygger især på Arne Grøns undervisning i seminaret *Kierkegaard: Subjectivity and Selfhood* (om Begrebet Angest), efteråret 2015.

<sup>62</sup> Det tidlige forord er retteligen forfattet under pseudonymet Nicolaus Notabene.

gader og aflurer menneskene deres sindstilstande. Når angsten viser sig, viser det sig ligeledes, at angsten såvel som den frihed, den er forviklet med, altid har en forhistorie. I begyndelsen var angsten ikke nogen sygdom eller lidelse, men da den først blev opdaget som lidelse, viste det sig, at angsten i grunden altid havde været der. Stilistisk set er det også derfor, Haufniensis ikke præsenterer sig i bogens begyndelse, men først senere abrupt må afbryde bogen for at få plads til sig selv. Dermed får han vist, at vi alle bliver født ind i en historie, vi ikke selv er herre over. I angsten opdager vi os selv retrospektivt, og da er problemet om vi overhovedet fik rigtigt begyndt.

For det tredje: Haufniensis når kun at udgive én bog i sit kierkegaardske liv. Titlen er lige så kort som undertitlen er lang. *En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*. Sammen med *Sygdommen til Døden* er *Begrebet Angest* et psykologisk hovedværk. Dets bemærkelsesværdige sammenstilling af psykologi og dogmatik er så original, at man gang på gang – ikke ulig *Romberbrevet* – må vende tilbage til det som et grundskrift for menneskets psykologi såvel som for kristendommens teologi. Haufniensis' reformulering af arvesyndslæren og forholdet mellem individ og slægt er så afgørende, at det kan – og vil – blive brugt til et generalopgør mod vor tids forhold til diagnosesystemet.

## FORELØBIG DIAGNOSE

Den haufniensiske diagnose har som sit grundspørgsmål, om angst er et vilkår eller en sygdom. Det synes oplagt, at man med *Begrebet Angest* i hånden kan hævde at have beviset for, hvad antipsykiatrien og den eksistentielle psykologi i årevis har sagt: At angst er et vilkår ved menneskelivet og ikke en sygdom. Læser man Haufniensis' bog gennem dette skema, synes det da også at være både det både bærende og besnærende argument: Angsten er betingelsen for, at man opdager sin frihed, og friheden er en betingelse for, at man overhovedet bliver et egentligt menneske. Punktum. ”Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden” som det paradigmatisk hedder. I modsætning hertil er angst i dag blevet gjort til en diagnose. Vi finder den rubriceret under F40-42 i ICD-10 og i spektret 300-309 i DSM-5. Ifølge diagnosemanualerne er der hverken frihed eller virkelighed at hente i angsten. Den er lige omvendt en kognitiv *forvrængning* af virkeligheden. Angsten er ikke et vilkår ved det at være menneske, men en sygdom, vi skal helbredes fra.

Den haufniensiske diagnose har til opgave at nedbryde denne simplificering af debatten ved ikke desto mindre at fastholde den falske modstilling. Derfor inddeles ikke blot en del af dette kapitel i en A- og en B-position, men hele kapitlet. Målet er at føre kategorierne *vilkår* og *sygdom* til deres yderpunkter for dermed at afsløre inkonsistensen i de forklaringsmodeller, hvormed vi forsøger at forstå de lidelser, vi i dag diagnosticerer. I tilfældet Haufniensis er der i særdeleshed ikke tale om et enten-eller, men om et både-og. Derfor vover jeg også at foreslå, at man kan bruge Kierkegaard (særligt under pseudonymerne Anti-Climacus og Haufniensis) som diagnostiker i ordets oprindelige betydning. Altså en art læge, der forsøger at udrede angsten afkroge og fortvivlelsens forgreninger for derved at vise, hvornår de udvikler sig i patologiske retninger. Denne diagnoses centrale anliggende bliver da at vise, hvad de psykiatriske kategorier *overser* ved at betragte de samme fænomener ud fra Haufniensis' egne kategorier.

Perspektivet forskyder sig hermed i første omgang eksplicit fra depression til angst. Hvor den anti-climaciske diagnose så fortvivlelsen som den underliggende motor i depressionens følelsesfælder, går vi i den haufniensiske diagnose så at sige et skridt bagud eller dybere ned i den menneskelige eksistens for at forstå forholdet mellem frihed og diagnoser mere generelt. Det haufniensiske standpunkt er ikke et for eller et mod diagnoser. Det er en undersøgelse af, hvad det betyder *for os*, at vi i dag står i en position, hvor diagnosen *tilbyder sig som en mulighed for selvet*, i den forstand at vi kan vælge at se os selv igennem diagnosemanualens 'øjne'. Denne perspektivforskydning åbner for centrale spørgsmål om, hvad vi som mennesker vinder derved, og hvad vi risikerer at tabe?

Slutteligt er den haufniensiske diagnose et forsøg på at tilbyde et andet sprog til at forstå psykiske lidelser end det medicinske. Dette sprog er eksistentielt for så vidt som det ikke så meget sætter kritisk spørgsmålstejn ved diagnosens gyldighed som ved læseren selv, altså ved den (potentielt) syges *forhold* til diagnosen. Sproget er samtidig eksplicit teologisk, idet den haufniensiske diagnose tager ordet *synd* alvorligt og udfolder sin kritik af diagnosesamfundet parallelt med Haufniensis' religionskritiske opgør med arvesyndslæren.

Og så alligevel et sidste, afgørende NB i frygt for at blive misforstået: Angst er *også* en gennemgribende forfærdelig lidelse, en altødelæggende kraft, der æder sjæle op og river familier fra hinanden. Angstens lidelse er indiskutabel, og enhver diskussion af diagnosens *funktion* må derfor aldrig forfalde til at

gøre denne lidelse til kitsch. Jeg understreger derfor, at den haufniensiske diagnose i sig selv er radikal og aldrig bør stå alene.

## A: ANGST ER ET VILKÅR

### AT LÆRE AT ÆNGSTES<sup>63</sup>

#### Mennesket er frihed

”De første kristne filosoffer var de første til at filosofere over friheden, sagtes fordi de som kristne følte sig som syndere, og man har ikke nogen logisk grund til at føle sig som synder, hvis man ikke føler sig som fri” (Sørensen 1964: 13). Sådan formulerer Villy Sørensen det, der for os i dag forekommer næsten kontraintuitivt. Men logikken er grundlæggende haufniensisk. Hvis vi synder, blot fordi Adam syndede, så består vores synd jo alene i at have en ’uheldig arv’ eller ’et mindre gunstigt miljø’, som vi ikke kan have ansvaret for, og så er det ikke synd. Synd forudsætter frihed, og frihed vil sige, at det enkelte menneske har den inderste årsag for sine handlinger i sig selv. Hvis man derimod begynder at forklare det enkelte menneskes synd ud fra hans tilfældige, psykologiske forudsætninger, har man kun forklaret, at han ikke kunne handle anderledes. At syndefaldet ikke indtræder med *nødvendighed* ligger således allerede i begrebet synd, og at det ikke indtræder som en *tilfældighed* i ét menneskes liv og ikke i et andet ligger i begrebet arvesynd (Sørensen 1964: 14f.).

Det er samtidig det, der er det gennemgribende frustrerende ved at læse Haufniensis’ hudflettende diagnose af mennesket modvilje overfor friheden: At man selv kommer til den erkendelse, at den afgørende grund til, at jeg er ufri, er at jeg med min egen frie handling ikke har opnået andet end at miste min oprindelige frihed. I sit radikale opgør med arvesyndslæren har Haufniensis fjernet den kristne trøst, der siden Augustin har ligget i dennes berømte formulering: ’Fordi mennesket (i paradiset) ikke ville, hvad det kunne, kunne det siden ikke mere, hvad det ville’. Vi var så at sige lovligt undskyldt. Vores synd var kun *arvesynd*. Og netop fordi vi kun har taget synden i arv, er den ikke vores synd, men vores *skæbne*. At vi i dag ikke kan, hvad vi vil, forklarer vi

---

<sup>63</sup> Store dele af dette afsnit bygger på Arne Grøns undervisning i SKC-seminaret *Kierkegaard: Subjectivity and Selfhood*, efteråret 2015 samt Brian Söderquists undervisning i *The Making of the Modern Self*, efteråret 2012.

med, at Adam, det første menneske, ikke ville, hvad han var ene om at kunne, nemlig undlade at synde. For så vidt var Adam også en større synder. Haufniensis derimod synes at insistere på at gøre os til lige så store syndere. Ikke for på den måde at fordømme eller moralisere – synd er slet ikke et moralsk begreb, men et dogmatisk, og et dogmatisk begreb forudsætter tro – men for derved at vinde os vores frihed tilbage (Sørensen 1964: 13-15).

Syndefaldet er det negative udtryk for, at mennesket er frit. Her har vi en slags definition. På både mennesket og synden. Og den er måske særdeles afklarende for at forstå vores situation i dag. Synd forstået som et misforhold er i dag – i dagligdagsbrug – næsten udelukkende reserveret til vores forhold til mad og vores forhold til os selv. Vi kan sige om os selv, at vi synder ved at spise noget usundt, for eksempel chokolade. Eller med omvendt fortegn – hvilket bliver mere og mere almindeligt – at vi synder ved ikke at spise sundt nok, eksempelvis fuldkorn nok eller økologisk nok. Som skuespilleren Andreas Bo har bekendt til *Magasinet Sundhed* ”Jeg vil gerne sige undskyld til min krop for alt, hvad jeg har budt den gennem årene”. Herefter oplister han et lastekatalog over sin dovenskab, nydelsessyge og fråseri inden han afslutter med den derigennem erhvervede selvindsigt: ”Hvis du sjusker med din krop, kommer der altid en regning” (Holbek og Hjarnøe 2014: 9-12).

Heroverfor hævder Haufniensis, at synden er det, at vi i frihed handler på en sådan måde, at vi mister vores frihed. Eksemplet med Andreas Bo kan i den sammenhæng forekomme komisk og ubetydelig. Ikke desto mindre beskriver han det som et tab af livslyst og udtrykker en pinefuld, retrospektiv forundring over, at ”han selv lod det ske”. Betragter vi pointen inden for kierkegaardforskningen, har Grøn i flere sammenhænge oversat synden til det, at man fejler så grundlæggende, at noget bliver ødelagt. Og at dette noget hæfter ved én på en sådan måde, at man ikke kan slippe fri af det igen: ”Forudsætningen for at tale om synd er, at vi *selv mærkes af det, vi gør*. Synd må betyde, at vi selv fejler, *og* at vi gør det så afgørende – i et uendeligt perspektiv, vi ikke selv behersker – at vi *selv bestemmes* ved det (Grøn 2011b: 81; 2010a: 103). Synd er hverken et psykologisk forklarende eller et moralsk fordømmende begreb. Det angiver en handling, hvor man bliver *mærket* af noget, så man bliver en anden end man var, før der foregik denne forandring med én. Man bliver

mærket på en sådan måde, at man ikke kan komme bag om denne hændelse igen, fordi man selv er blevet *væsentlig* forandret af den (Grøn 1993: 39, 64).<sup>64</sup>

I dag vil de færeste mennesker sige, at de oplever et egentlig syndefald i deres eget liv. Og dog oplever de fleste det, som Haufniensis anså som den psykologiske følge af syndefaldet, nemlig splittelsen i selvet. Den absurde oplevelse af at være fremmed for sig selv. Den urolige følelse at have en indbygget fejl, som forhindrer én i at være sig selv. Og opfattes det ikke som ens egen fejl, så opfattes det til gengæld som ens ulykkelige skæbne, at man ikke kommer til sin ret. Man vil hævde, at *noget* stiller sig i vejen for én. Men Haufniensis hævder, at netop *intet* stiller sig i vejen. Det er Haufniensis' egentlige forkyndelse: Ikke at Gud har frelst dig, men at *intet* stiller sig i vejen for, at du kan være dig selv, være fri – ud over dig selv.

Her foretager Haufniensis den distinktion, at det alene er dette, der adskiller kristenheden fra hedenskabet: Forestillingen om synd. I hedenskabet forstår man ikke, at man er fri. Man hævder, at noget stiller sig i vejen for ens frihed. Man undskylder sig med, at man er et offer for miljøets tilfældighed og arvets nødvendighed. Og at hvis disse blot blev ryddet af vejen, så var man atter et helt væsen, et frit menneske og et sundt individ. Men er denne distinktion ikke samtidig den haufniensiske diagnose af diagnosesamfundet? At vi i dag ikke vil være frie, men i stedet finder beroligelse ved at undskylde selvets tilstand som skæbne. Nøgleformuleringen bliver her: Hvis det ikke var for diagnosen *i* mig, som handler *for* mig, så var jeg fri til at *være* mig.

Haufniensis er i forhold til frihed den mest ubarmhjertige og radikale stemme blandt pseudonymerne. Han affejer konsekvent alle menneskelige undskyldninger og ønsketænkning. Hver gang vi flytter kausalforklaringen uden for vores rækkevidde, hver gang vi gør en magt, vi ikke selv har magt over, til årsagen for vores egen lidelse, så kommer Haufniensis med sin anklage: Den egentlige grund ligger i os selv. Det er fordi vi selv *vil* – og fordi vi ikke vil *kendes ved* os selv. Det er ikke fordi, vi ikke *er* frie, men fordi vi ikke *vil*. Denne pointe kræver en skærpelse: Frihed vil ikke sige, at man kan gøre, lige hvad man vil på trods af indre psykologiske betingelser og ydre samfundsmæssige begrænsninger (det ville netop ikke være frihed men *trods*), men at man har frihed til at *fortolke* disse faktorer som selvviljet eller selvforskyldt.

---

<sup>64</sup> Igen understreges pointen fra både den climaciske og anti-climaciske diagnose: Vi er ikke selvbestemmende. Vi har ikke magt til at bestemme os selv men bliver omvendt bestemt af de afgørende erfaringer, som er resultatet af den måde, hvorpå vi forholder os til vore egne handlinger – uafhængigt af, om vi så mener selv at være herre over disse handlinger.

Frihed er frihed til at forholde sig til enhver betinget instans med sig selv som betingende fortolkningsnøgle. Det er et spørgsmål om, hvorvidt man fortolker – i dette tilfælde – diagnosen genstand, som noget naturnødvendigt (hvilket er hedenskabets men altså også lægevidenskabens position, da frihed ikke kan videnskabeligt iagttages), eller om man fortolker den som noget selvforskyldt. Den første fortolkning er *immanent*: Den ser mennesket udefra, som et objekt, og opfatter diagnosen som en tilstand betinget af den forudgående. Den anden fortolkning er *transcendent*: Den ser mennesket indefra, gennem subjektets oplevelse, og forudsætter at naturens kausallove ikke gælder mennesket, men at de afgørende beslutninger i stedet har karakter af psykologisk set uforklarlige spring fra én tilstand til en anden. Fra uskyld til skyld, fra sundhed til sygdom (Sørensen 1964: 15-23).

### Uskyldighed og angsten i grunden

I bemærkelsesværdig kontrast til Anti-Climacus' standpunkt, at "Synd er Uvidenhed" (SKS 11, 201) i betydningen *villet* uvidenhed, slår Haufniensis tre paragraffer i træk fast, at "Uskyldigheden er Uvidenhed" (SKS 4, 343, 344 og 347). Udgangspunktet er åbenlyst et andet. I Anti-Climacus' tekst er mennesket allerede blevet et selv. Selvet *er* allerede sat. Mennesket *har* vundet selvbevidsthed og kan ikke komme bag om denne bevidsthed. Enhver modvilje mod at være sig selv og enhver uvidenhed er således en senere, frembragt uvidenhed, en selvfordunkling. I et kristent perspektiv er uvidenhed om være et selv derfor synd. Heroverfor understreger Haufniensis' trefoldige påpegning af uskyldigheden, at udgangspunktet er et andet. Her er mennesket *endnu ikke* blevet et selv, hvilket Haufniensis formulerer på den måde, at Ånden endnu ikke er vågnet, men kun er "drømmende" tilstede (SKS 4, 349). Pointen synes at være, at ethvert menneske begynder i uskyldigheden, og at uskyldigheden er lige oprindelig i ethvert menneske. Haufniensis skriver videre, at Uskyldigheden er noget i sig selv. Den er ikke en ufuldkommenhed, men en verden i sin selv (SKS 3, 343). Hvad det betyder, bliver klart, når man – ligesom Haufniensis – ved uskyldighed forstår barndommens uskyldighed. Barndommen er ikke blot en overgang til pubertet og voksenliv, men er noget i sig selv. Den er ikke noget ufuldkomment, der skal måles på sin mangel men tværtimod en egen fuldkommenhed. Barnet er, som man siger, i sin egen verden.

Ifølge Anti-Climacus vil selvet fortvivlet sætte sig selv, men kan det ikke, da det allerede *er* sat som en syntese. Her er synden den position, at selvet vil

løsrive sig fra det, det allerede er. Haufniensis heroverfor er optaget af den gåde det er, at selvet overhovedet blev til. Her kommer synden ind i verden som ved et uheld, idet ånden vågner af sin drømmetilstand: ”I det Øieblik da Aanden sætter sig selv, sætter den Synthesen” (SKS 4, 354). Spørgsmålet er nu: Hvad kommer imellem de to? Hvad kommer der imellem uskyldigheden som tilstand og synden som position? Angst.

I uskyldighedens tilstand er der fred og hvile, skriver Haufniensis,

”men der er paa samme Tid noget Andet, hvilket ikke er Ufred og Strid; thi der er jo Intet at stride med. Hvad er det da? Intet. Men hvilken Virkning har Intet? Det føder Angest. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angest” (SKS 4, 347).

Hvad er det, der forstyrrer menneskets uskyldighed? Det er det samme, som det, der stiller sig i vejen for dets frihed. *Intet*. Men det er et intet, som ikke bare er *ingenting*, men heller ikke *noget* ting. Der er *noget*, der hænder mig, og vi er vant til, at dette *noget* kommer udefra. Men her kommer dette noget, som er intet, indefra. Intet kommer indefra og forstyrrer mig. Hvad afføder det? Angst.

Angsten er, i modsætning til synden eller sygdommen, hverken til at få hold på eller entydigt en svaghed. Angsten er, med et nøgleord, *tvetydig*. Den er på én gang skræmmende og dragende. Den er ”en *sympathetisk Antipathie* og en *antipathetisk Sympathie*” (SKS 4, 348).<sup>65</sup> Angsten er en venlig magt for så vidt som man foruden den slet ikke ville blive opmærksom på sig selv og derved blive et selv, men så snart selvforholdet er sat, er man samtidig *grebet* af angsten og *forholder* sig til sig selv i angst; ”flye Angesten kan han ikke, thi han elsker den; egentlig elske den kan han ikke, thi han flyer den. Nu er Uskyldigheden paa sin Spidse” (SKS 4, 349).

Uskyldighedens hemmelighed er, at den allerede – inden den når til skyldens grænse – er angst. Angsten er altid allerede til stede i ethvert menneske som en magt, mennesket ikke selv er herre over, hvilket kan formuleres på den måde, at angsten er ”i Grunden”. Den er en del af menneskets væsen og væren på et ontologisk niveau (Søltoft 2000: 340; 2005: 89-93).<sup>66</sup> Angst er ikke en fejl eller en ufuldkommenhed, men lige omvendt ”et Udtryk for den men-

<sup>65</sup> Ikke uden sammenhæng er det netop denne dobbelthed, Rudolf Otto ligger til grund for sin formulering af *det numinose*, altså ’guddomsmagten’.

<sup>66</sup> At angsten er ”i Grunden” gentages (som vi allerede har set) af Anti-Climacus (SKS 11, 159) og igen (som vi senere skal se) af S. Kierkegaard (SKS 9, 40).



neskelige Naturs Fuldkommenhed” (SKS 4, 376). Den er i forholdet før forholdet bliver et misforhold. Den angst, som man finder i uskyldigheden, er derfor ifølge Haufniensis ”for det første ingen Skyld, for det andet er den ingen besværende Byrde, ingen Lidelse” (SKS 4, 348). Angsten er i stedet, i første omgang, ”Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden” (SKS 4, 348). Hvor den teologiske tradition har hævdet, at skellet mellem uskyld og skyld overskrides i kraft af et ydre forbud, der vækker en iboende *concupiscentia*, så man uundgåeligt synder, så insisterer Haufniensis på, at der ingen lidelse er, og at dette *intet* alene vækker ”den ængstende Mulighed af at *kunne*” (SKS 4, 350).

Hvad så med forbuddet? Er det ikke netop, som vi tidligere har set (side 58), lovens ydre forbud, der afføder det indre begær efter at overtræde selv samme? Nej, det er præcis denne kausalslutning, Haufniensis bryder med ved at tale om ”Mulighed for Mulighed”. Som mytisk forbillede leger han derfor med det eksempel, at Adam talte med sig selv og på den måde har sagt noget, uden at han af den grund har forstået det. ”Uskyldigheden kan jo godt tale” (SKS 4, 351). Anlægger vi en udviklingspsykologisk betragtning, kendetegner det netop barnet, at det i uskyldigheden leger med muligheder. Denne leg er endnu ikke frihedens *virkelighed*, men muligheden for mulighed. Helt i overensstemmelse med Meads teori, går mange lege ud på at lege med de ord, de voksne bruger. Barnet kan tage de voksnes moralske formaninger i egen mund og fremføre dem som en slags teater. Det kan leger ’skæld-ud’ uden selv at forstå det. Det leger med etikken og skylden, indtil den dag, det øjeblik, hvor barnet *ængster sig selv*, fordi det bliver ramt af virkeligheden i det alvorsord, som det selv fremsiger (Lundsgaard-Leth 2015: 166f.).

At miste sin barnlige uskyld er ikke blot et spørgsmål om at komme videre til det egentlige, det voksne. Barndommen er altafgørende for vores historie og vores forståelse af os selv som historie. For at forstå menneskets historie, må vi forstå, at vi hver især har haft en uskyldighed, som siden er tabt. Og at vi hver især blev os selv bevidst som selv i og med dette tab. På den ene side kan vi derfor sige, at uskyldigheden på et bestemt tidspunkt gik tabt, og at vi derfor ikke kan gå tilbage. På den anden side bringer vi hver især barndommen med os. Vi efterlader den ikke, men har den med os i en anden, reflekteret udgave, som også bliver vores opgave. At blive som barnet igen i et tillidsfuldt og frimodigt forhold til verden.

## Svimmelhed og angsten for afgrunden

Hvordan går det til, at man i frihed kan miste sin frihed? Hvordan bliver et menneske sig selv bevidst som et selv? Hvordan bliver et menneske skyldigt? Hvordan bliver det et selvstændigt individ med sin egen historie? Samtlige disse spørgsmål, som må siges at være de største, de afgørende spørgsmål, formår Haufniensis at besvare – ikke udtømmende – men sammenfattende i ét berømt billede på angsten, som det derfor er værd at udfolde:

”Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden, det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned. Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden. Videre kan Psychologien ikke komme og vil det ikke. I samme Øieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig” (SKS 4, 365f.).

Hvorfor bliver et menneske svimmelt? Hvorfor bliver det angst? Fordi det ser ned i en afgrund. Men hvad er grunden? Er det subjektet eller objektet? Er det øjet eller afgrunden? Det er begge dele. Afgrunden er den objektive grund, for uden den havde han ikke haft grund til at svimle. Og dog ville han ikke have svimlet, hvis ikke det var fordi, han så ned i den. Hvis ikke det var fordi angsten allerede var *i grunden* af det enkelte menneske, så havde han ikke svimlet på grund af afgrunden.

Det, der viser sig i angsten, er, at man ikke undslipper sig selv, som den, der forholder sig i angst. Angst er ikke blot opdagelse af frihedens mulighed. Det er også en angst *for* denne mulighed. Man forholder sig til afgrunden *i* angst. Afgrunden afføder angst på en sådan måde, at selvet samtidig fødes i angst. Det er i angsten, at den enkelte bliver opmærksom på sig selv som et selv. I forskrækkelsen vågner ånden af sin drømmende tilstand og bliver med ét sig selv bevidst. Her står jeg. Ved afgrunden. Jeg svimler. Jeg falder. Hvis jeg ikke gør noget nu... Men da er det allerede for sent.

Denne forklaring på faldet, denne psykologiske omskrivning af syndefaldet, er en forklaring, der ikke vil være en forklaring. ”Videre kan Psychologien ikke komme og vil det ikke”. Det er en forklaring, der kun forklarer hen til det sted, der ikke kan forklares. Det afgørende er et skridt, den enkelte selv tager (Grøn 1993: 28f.). Der er noget grundlæggende gådefuldt over vores egne

handlinger. Hvorfor vi lader os falde ned i afgrunden og hvad der eventuelt får os til at rejse os og springe over den, er ikke til at afgøre.

Haufniensis' billede af afgrunden er nu i sig selv et billede. Vi kunne eksempelvis sige, at afgrunden er et billede på fremtiden. At man skuer ind i fremtiden som en afgrund. Man skuer ind i et uendeligt antal muligheder, som kan virke så overvældende, at angsten næsten på forhånd lukker fremtiden ned for os. Eller vi kan omvendt se på vores overbookede kalender og se, at der ikke er én eneste mulighed åben.<sup>67</sup> Spørgsmålet er nu: kommer angsten fra fremtiden eller fra ens eget blik på fremtiden? Blikket er afgørende. I angsten stirrer eller fikserer man blikket, så man ikke kan se andet. Man stirrer sig blind på afgrundens uendelighed. Angsten er på én gang som en fremmed magt i mennesket, noget der kommer over én eller griber én, men samtidig er man selv den, der forholder sig i angst. Man gør selv noget. Man griber forkert – i angst (Grøn 1993: 31). ”I denne Svimlen”, skriver Haufniensis, ”segner Friheden”.

Vi kunne også sige, at afgrunden er et billede på sygdommen. Man mærker en knude under brystet. Bekymringen starter. Et utal af scenarier gennemspiller sig for ens øjne. En gigantisk flænge i tilværelsen åbner sig. Hvad med børnene? Hvad med sexlivet? Det er som regel de to førte spørgsmål, der melder sig efter spørgsmålet: dør jeg?<sup>68</sup> – Eller man er udmattet og udbrændt. Dagen i morgen er allerede fastlåst. Man har intet initiativ. Man formår ikke længere at skabe mulighed. Man skuer ind i depressionen som i en uendelig, tidsløs afgrund. Også i denne svimlen segne friheden.

I alle tilfælde er det afgørende, at uden angst, intet selv. Individet bliver til i faldet. Først i øjeblikket får det historie (SKS 4, 392). Indtil da har det været ét med slægten. For at få historie må individet have et udgangspunkt eller et afgørende øjeblik at se historien fra. Havde det ikke tabt friheden, var det ikke blevet opmærksom på den. ”I samme Øieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig”. Øjeblikket har skelsættende karakter hos Haufniensis. Den sætter et skel i tid, hvor der må siges at være et før og et efter. Øjeblikket bliver om ikke et arkimedisk punkt så en afgørende begivenhed, som individet kan forstå sig selv ud fra. Hvorfor? Fordi der mellem det øjeblik, hvor friheden segner og friheden rejser sig igen sker et

---

<sup>67</sup> Denne analogi udfolder S. Kierkegaard især i talen om *Sehplagelsens bekymring* (SKS 10, 79-88). Se også Nordentoft 1972: 187-191.

<sup>68</sup> Se evt. [www.narmorellerfarbliversyg.dk/til-foraeldre/](http://www.narmorellerfarbliversyg.dk/til-foraeldre/) samt brochuren *Kraft og seksualitet* udgivet af Kræftens Bekæmpelse, 2010.

spring, som ikke kan forklares som en nødvendig følge af det forrige: ”I samme Øieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig”. Der er sat skel mellem før og efter således, at der kan fortælles en historie. Det er i kraft af dette skelsættende øjeblik, at man i tilbageblik kan tillægge begivenheden afgørende betydning. Alt er forandret. Dette menneske har fejlet så grundlæggende, at det er mærket af begivenheden på en måde, så det ikke kan undslippe sig selv. Spørgsmålet bliver derfor, hvad det stiller op med sig selv som den, der allerede er begyndt forkert. Hvad har dette menneske vundet? Sig selv. Sin egen historie. Hvad har det tabt? Uskyldigheden. Barndommen som en verden for sig er gået tabt når den erindres, men for at få historie, er det nødvendigt at erindre den (Grøn 1993: 38-40).

### At ængstes retteligen

Jeg vover til sidst en tredje, haufniensisk analogi til billedet af afgrunden. Afgrunden er et billede på *det utilstrækkelig selv* (jf. side 54ff.). Det starter som et ubehag, en uro eller en følelse af fremmedgørelse og misforhold. Man føler, at man passer lige så lidt til samfundet som en svensknøgle i et nøglehul (Sandbeck 2007: 60). Jo mere man forsøger at leve op til et diffust, ydre samfunds-ideal eller et nidkært, indre Jegideal, jo mere rammes man af en ængstelig følelse af utilstrækkelighed. Problemet er nu, at man ikke har et meningsfuldt sprog til at *forstå* sig selv i. Man kan ikke udtrykke den skyld, skam eller vrede, som ophober sig, ”og da griber [man] Endeligheden at holde sig ved”. Endeligheden er her diagnosen, der tilbyder sig som mulighed. Som en forklaring på ubehaget, udfoldet i et sprog, der er til at forstå, og ikke mindst med den berettigede pause og økonomiske bistand, som følger i kølvandet derpå. Men diagnosen er teologisk set ”som et frelsende Halmstraa” (SKS 4, 457), den er en stakket frist, en jordisk målestok, som snart brister. Også i denne svimlen segner friheden ”og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig” (SKS 4, 365f.).

Et afgørende spørgsmål begynder at presse sig på: Hvad skal veje tungest – trygheden, lettelsen og sikkerheden i at få en diagnose, eller frihed, vilje og ansvar for alle sine handlinger? Noget er tabt, når andet er vundet. Og det er derfor så langt fra entydigt, hvad vi må svare. Især taget i betragtning (som Haufniensis pointerer) at det netop er i faldet, at et menneske får historie. Vi vinder en ikke ubetydelig identitet i og med vi griber fat i endelighedens diagnose.

Den haufniensiske position er maksimalt tvetydig. Som vi allerede har set, er angsten mulighedsbetingelsen for, at et menneske opdager sin frihed, og som vi senere skal se, er den muligheden for et uendeligt fald ned i sindets mørkeste afkrog af indesluttethed. Der er imidlertid ingen *ærlig* vej udenom angsten. Først det menneske, der har ”gjenngaaet Muelighedens Angst” er i stand til at undslippe åndløsheden og alle de ”Endeligheder” (som f.eks. diagnosen), hvormed et menneske kan fange sig selv i ufrihed (SKS 4, 456). Her er Haufniensis aldeles kompromisløs: Et menneskes opgave er ikke at undgå livets forfærdeligheder, men tværtom at gennemleve angsten, for først *da* er han dannet til *ikke* at ængstes. På den anden side af denne ’dannelsesrejse’ i angst forekommer nemlig livets forfærdeligheder svage i forhold til mulighe- dens angst. Der findes mange typer dannelse, men kun angsten er ”absolut dannende”:

”Man har i et af Grims Eventyr en Fortælling om en Ungersvend, der gik ud paa Eventyr for at lære at ængstes. Vi ville lade hiin Eventyrer gaae sin Gang, uden at bekymre os om, hvorvidt han paa sin Vei traf det Forfærdelige. Derimod vil jeg sige, at dette er et Eventyr, som ethvert Menneske har at bestaae, at lære at ængstes, for at han ikke enten skal fortabes ved aldrig at have været angest, eller ved at synke i Angesten; hvo der derfor lærte at ængstes retteligen, han har lært det Høieste” (SKS 4, 454).<sup>69</sup>

Hvis målet er at ”ængstes retteligen”, så er vi i en vis forstand nået dertil, hvor vi kan sige, at angst *er* en sygdom, og at målet er at blive angst på den rette måde. Målet er ikke at skærme sig mod en smule sygdom, men at blive *rigtig* syg.

## SYGDOM OG SUNDHED I ET SOCIOLOGISK MODSPIL

### Sygeligt normal

Psykologisk set har Haufniensis nu presset angstvilkåret til det yderste, og vi har derfor brug for et sociologisk modspil, der ikke desto mindre er foreneligt med det haufniensiske. Et sådant finder vi i Durkheims hovedværk *Den sociologiske metodes regler* fra 1895, hvor han i kapitel tre udførligt problematiserer forholdet mellem det normale og det patologiske.

---

<sup>69</sup> Pseudonymet Johannes de silentio har en lignende betragtning: ”Hvad er da Dannelse? Jeg troede, det var det Cursus, den Enkelte gjenngløb for at indhente sig selv; og den, der ikke vil gjenngaae dette Cursus, ham hjælper det saare lidet, om han blev født i den mest oplyste Tidsalder” (SKS 4, 140).

Durkheim indleder med en bemærkelsesværdig skepsis overfor tanken om videnskabens værdifrihed. Ideelt set er det muligt at skelne mellem de kendsgerninger, der er ”som de skal være, og den slags, der burde være anderledes, end de er, de normale fænomener og de patologiske fænomener” (Durkheim 2006: 86), men vha. en insisterende række spørgsmål undergraver Durkheim straks dette ideologiske skel og når frem til et mere virkelighedsnært. Det skulle således nok være muligt for videnskaben at finde ”et objektivt kriterium, der beror på selve kendsgerningerne, og som gør det muligt for os videnskabeligt at skelne mellem sundhed og sygdom” (Durkheim 2006: 88), men videnskaben vil aldrig være i stand til at sige, hvad kulturen skal stille op med de patologiske fænomener, der burde være anderledes. Sundhedstilstanden, sådan som videnskaben indtil nu har formået at definere den, stemmer nemlig aldrig overens med noget som helst individuelt subjekt, som hver især afviger mere eller mindre fra den opstillede definition. Videnskaben må derfor først og fremmest være sig sine begrænsninger bevidst (Durkheim 2006: 88).

Durkheim fastslår, derudfra, at for såvel samfund som individer er sundhed noget ønskværdigt mens sygdom er noget skadelig, der bør undgås. Ud fra den betragtning skulle sundhed ”være tilstanden i en organisme, hvis muligheder er maksimale, og sygdommen skulle derimod være alt det, der medvirker til at formindske disse” (Durkheim 2006: 89). Men forholder det sig nu i praksis så simpelt? Durkheim pointerer som modtræk, at der findes dyrearter, hvis reproduktionsfunktioner uundgåeligt medfører døden. På samme måde er barnefødsler hos menneskene omfattet af meget høje risici. Ikke desto mindre er de normale. Det kan også konstateres, at børn såvel som ældre er betydeligt mere skrøbelige og derfor betydeligt mere udsatte. ”Er de altså at betragte som syge, og skal man kun betragte den voksne som egentlig rask?” (Durkheim 2006: 89). Normalen kan med andre ord være lige så farlig som sygdommen og endda have døden til følge.

Vi kan nu vove et dristigt, haufniensisk modspørgsmål: Betyder det, at sygdommen er en del af menneskets natur? Durkheim fremhæver her, at man almindeligvis har forstået sygdom som noget, der *tilstøder* mennesket, men at sygdommen ikke er noget, organismen selv fremkalder. Durkheim selv derimod hævder, at sygdommen må være en lige så almindelig del af menneskets natur som sundheden:

”[S]ygdom er på ingen måde mere mirakuløs end sundhed; den er på samme måde *funderet i de levende væseners natur*. Blot er den ikke funderet i deres normale natur; den er

ikke indbefattet i deres almindelige temperament og ej heller knyttet til de *eksistensbetingelser*, som de sædvanligvis er afhængige af” (Durkheim 2006: 95, min kursivering).

Her har vi på én gang den afgørende enighed og uenighed. Haufniensis er enig hele vejen indtil spørgsmålet om *eksistensbetingelserne*. Sygdommen er *funderet* i menneskets natur, eller *i grunden*, som Haufniensis skriver. Angsten er i grunden af ethvert menneske. Men den er ikke hyppigt forekommende eller almindelig på nogen måde.<sup>70</sup> Det *almindelige* derimod, er det åndløse, der hvor angsten eller sygdommen er fjernest. Det almindelige er spidsborgerligheden, hvor ånden ikke bare er drømmende tilstede, men holdt kunstigt i dvale igennem en tivolificering af tilværelsen. Adspredelse bliver en måde at holde livet på afstand og forsikre sig selv i almindelighedens betryggelse. Durkheim skriver tilsvarende, at manglen på lidelse på ingen måde er en sikkerhed for, at sygdommen ikke er til stede: ”Der er alvorlige sygdoms anlæg, som er smertefri”, ligesom der findes tilfælde, hvor fraværet af smerte faktisk er sygdomssymptomer. ”Der findes en vis usårlighed, som er patologisk” (Durkheim 2006: 88f.).

Så vidt er de enige. Men bemærkningen om at sygdommen ikke skulle høre til menneskets eksistensbetingelser ville Haufniensis utvivlsomt have sig frabedt. Eller mere præcist formuleret er det netop den anklagende haufniensiske diagnose, at samtidens menneske har fjernet sig så langt væk fra sig selv, at angsten katastrofalt er røget uden for rammerne af dets eksistensbetingelse. Angsten er blevet unormal. Sundheden er blevet åndløs. Mennesket går rundt som en sund sjæl i et sundt legeme, mens det åndeligt set allerede er dødt.<sup>71</sup> Formålet med den haufniensiske diagnose er modsat at reetablere sygdommen som eksistensbetingelse ved at påpege, hvad man har glemt, nemlig at mennesket eksistentielt set *er* dybt forbundet med angsten.

I kraft af Durkheims insisterende, undergravende spørgsmål overfor en objektiv eller rationel forståelse af forholdet mellem sygdom og sundhed, synes det dog fortsat mest oplagt at hævde, at der er mere enighed end uenighed mellem de to. Eksempelvis når Durkheim spørger: ”Hvem hævder endeligt, at der ikke eksisterer sygdomme, som, når det kommer til stykket, viser sig at være nyttige?” (Durkheim 2006: 90). Umiddelbart synes spørgsmålet at stå parallelt med både Haufniensis’ påstand om angsten som ”Frihedens Mulig-

<sup>70</sup> Durkheim forstår her det normale som en ”gennemsnitstype” (Durkheim 2006: 93).

<sup>71</sup> Jeg minder atter om Adornos pointe fra *Sundheden til døden*, hvor han hævder, ”at den tidssvarende sygdom netop består i det normale” (Adorno 1987: 40).

hed” (SKS 4, 454) og Anti-Climacus’ pointering af fortvivlelsen som både mangel og ”Fortrin” (SKS 11, 130). Men i Durkheims svar på sit eget spørgsmål bliver det klart, at han betragter sygdommens funktion radikalt anderledes. Nok er sygdommen nødvendig for normalen, men sygdommens funktionelle nytte er udelukkende at styrke immuniteten overfor en kraftigere sygdom, som det sker med en vaccine. Den ’lille’ sygdoms nytte er med andre ord at styrke individet fra den større. Strategien hos Haufniensis og Anti-Climacus synes at være den præcis omvendte. Hvis vi benytter os af samme billede, kunne man meget vel forestille os angsten som en vaccine, men dens dosis ville være omvendt proportional. Mennesket skal igennem den dybeste angst og gennemgå ”Muelighedens Cursus i Ulykke” for derved at tabe alt og synke helt ned i mulighedens dybe afgrund. Først dernede, på bunden, kan mennesket atter sætte af mod overfladen. ”Han sank absolut, men da dukkede han atter op fra Afgrundens Dyb lettere end alt det Besværende og Forfærdende i Livet” (SKS 4, 457).

Haufniensis’ eget billede svarer således snarere til et dåbsritual. Først den, der er døbt *i angst* (hvor man vel og mærke på den gammeldags manér dypper hele barnet ned i vandet), han er gået igennem angsten og er nu klar til at byde angsten velkommen, når han møder den igen. Han har lært, at endelighedens forfærdeligheder netop er endelige. Han har lært at ængstes retteligen. Livskrisen er blevet ham en venlig magt; ”naar en Krisis indtræder, og Alt faaer Betydning, da ønske Menneskene at være med; thi dette danner” (SKS 4, 458). På lignende vis beskriver Anti-Climacus, hvordan et menneske vinder mod til at modstå det forfærdelige ”ved at lære Frygt for det end Forfærdeligere. Paa den Maade faaer et Menneske altid Mod; naar man frygter en større Fare, har et Menneske altid Mod til at gaae i en mindre; naar man uendeligt frygter een Fare, er det som vare de andre slet ikke til” (SKS 11, 125).

### **Patologi som funktion af normalitet**

Ifølge Durkheim er det videnskabens opgave at opstille et *indholdsbestemt* og så objektivt skel mellem sygdom og sundhed som muligt, mens han fastholder, at skellet mellem patologi og normalitet altid vil være normativt og *funktionelt bestemt*. Det patologiske, hævder Durkheim, er en funktion ved det normale, og enhver tale om det normale kan derfor ikke forstås uden patologien. Samfundet har ganske enkelt brug for patologien for at danne sig et begreb om det normale. Derfor lader patologien sig heller ikke udrydde, uden at normalen



samtidig ophæves som gældende værdi. Det betyder, at hver gang man patologiserer eksempelvis tristhed, sorg eller angst, indsnævrer man normalen. Det forklarer samtidig omvendt det, Brinkmann (med henvisning til Barsky) kalder *sundhedens paradoks*: Jo bedre samfundet bliver til at behandle sygdomme, desto usundere bliver befolkningen tilsyneladende (Brinkmann 2010a: 15). Ifølge Durkheim er det derfor afgørende, at man som samfund er sig dette funktionelle forhold bevidst. Det er til enhver tid op til en given kultur at definere sin normalitet ud fra det, den definerer som værende uden for normalen, som værende patologisk (Durkheim 2006: 92-96). Det er i kraft af denne funktionelle bestemmelse, at jeg mener, at Durkheims metode er applicerbar på såvel Haufniensis' diagnose af angst som eksistensvilkår og sundhedssymptom som på Anti-Climacus' diagnose af "Aandløshedens Angest" som patologisk i forhold til "Aandens Sundhed".

På samme måde, som man med rette kan anklage Anti-Climacus' læge for at indlemme for mange under fortvivlelses- og åndløshedskategorien, på samme måde må vi overveje, om ikke folk med uspecifikke forbigående symptomer i dag bliver overdiagnosticeret i en sådan grad, at vi snart alle bliver patienter. Problemet synes med andre ord at være nulfejlstolerancen eller den illusion, at vi kan udrydde de patologiske tilfælde og kun have normalen og sundheden tilbage. Eller i en kierkegaardsk optik: Illusionen om dennesidig frelse som tilstand.

Durkheim fremhæver en parallel til illustration: "Der gives ikke det samfund, hvor der ikke findes kriminalitet" (Durkheim 2006: 101). Kriminaliteten er et vilkår. Den mindskes ikke. I stedet ændrer normalen sig. Lad os forestille os et samfund af lutter hellige mennesker, foreslår Durkheim. Forbrydelser i egentlig forstand ville være ukendte her, "men de menneskelige fejl, der i almindelighed er tilgivelige, vil dér vække samme skandale, som den almindelige forbrydelse vækker i den almindelige bevidsthed" (Durkheim 2006: 103). I et samfund af hellige udryddes forbrydelsen ikke, men flyttes fra det ydre til det indre, hvorefter moralsk fuldkommenhed bliver et ideal til nådesløs efterfølgelse.

Hvis forbrydelsen da er en *sygdom*, skriver Durkheim – og her begynder koblingen til i dag vitterligt at blive oplagt – så "er straffen et middel til helbredelse og kan ikke opfattes på anden måde" (Durkheim 2006: 106). Hvad er forbrydelsen i dag, hvis ikke det at være syg, at være ikke-livsduelig, at være en belastning for samfundet? Hvad er kendetegnet ved diagnosestempet, hvis

ikke følelsen af skam og utilstrækkelighed over for et samfund af (sundheds)hellige? Forbrydelse er, i Durkheims definition, ”en handling, der krænker visse kollektive følelser, som er ladet med en speciel energi og en speciel retskaffenhed (Durkheim 2006: 102). Han kan derfor hævde, at samfundets afvigere (som fællesskabet altid vil forsøge at afgrænse og udstøde), samtidig er nødvendige, nyttige og ligefrem *uundværlige* for den normale udvikling af moral og ret (Durkheim 2006: 104). I et samfund af sundhedsapostle har vi på tragisk vis brug for anorektikerne og bulimikerne til at vise os, at ortoreksi ikke falder inden for normalen.

Durkheim afslutter sin analyse med en analogi, som er såre lig Haufniensis’ og Anti-Climacus’, men hvor det igen afsløres, at de tre har vidt forskellige anliggender med deres diagnostik. Det er som sagt videnskabsmanden, der skal opstille det objektive kriterium mellem sygdom og sundhed, men da indfører Durkheim som modpol *statsmanden*, som derudfra skal afgøre skellet mellem normal og patologi:

”Statsmandens opgave bliver ikke længere med vold at styre samfundene mod et ideal, som forekommer ham tillokkende, men hans funktion bliver parallel med lægens: han skal forebygge sygdommens udbrud gennem god hygiejne, og hvis de opstår, skal han søge at helbrede dem” (Durkheim 2006: 109).

Mens Anti-Climacus’ læge eksplicit synes at gå den modsatte vej og opstille idealet, der erklærer *alle* for syge (fortvivlede) for dermed at gøre dem rede til helbredelsen, så har Haufniensis ingen intention om at helbrede nogen. For hvad? For angst? Nej, helbredelse indgår slet ikke i hans vokabularium til andet end hån, for den haufniensiske ’læge’<sup>72</sup> har kun til opgave at lade angsten blive åbenbar.

Vi kan derfor også sige, at mens den anti-climaciske diagnose afslører, at det diagnostiske sprog i dag er i færd med at inkludere alle mennesker i kategorien syge, og dermed er ved at gøre det syge normalt, så er den haufniensiske diagnoses hensigt (under position A) snarere at påvise, at det normale er sygt ved at tænke kategorien til sin grænse. Resultatet er i begge tilfælde en nedbrydelse af systemtænkningens diagnostiske skel.

---

<sup>72</sup> Denne figur udfoldes side 144ff.

## B: ANGST ER EN SYGDOM

Ifølge Sundhedsstyrelsens rapport fra 2015, *Sygdomsbyrden i Danmark*, har angst overhalet depression som den mest hyppigt forekommende sindslidelse. Godt 135.000 danskere lever i dag med alvorlig angst, og der kommer næsten 17.000 nye tilfælde hvert år (Flachs m.fl. 2015: 196), mens godt 90.000 lever med forholdsvis alvorlig depression, og dertil kommer næsten 11.000 nye tilfælde hvert år (Flachs m.fl. 2015: 164f.). Grunden til at Sundhedsstyrelsen ser med stor alvor på det stigende antal syge er imidlertid ikke alene, at den enkelte borger *lider*, men (som det fremgår af rapportens titel) at sygdommen er en *byrde* for samfundet: ”Hvert år koster depression 3.105,5 mio. kr. på grund af tabt produktion” (Flachs m.fl. 2015: 173). Og hvor slemt det end lyder, så overgås det beløb nu markant af angst, der til sammenlig koster 8.610 mio. kr. på grund af tabt produktion (Flachs m.fl. 2015: 206). Tilsammen koster angst og depression altså det danske samfund 11,7 milliarder kroner om året alene i tabt produktion på grund af sygedage, førtidspension og tidlig død.

At angst er så tung en samfundsøkonomisk byrde, skyldes især dens forholdsvis tidlige debut, som i en del tilfælde fører til tidlig tilbagetrækning fra arbejdsmarkedet. I modsætning til depression, der kan ses som *resultatet* af individets manglende evne til at efterkomme samfundets krav, er angst nemlig dobbelttydig, idet det ikke alene indtræffer som resultat, men også som *årsag*: ”Da angst opstår forholdsvist tidligt i livet, er det i forbindelse med social ulighed vigtigt at overveje muligheden for omvendt årsagssammenhæng. Det kan således være på grund af angst, at det ikke er muligt at gennemføre en uddannelse og ikke omvendt (Flachs m.fl. 2015: 207).

Denne konklusion i rapporten er helt i overensstemmelse med Haufnien-sis’ udlægning. Angsten lader sig mærke allerede i overgangen fra barn til voksen, og da er den på én gang forårsaget og forårsagende i forhold til det sociale. Med en foreløbig omskrivning kan vi sige, at det enkelte individ starter forfra, og derfor selv bliver syg af angst, men det er samtidig født ind i en ’sygelighed’, hvor angsten allerede er massivt til stede i det sociale. Det er således tvetydigt, om det er ”på grund af angst”, at et barn mister muligheden for at komme godt videre i livet, eller om det er den fastlåste mulighed, der afføder angsten.

Men hvordan begriber vi overhovedet angst i dag? Ifølge ICD-10 falder angst ind under kategorierne F40-42. De dækker fobisk angst, panikangst, generaliseret angst, lettere angst-depressionstilstand samt obsessiv-kompulsiv

tilstand (OCD), også kaldet tvangstanker. Ser vi på symptomkataloget i den danske udgave, oplistes der en række fysiske symptomer som hjertebanken, kvalme og åndedrætsbesvær, men derudover nævnes også nogle symptomer, som i forhold til en haufniensisk diagnose springer i øjnene, nemlig uvirkelighedsfølelse, angsten for at miste kontrollen over sig selv, frygt for at dø (også benævnt dødsangst) samt den hyppigt forekommende *svimmelhed*. I følgeteksten til F40 kan man derudover læse, at symptomerne optræder i situationer, som ellers ikke indebærer reel fare, og så lærer man: ”Som følge af angsten undgår patienten disse situationer eller udholder dem med frygt og bæven” (sic!).

## KIERKEGAARD SOM DIAGNOSTIKER

Med det forrige sagt skulle det nu være muligt at vende bevægelsen i argumentationen på hovedet og bruge de kierkegaardske pseudonymer som egentlige diagnostikere. Målet bliver i så fald at udrede, i hvilken form angsten og fortvivlelsen bliver patologisk *for den enkelte*. Og særligt at afsløre de forklaringsmodeller, hvormed vi forsøger at forstå os selv.

### Åndens læge

I den anti-climaciske diagnose stødte vi på den ”Sjelekyndige” læge, der hverken var direkte identisk med forfatteren Anti-Climacus eller med udgiveren S. Kierkegaard. Denne læge diagnosticerede ved at betragtede mennesket ”under Bestemmelsen Aand”, og han havde ånd som den særlige ”Maalestok” efter hvilken han afprøvede sygdommen i selvet.

I *Begrebet Angest* finder vi ikke en sådan myndighedsperson, der med en særlig ”udviklet Forestilling” om sundheden hæver sig over den syge. I stedet nævner Haufniensis en læge ved en sindssygeanstalt, der er dum nok til at tro sig så klog, at han i kraft af sin forstand er forsikret mod livet. I en vis forstand er lægen klogere end de sindssyge, men ”han er tillige dummere, og han skal vist heller ei helbrede Mange” (SKS 4, 359). Som modpol fremhæver Haufniensis den sympati, som ethvert menneske kan have, og at denne sympati er sand ”naar man ret dybt tilstaaer sig selv, at hvad der er hændet eet Menneske, kan hælde Alle. Da først gavner man ogsaa sig selv og Andre” (SKS 4, 359).

Herefter følger et pludseligt indskud, hvor Haufniensis så at sige selv træder ind i teksten og kommer med et tilsyneladende umotiveret selvportræt midt i sin angstanalyse. Her afsløres det nærmere, hvad der ligger i hans latinske navn. Han er 'den årvågne københavner'. Han indtager ikke et perspektiv fra evigheds synsvinkel, men vandrer rundt i de københavnske gader og taler med Gud og hver mand. Som en slags gade-psykoanalytiker praktiserer han en metodisk tavshed, som lokker talen frem hos den anden og "aflure ham Hemmeligheden". Men mest af alt benytter han sig af blikket. Han er en lidenskabelig betragter, der ikke har brug for empirisk kvantitet, men alene ud fra enkeltindividet danner sit eksempel. "Naar man blot passer paa sig selv, da skal en Iagttagere have nok af 5 Mænd og 5 Qvinder og ti Børn for at opdage alle mulige menneskelige Sjels-Tilstande" (SKS 4, 427). Derudover gælder den introspektive metode, der har en tilsvarende latinsk betegnelse: *unum noris omnes*, når man i øvrigt ikke spejder rundt efter *omnes*, men ved *unum* forstå betragteren selv og "alvorligt fastholder den Ene, der virkelig er alle" (SKS 4, 382).<sup>73</sup>

Haufniensis er altså ikke lægen. I stedet vælger han at betegne sig selv som "den psykologiske Iagttagere" (SKS 4, 359), og her ligger en betydning gemt, som let overses, hvis den ganske enkelt oversættes til 'betragter'. At iagttagere betyder ganske rigtigt 'at betragte', men også 'at tage sig i agt'. Altså: Iagttag, men tag dig i agt, mens du iagttagere. Hvorfor? Fordi den måde du ser på, kan have etisk betydning for dig selv. Nu bliver det klart, hvorfor indskuddet kommer her. Haufniensis ønsker ikke at blive associeret med lægen, men med den sympatiske. Den feje sympati er den, hvor man takker Gud for, at man ikke er i samme position. Den sande sympati tilstår, at man selv kunne rammes af præcis det samme. Ens betragtning kan være en måde, hvorpå man sikrer sig selv mod det afsindige. Lægen kan stille sig i en privilegeret position, hvor han ser den afsindige på en måde, hvor han ser sig selv fri fra selv samme lidelse. Den psykologiske iagttagere har en anden metode: Han tager sig i agt for ikke at bedrage de sindslidende såvel som sig ved at hæve sig over dem, men inkluderer sig selv *iblandt dem*, ud fra en erkendelse af, at han *kun derved kan hjælpe*.

---

<sup>73</sup> Her er i øvrigt en slående lighed med Scheffs *part/whole-analysis*. For en nuanceret udlægning, der også påpeger det problematiske i *unum noris omnes* og den iagttagende, induktive metode, se Nordentoft 1972: 22-32.

Her ligger en ikke bare indirekte kritik af lægevidenskaben, men også af filosofien og teologien som systemtænkning. Som bogen skrider frem bliver det tydeligt, at Haufniensis deler Climacus' opgør mod den objektive og abstrakte tænkning, der ikke alene mangler blik for det enkelte menneske, men tillige med sin måde at se på distancere sig fra og betrygger sig mod tilværelsens urovækkende momenter. I selve det at fremskrive angsten som et menneskeligt vilkår ligger der dels et opgør mod at lave et skarpt skel mellem det normale og det patologiske, dels en radikal universalistisk pointe, som han deler med Climacus, der skriver: ”Ethvert Menneske maa væsentligen antages at være i Besiddelse af hvad der væsentligen hører til at være Menneske. Den subjektive Tænkens Opgave er at forvandle sig selv til et Instrument, der tydeligt og bestemt udtrykker det Menneskelige i Existents” (SKS 7, 325). Det er ikke tilfældigt, at den eksistentielle psykologi har fundet stor inspiration hos de to kierkegaardske stemmer, også når det kommer til den eksistentielle praksis, hvor man aldrig kommer ovenfra med ’redskaberne’, men i stedet stiller sig ved siden af klienten, med en ydmygt spørgende tilgang.<sup>74</sup>

Parodien mod lægevidenskaben bliver forstærket i det afgørende afsnit om angsten for det gode (*daemoni*), hvilket hjælper yderligere til at forstå den haufniensiske position

”Man har betragtet det Dæmoniske medicinsk-behandlende. Og det forstaaer sig: mit Pulver und mit Pillen – og saa med Lavementer! Nu slog Apothekeren og Doktoren sig sammen. Patienten blev fjernet, for at ikke Andre skulde blive bange. I vor modige Tid tør man ikke sige til en Patient, at han skal døe, man tør ikke kalde Præsten, af Frygt for at han skal døe af Forskrækkelse, man tør ikke sige til en Patient, at der i de samme Dage er død Een af den samme Sygdom. Patienten blev fjernet, Medlidenheden lod spørge til ham, Lægen lovede snarest muligt at udgive en tabellarisk og statistisk Oversigt, for at tilveiebringe et Gjennemsnitstal. Og naar man har et Gjennemsnitstal, saa er Alt forklaret” (SKS 4, 423).

Hvis det komiske er, at dødsangst forsøges kureret med statistik, så er det tragiske, at formålet ikke så meget er at redde den, der er indesluttet i angsten, som at undgå, at hans tilstand smitter. Det vigtigste synes at være, at andre ikke også bliver ramt af angsten, så ånden vågner fra den døs, den forsøges holdt fast i. For det er netop ånden, viser det sig nu, der også er Haufniensis' egentlige målestok:

<sup>74</sup> Jeg nævner igen Koestenbaum, May, Yalom og Deurzen. Men også den pastorale sjælesorg: Evans 1995; Dykstra 2005; Jensen 2006; Jensen & Pattison 2012. Se også Nordentoft 1972: 448-453.

”At 3 saa forskjellige Betragtningmaader ere mulige, viser Phænomenets Tvetydighed, at det paa en Maade hører hjemme i alle Sphærer, i det Somatiske, Psychiske, Pneumatiske. Dette tyder paa, at det Dæmoniske har et langt større Omfang end almindeligt antages, hvad der lader sig forklare deraf, at Mennesket er en Synthese af Sjel og Legeme baaret af Aand, hvorfor en Desorganisation af det Ene viser sig i det Øvrige” (SKS 4, 423).

Der gives altså tre betragtningmåder, hver tilhørende sin profession: Først har vi den somatiske, der tilhører patologen, dvs. en læge, der undersøger vævsprøver fra det syge legeme. Dernæst har vi den psykiske, der tilhører psykopatologen, dvs. en psykolog med speciale i at undersøge patologiske lidelser i psyken. Og endelig har vi den pneumatisk, som tilhører det, vi kunne kalde en pneumatolog, dvs. en ’åndspatolog’, der undersøger et menneskes åndelige velbefindende. Og det er egentlig det billede, jeg mener, vi bør bruge på Haufniensis: En pneumatolog, der tager åndelige stikprøver af den enkeltes angst for derudfra – *unum noris omnes* – at stille både sin diagnose og sin samtidige diagnose.

Jeg vil i de to følgende to afsnit bruge henholdsvis Haufniensis og Anti-Climacus som egentlige diagnostikere. Jeg læser *med* pseudonymerne for så vidt som jeg faktisk mener, at de hver på deres måde anstrenger sig for at inddele henholdsvis angsten og fortvivlelsen i kategorier, og jeg læser *mod* dem for så vidt som jeg dermed tvinger dem ind i en logik, der insisterer på at fastsætte en diagnostisk skillelinje for patologisk angst og fortvivlelse.

### Angstens afkroge

	Diagnose	Sekundær benævnelse	Teologisk diagnose	
	Uskyldighed	Aandsfraværelse	Frelse	
A1	Aldrig at have været angst	Aandløshedens Angst	Fortabelse	
A2	At synke i Angesten			
	A2.1	Angest for det Onde	Fortabelse	
	A2.2	Angest for det Gode	Dæmoni, Indesluttethed	Fortabelse
	At ængstes retteligen		Frelse	

Med fortællingen om ungersvenden i Grims eventyr (jf. side 137) giver Haufniensis os sin overordnede, skematiske diagnose af angsten. Her angives der to

tilstande af det, vi kunne kalde *patologisk angst*. Den første er at fortabes ”ved aldrig at have været angst” (A1), og den anden er ”at synke i Angesten” (A2).

Den første diagnosticeres også som ”Aandløshedens Angst” (SKS 4, 398), hvor mennesket har valgt sin opgave fra og trygheden til. Det er en *tilstand*, en åndelig død midt i livet. ”Aandløshed” skal *nota bene* ses i forskellighed fra ”Aandsfraværelse”, hvor ånden heller ikke forventes at være der (uskyldigheden). Barnet er ikke patologisk pga. sin åndsfraværelse, men er blot i umiddelbarheden, hvor det endnu ikke forholder sig *i* angst eller *til* ånd. ”Aandløsheden” derimod består i, at mennesket *står i forhold til noget uden at forholde sig til det*, og indebærer dermed fraværet af noget, der burde have været der. ”Aandløshedens Angst” er særligt svær at diagnosticere, da den åndløse meget vel kan forekomme lykkelig, men lykke er inden for en haufnien-sisk diagnostik heller ikke et tegn på sundhed: ”I Aandløsheden er der ingen Angst, dertil er den for lykkelig og tilfreds og for aandløs” (SKS 4, 398).

Den anden diagnose, ”at synke i Angesten”, kan igen inddeles i ”Angest for det Onde” (A2.1) og ”Angest for det Gode” (A2.2). Den første underdiagnose (A 2.1) er kendetegnet ved en sygelig optagethed af fortiden. Den angste føler skyld over et bestemt fejltrin, som har mærket ham på en sådan måde, at det har fået afgørende betydning for ham, og nu frygter han at gentage dette fejltrin. Som modtræk forsøger den angste at helbrede sig selv ved at angre sig baglæns tilbage i friheden, hvilket han ikke kan. Den angste fanger dermed sig selv i en anger-anger-spiral, hvor han nu også må angre sin anger, der til den tid er blevet et tidsspilde, der kunne være blevet brugt på at gøre fejltrinnet godt igen. ”Med andre Ord Angeren er bleven vanvittig” (SKS 4, 418).

Den anden underdiagnose (A2.2) diagnosticeres også som ”Det Dæmoniske”, som modsat er rettet mod fremtiden eller det tilkommende. Den angste er her kendetegnet ved et ufrit forhold til det gode, dvs. i forhold til ”Frihedens Redintegration, Forløsning, Frelse, eller hvorledes man vil benævne det” (SKS 4, 421). Man kunne således også benævne det tilgivelse, accept eller talens åbenhed. I angsten for det gode er man angst for præcis det, som man godt ved er det, der vil sætte én fri. Men idet man synker i angsten, fanger man sig selv i ”Indesluttethed”, hvor man ikke slutter sig inde med noget, men slutter *sig selv* inde. I Anti-Climacus’ parallelle diagnose (F2.3) beskrives den indesluttede som en, der sidder bag en blinddør og skammer sig over sin svaghed, som ikke vil vide af sig selv og som derfor sidder bag den omhyggeligt lukkede dør og passer på sig selv ”beskjæftiget med eller udfyldende Tiden



med ikke at ville være sig selv, og dog Selv nok til at elske sig selv” (SKS 11, 177). Den indesluttede er således frem for alt kendetegnet ved *taushed*. Han vil ikke ”Communicationen” og han vil ikke ”Aabenbarelse”. Det sidste skal forstås i retning af en angst for *gennemsigtighed*, for at være gennemsigtig, ærlig, oprigtig over for sig selv, og det første skal forstås i den retning, at han hverken vil kommunikere denne ærlighed overfor den Anden eller har mod til at turde håbe på den tilgivelse, der imod al rationel retfærdighed kunne komme ham i møde (SKS 4, 420-437). Den angst er sunket i angsten og har fanget sig selv i en følelsesfælde, som han er for stolt til selv at bryde ud af eller lade den Anden afbryde.

De to former for patologisk angst i den haufniensiske diagnosemanual, modsvares af to former for *ikke-patologisk angst*, hvor mennesket enten ”paa sin Vei traf det Forfærdelige” eller ”lærte at ængstes retteligen” (SKS 4, 454). Sådanne former optræder selvfølgelig ikke i en diagnosemanual, men tages blot med her til afklaring.

Den første form understreger egentlig blot, at angsten er en del af livet, hvor man blot træffer ”det Forfærdelige”. ”Det Forfærdelige” er de ydre hændelser af stort og småt, som tilstøder en. Hos Haufniensis modsvares det af det, han kalder ”det Forfærdeligste” (SKS 4, 397), som altid indikerer selvets *reaktion* på det forfærdelige, hvor selvet bedrager *sig selv* og fanger *sig selv* i ufrihed (jf. A1-2.2).<sup>75</sup> Grænsen mellem den patologiske og ikke-patologiske angst synes med andre ord gå tværs ned gennem det splittede selv. Det patologiske angår altid selvforholdet eller selvets forhold til livet. Det patologiske opstår, når selvet i angst overdrager fuldmagten eller myndigheden til angsten, så angsten overtager magten over selvet.

Den sidste form, ”at ængstes retteligen”, er på én gang den, vi helst vil høre mere om, og den, Haufniensis skriver mindst om. Der er således mere at sige om det, end hvad der allerede er udfoldet under position A. Men nu skulle det i mellemtiden være blevet klart, at forestillingen om egentlig helbredelse, der skal fjerne *enhver angst* i haufniensisk optik er et lægeligt påfund, netop fordi angsten er ”i Grunden” af ethvert menneske. Angsten *som lidelse* derimod kan og skal helbredes, men kan og skal ifølge Haufniensis kun helbredes med angsten selv. Som Durkheim helt rigtigt pointerer, kan man ”ikke, uden selv-

---

<sup>75</sup> Hos Anti-Climacus benævnes det ”det end Forfærdeligere” (SKS 11, 125) og hos S. Kierkegaard benævnes det skiftevis ”det forfærdeligste” (SKS 9, 14) og ”det Forfærdeligere” (SKS 9, 20).

modsigelse, forestille sig en art, der i sig selv og på grund af sin fundamentale beskaffenhed skulle være uhelbredelig syg. Arten er normen par excellence og kan følgelig ikke indbefatte noget unormalt” (Durkheim 2006: 95).

### Fortvivlelsens forgreninger<sup>76</sup>

	Diagnose	Sekundær benævnelse	Teologisk diagnose
F1	Uvidende om at være fortvivlet	ikke at være sig bevidst at <i>have</i> et selv	Fortabelse
F2	Svaghedens fortvivelse	<i>Ikke</i> at ville være sig selv	
	F2.1 Fortvivelse over noget Jordisk		Fortabelse
	F2.2 Fortvivelse over det Jordiske		Fortabelse
	F2.3 Fortvivelse om det Evige eller over sig selv	Fortvivelse over sin Svaghed, Indesluttethed	Fortabelse
F3	Trodsens fortvivelse	<i>At ville</i> være sig selv	
	F3.1 Vil være sig selv i Selvforgudelse		Fortabelse
	F3.2 Vil være sig selv efter sin Elendighed	Dæmonisk Afsindighed	Fortabelse
	Efter at have fortvivlet, gjenemsigtigt at grunde i Gud	Mod til at tabe sig selv for at vinde sig selv	Frelse

Anti-Climacus’ diagnose af fortvivlelsen er væsentligt mere kompliceret og forgrenet, og man burde derfor egentlig tale om et *fortvivlelsesspektrum*. Det er umuligt at opstille et fyldestgørende skema, da Anti-Climacus først udlægger spektret som en strukturel beskrivelse af *fortvivlelsens skikkelser*, siden begynder han forfra ved at lade spektret fordele sig efter en *bevidsthedsskala*, og endelig diagnosticerer han fortvivlelsen med Gud som målestok. Jeg har forsøgt at lade de to spektre sammenføre som henholdsvis X- og Y-akser i et fortvivlelsens koordinatsystem, men der synes at være en pointe hos Anti-Climacus, at fortvivlelsen hverken lader sig koordinere eller systematisere, særligt når Gud bringes ind i ligningen. Jeg kategoriserer derfor alene fortvivlelsesspekteret ud fra bevidsthedsskalaen.

<sup>76</sup> *Fortvivlelsens forgreninger* bygger på først og fremmest på Grøn 1993: 99-102; 1997: 125-146 og Nordentoft 1972: 276-289. For en systematisk gennemgang af fortvivlelsens rolle i patologisk depression se Tellenbach 1974: 143-155.

Fortvivlelsen adskiller sig fra angsten ved at have en sundhed forud for sig selv. Mens angsten er et grundfænomen er fortvivlelsen en relationel bestemmelse. Den er et udviklet misforhold i et oprindeligt forhold. Derfor er der konstant tale om en mulig *helbredelse*, formlen der beskriver ”Selvets Tilstand, naar Fortvivlelsen ganske er udryddet” (SKS 11, 130). Det betyder imidlertid, at selvom alt peger således hen mod en helbredelse af patologien, så opstilles der intet patologisk skel *forud* for fortvivlelsen. Når fortvivlelsen viser sig, viser det sig, at den allerede var der, og at den allerede var patologisk. Der vises ingen diagnostisk interesse i en forudgående uskyldighed, for fortvivlelsens kendetegn er netop, at den tager sig ud som ”en slags uskyldighed” (SKS 11, 157), hvor mennesket blot ’lever hen’ i spidsborgerlig åndløshed (SKS 11, 156). Denne tryghed er det første fortvivlede udtryk for menneskets manglende *mod* til at tage eksistensopgaven på sig. Den første fortvivlelse diagnosticeres derfor som det at være uvidende om at være fortvivlet (F1). At være et selv *er* at være fortvivlet. I den forstand er den første diagnose diagnosen ’Selv’.

Herefter indfører Anti-Climacus et diagnostisk skel mellem ”Svaghedens Fortvivlelse” (F2) og ”Trodsens Fortvivlelse” (F3), som indikerer en stige i selvets bevidsthed om sig selv som fortvivlet. I begge diagnoser viser selvets symptomer på svaghed og trods, men de fordeler sig på de to diagnoser som en stadig stigende forskydning fra svaghedens *liden* (fortvivlet *ikke* at ville være sig selv) til trodsens *handlen* (fortvivlet at *ville* være sig selv).

Svaghedens fortvivlelse inddeles i underdiagnoserne ”Fortvivlelse over noget Jordisk” (F2.1) og ”Fortvivlelse over det Jordiske” (F2.2). Når et menneske fortvivler over *noget* jordisk, fortvivler han over det, der *hænder* eller *tilstøder* ham; det kan være tabet af sit arbejde, sin formue eller tabet af en elsket. Da mister han modet. Men dette er imidlertid ikke i strengeste forstand fortvivlelse. Når et menneske derimod fortvivler over *det* jordiske, totaliserer og uendeliggør han dette tab til at være tabet af *alt*. Det er denne bevægelse, altså selvets egen tilføjelse til det virkelige tab, der er den egentlige se. ”Totalitets-Bestemmelsen ligger i og tilhører den Fortvivlende” (SKS 11, 175). Fortvivlelse er selvets re-aktion, hvor selvets tillægger tabet en så afgørende betydning, at han mismodigt taber håbet og muligheden for at se sig selv ud af tabet. Fortvivlelsen er med andre ord nok *foranlediget* af noget konkret, men fortvivlelsen er selvets *egen* frembringelse: ”Selvet forøger altsaa først det virkelige Tab uendeligt, og saa fortvivler det over det Jordiske *in toto*” (SKS 11, 175).

Der gives nu to muligheder. Enten mister selvet modet i så omfattende forstand, at det opgiver opgaven og forsøger at lader sig falde tilbage i spidsborgerligheden (F1) ”ved Hjælp af Glemsel” (SKS 11, 174). Den anden mulighed er, at selvet vinder mod til atter at tage opgaven på sig med den dyrkede selverkendelse, at det fortvivlede ”om det Evige eller over sig selv” (F2.3). Anti-Climacus kalder det også ”den nye Fortvivlelse” (SKS 11, 176), hvor selvet ikke blot fortvivler i svaghed, men fortvivler *over* sin svaghed. Idet selvet indser, at det fortvivlede over så lidt, at det egentlig mistede modet, fordi det tillagde noget relativt absolut betydning, da fortvivler selvet så meget desto mere. Det fortvivler over sin egen fortvivlelse. Nu risikerer dette menneske at fange sig selv i en fortvivlelse-fortvivlelse-spiral, som vi med Scheff også kan identificere som skam-skam-spiral: Man vil ikke være *ved* sig selv eller *vide af* sig selv, men hader sig selv for at være så svag, men netop derved holder man sig selv fast i sin fortvivlelse. Det er i det øjeblik, man bliver for stolt til at vedkende sig sin svaghed, at svagheden holder én fast i skammen over ens svaghed (SKS 11, 177). Anti-Climacus diagnosticerer det som *indesluttethed*, en dybt patologisk nedadgående spiral, hvor selvet ikke kan se sig ud af fortvivlelsen, men omvendt stirrer sig blind på sin egen fejl og får ”igjen Svinget forkeert, ind i Fortvivlelsen” (SKS 11, 179).<sup>77</sup>

Hvor Svaghedens Fortvivlelse er kendetegnet ved mismod og modløshed er Trodsens Fortvivlelse (F3) omvendt kendetegnet ved overmod eller ligefrem hovmod. Anti-Climacus inddeler ikke selv Trodsens Fortvivlelse men skelner dog hovedsageligt mellem to typer. Han taler først (F3.1) om ”det negative selv”, der vil løsrive sig fra evighedens bindende magt og i stedet konstruere sig selv efter den uendelige form. Han vil i ”Selvforgudelse være sig selv” og ”sin egen Herre”, men bliver derved ”en eksperimenteret Gud” og ”et hypotetisk Selv” (SKS 11, 181-187). Denne overtrumfes dog af den ”dæmoniske Afsindighed” (F3.2), der ikke blot *i* trods selv vil være Gud, men *på* trods selv vil udgøre den påtrodsende indvendig imod Gud. Den dæmoniske vil slet ikke være Gud, men vil så at sige være det inkarnerede bevis mod hele tilværelsen og dennes godhed. Derfor afviser han ethvert ord til hjælp, trøst eller tilgivelse, og vil faktisk ikke vide af det, da hele hans liv er bundet op det godes umulighed. Han vil på én gang løsrive sig fra forholdet til den Magt, der satte selvet, og fastholde forholdet som et misforhold ved selv at udgøre dens

---

<sup>77</sup> Jf. skamfuldhedens fortvivlelse.

absolutte indvending. I fuld bevidsthed om sin egen fortvivlelse vil han ”være sig selv efter sin Elendighed” (SKS 11, 187).<sup>78</sup>

## Diagnosis

Sådan ser skemaet altså ud. Det burde for så vidt være muligt nu at lade hver enkelt kierkegaardsk diagnose finde sit psykiatriske modsvar. Således svarer ”Fortvivlelse over det Jordiske” (F2.2) nogenlunde til ”depressiv enkeltepisode af moderat grad” (ICD-10, F32.1). Men man ville hurtigt erfare projektets umulighed, da Anti-Climacus i sin radikalitet diagnosticerer *samlige* fænomenologiske fremkoster som patologiske over for Gud, ”thi kun da er Selvet sundt og frit fra Fortvivlelse, naar det, just ved at have fortvivlet, sig selv gjenemsigtigt grunder i Gud” (SKS 11, 146). Der synes således at være to afgørende pointer at uddrage af denne med- og modlæsning.

For det første afslører medlæsningen en begrænsning i den psykiatriske diagnoses forståelse af den enkelte menneskes *lidelseshistorie*. Den viser, hvor problematisk og arbitrært det er, eksempelvis at sætte et patologiske skel mellem eksempelvis F2.2 og F2.3. For hvad går forud? Det gør en gradvis stigning i dette menneskes erkendelse om den tiltagende fortvivlelse, og det gør ikke mindst *modet* til at stå ved sig selv og tage sin opgave på sig. I den forstand overgangen fra F2.2 til F2.3 en *sundhed* frem for at lade sig falde tilbage i F1. Sygdommen har en forhistorie, og eksistentielt set kan vi ikke forstå os selv *uden* denne historie. Og hvad mere er: Helbredelsen er kun mulig i kraft af håbet om dens fremtidshistorie: ”ved Hjælp af det Evige har Selvet Mod til at tabe sig selv for at vinde sig selv” (SKS 11, 181). Hvor dette *mod* skal komme fra, er imidlertid et spørgsmål for den fjerde diagnose (side 177ff.).

For det andet afslører modlæsningen, at de to kierkegaardske diagnoser har et helt andet formål. Hvor de psykiatriske diagnoser har deres berettigede formål i at være funktionelle redskaber til at hjælpe mennesker ud af lidelsen, så synes de kierkegaardske næsten helt at overse dette afgørende aspekt. For den dæmonisk indesluttede og skamfuldt fortvivlede er der ikke meget hjælp at hente, hvis man som lindring foreslog ham at læse *Begrebet Angest*. De kierkegaardske diagnoser har i stedet et helt andet formål. Haufniensis og Anti-Climacus udskriver ingen recepter på det lidelsesfrie liv. Deres diagnoser her i stedet til formål at afsløre, at selvet netop bliver sig selv gennem erkendelse (*diag-nosis*). Og at denne erkendelse samtidig går *gennem lidelse*. Angst og fortviv-

<sup>78</sup> Jf. skamløshedens fortvivlelse.

lelse er derfor ikke noget, man som menneske entydigt skal af med. De er derimod tvetydigt både muligheden for at ”Svinget forkeert, ind i Fortvivlelsen” (SKS 11, 179) og derved miste sig selv i spiraler af mismod og skam, og de er muligheden for omvendt at ”svinge rigtigt af bort fra Fortvivlelsen” (SKS 11, 176) og derved vinde både selverkendelse, selvforhold og livsmod. Der er, kierkegaardsk betragtet, alt at vinde og alt at tabe.

## DIAGNOSELÆREN

I al den tid, man har kunnet påvise depressionens tilstedeværelse i det menneskelige sind, har det afgørende spørgsmål, det hvorum den egentlige kamp har stået, været dette: *Har jeg en sygdom eller er jeg min sygdom* (Ehrenberg 2010: 132).

Den åbenlyse fordel ved den første mulighed er, at jeg ikke er identisk med min sygdom. Jeg kan adskille mig fra den. Jeg kan betragte den som et afgrænset fremmedobjekt i selvet, en midlertidigt opstået fejl, som kan repareres. Når helbredelsen er gennemført, kan jeg vende tilbage til mit oprindelige, sunde selv. Slagsiden af at *have* en sygdom er den samme, altså at jeg kan adskille mig selv fra sygdommen men nu sige: Det er ikke *mig* der handler, men sygdommen *i* mig der handler *for* mig. Det stiller selvet i en position, hvor det kan vælge at forskyde den uønskede del af sig selv til sygdommen. I et kritisk perspektiv er der derfor også en risiko for, at selvet går fri. Forskydningen bliver en undskyldning. En undskyldning for ikke selv at tage ansvar.

Hvis jeg derimod *er* min sygdom, så kan jeg ikke løbe fra den. Sygdommen bliver min nødvendighed. Det har også sine fordele og ulemper. Ulemperen er, at den syge risikerer at blive bragt i en position, hvor han eller hun kommer til at stå i et fatalistisk forhold til sig selv. Sygdommen bliver et uundgåeligt vilkår. Man kan ikke selv gøre noget. Handling bliver overflødig og selvet går fortabt. Med andre ord kan visheden om, at man *er* sin sygdom – i lige så høj grad som forestilling om at man *har* en sygdom – blive en undskyldning for at løbe fra sit ansvar. Fordelen ved at *være* sin sygdom er imidlertid, igen, den samme. Når man ikke kan løbe fra sygdommen, må man blive stående ved den. Stå ved den. Eller gå igennem den. I stedet for at bruge sin tid på det umulige, kan selvet vælge at tage sygdommen på sig selv og gøre den til en del af sig selv. Målet er da ikke at komme af med sygdommen i selvet, men at komme overens med sig selv.

Kemplers pædagogiske genistreg er det stærkeste eksempel på en sådan skelnen og kan derfor bruges som illustrativ analogi. Hans indsigt bruges i hverdagens børneopdragelse af forældre, pædagoger og lærere med så overvældende positiv effekt, at den sågar har bredt sig ind i erhvervslivets anerkendende samtaler. Men den er altså ført og fremmest tiltænkt børn. Sætningen lyder i sin enkelthed: ”Jeg kan godt lide *dig*, men jeg kan ikke lide det, du *gør*.”

Sætningen udgør i sandhed det foreløbige højdepunkt i vores pædagogiske bestræbelser. Det er et eminent redskab til at udøve en konsekvent opdragelse og samtidig fastholde, at barnet er elsket. Men man må samtidig overveje, om det ikke installerer en form for personlighedsspaltning i barnet, hvis denne sætning bruges konsekvent nok? Hvis man, hver gang barnet gør noget forkert, foretager denne skelnen mellem det gode barn og den onde handling, må barnet så ikke, ubevidst, konkludere, at dets handlinger er noget adskilt, måske ligefrem fremmedgjort, i forhold til det selv, der altid, på magisk vis, går fri? Og hvad med de gode handlinger? Hvorfor er de så en del af mig?

Og dog må vi fastholde, at Kemplers skelnen er den højeste pædagogiske velgerning. Fordi den fastholder en dialektik, hvor selvet faktisk ikke ’på magisk vis går fri’. Bevægelsen fra det, barnet *er* til det, barnet *gør*, implicerer nemlig ikke, at ansvaret følger med. Selvom barnet gør noget, det ikke må, er det stadig muligt at fastholde, at det er barnet selv, der har ansvaret for de handlinger, som af de voksne bedømmes som forkerte. Men det forudsætter at de to, *er* og *gør*, holdes dialektisk sammen ’uden adskillelse, uden sammenblanding’.<sup>79</sup>

### **Det diagnostiske felt: Sygdommen i mig handler for mig**

Problematikken er som sagt langt fra ny inden for det diagnostiske felt, men den er blevet skærpet i kraft af de to diagnosemanualer DSM og ICD’s udbredelse og stadig stigende popularitet både inden for og uden for psykiatrien. I dag tages det for givet, at sygdomme er entiteter, det vil sige at de har en form for selvstændig eksistens uden for deres konkrete manifestation i det enkelte syge menneske (Rosenberg 2007: 13). Mens diagnosemanualerne oprindeligt er tænkt som lægens ydmyge arbejdsredskab, med hvilket han prøvende for-

---

<sup>79</sup> Undervisningsminister Christina Antorini har en omvendt udlægning af denne pædagogik: ”I bliver ansat på jeres kompetencer, men fyret på jeres personlighed” (Antorini 2014: 12).

søger at indkredse en sygdom ud fra en række symptomer og syndromer, så er de diagnostiske kategorier i dag blevet hver mands eje. På paradoksalt vis har denne 'demokratisering' ikke ført til en øget nuancering af forståelsen af psykiske lidelser, men snarere ført til det modsatte: At diagnosesystemet har fået karakter af lovsamling, en objektiv kategorisering af universelle lidelsesformer. Mens lægen fortsat ved, at sygdomsdiagnosticering er forbundet med en stor usikkerhedsmargin, så er diagnosemanualen i hånden på 'forbrugeren' blevet en guide til objektiv vished om klart definerede og klart afgrænsede sygdomme.<sup>80</sup>

Brinkmann (2015) har foreslået, at man betragter diagnoser som epistemiske objekter, som kendetegnes ved tre aspekter: Man kan *have* en diagnose, *være* sin diagnose eller *gøre* sin diagnose.<sup>81</sup> Man vil ofte bruge to eller tre aspekter i sin tale om og forståelse af en diagnose, men man ser også, at læge såvel som patient fokuserer på ét aspekt.

Man kan eksempelvis sige, at man *har* ADHD. I det tilfælde forstår man typisk ADHD som en sådan klart defineret og afgrænset entitet, og at den nu er inde i én selv. Helt i overensstemmelse med DSM-5 definition af psykiske forstyrrelser er der tale om en *dysfunktion*, hvilket vil sige, at der så at sige er én funktion i det psykiske maskineri, der er gået i stykker. Det giver sig udslag i en række symptomer (et syndrom), som kan aflæses som adfærdsvanskelighed. Man taler ofte nedsættende om symptombehandling som utilstrækkelig, fordi man ikke får fat på sygdommen bag. Men denne tanke om et 'bag' tilhører på mange måder en autenticitetslogik, som ikke længere eksisterer inden for psykiatrien i dag, hvor der siden DSM-III (1980) har været et totalt sammenfald mellem sygdom og symptom. Fjerner man symptomet, fjerner man sygdommen, for sygdommen er intet andet end symptomerne. Hvis man ikke længere udviser adfærdsvanskelige symptomer, så er problemet løst. Lægges der imidlertid ovedreven vægt på *har*, er der en risiko for det, Brinkmann kalder "uholdbar entificering", hvor den diagnosticerede har distanceret sig for meget fra sygdommen og risikerer at blive set som en, der 'faker' sin sygdom, som en opportunist der fingerer sin psykiske lidelse for at 'udnytte systemet'.

---

<sup>80</sup> Til 'forbrugers' forsvar skal det siges, at WHO i 2004 erklærede: "Psykiske forstyrrelser kan nu diagnosticeres lige så pålideligt og præcist som de fleste almindelige fysiske lidelser" (Rose 2010: 41).

<sup>81</sup> For en omfattende, *filosofisk* afklaring af de tre aspekter (altså uden direkte tilknytning til det diagnostiske felt) se kapitlet "Have, gøre, være" i Sartre 2013: 505-704.



Brinkmann refererer senere til en kvinde i hans empiriske studie,<sup>82</sup> som udtaler: ”det værste, der kunne ske, var, hvis min psykiater fortalte mig, at jeg ikke havde ADHD alligevel”, fordi det så ville betyde, at hun skulle drages personligt til ansvar for sine problemer, både i forhold til sit arbejde og sin måde at opdrage sine børn på. ”Før jeg fik diagnosen, var jeg bare doven” fortalte kvinden, ”men efter diagnosen har jeg ADHD” (Brinkmann & Petersen 2015: 353f.). Eksemplet viser, at anklagen om opportunistik kan være fuldstændig uberettiget, men det afslører samtidig, at der altid er en forhandling på spil i forhold til diagnoser. Hvis ikke det er økonomisk opportunt, er det måske personligt opportunt: en måde at overleve eksistentielt, en måde at få samling på sig selv.

Man kan også sige om sig selv, at man *er* ADHD'er (eller tilsvarende *er* depressiv, angst, manisk osv.). Her bliver diagnosen identitetsmarkør. Man identificerer sig med sin sygdom, ofte ved at fremhæve den som ikke blot ét træk blandt mange, men som det væsentligste træk, der frem for alle andre definerer ens person. Fænomenet forstærkes ofte i patientforeninger, der opbygger deres fællesskab omkring netop denne identitet. Brinkmann fremhæver ADHD-grupper, hvor man kan opleve at blive sprogligt korrigeret: ”(...) da Thomas præsenterede sig med sætningen 'Jeg har haft ADHD i fire år', blev han straks afbrudt og irettesat og fik at vide, at 'nej, det er fire år siden, du fik diagnosen. Du har jo altid haft ADHD!'” (Brinkmann 2015: 47). Af samme grund sker der noget interessant, når diagnosemanualerne udkommer i nye udgaver, hvor klassifikationerne er blevet ændret. Jennifer S. Singh har beskrevet, hvordan 'aspies'-fællesskabet tog fart, efter at Asbergers syndrom blev optaget i DSM-IV fra 1994. Singh beskriver videre, hvordan der i en årrække har været et aktivistisk fællesskab omkring diagnosen, hvor man har promoveret og fejret de diagnosticeredes forskellighed som en positiv identitet (Singh 2011: 237). Derfor har det ført til en tilsvarende omfattende identitetskrise, at syndromet med DSM-V fra 2013 blev ophævet som selvstændig diagnose og lagt ind under kategorien 'autisme spektrum forstyrrelse', så de nu forbindes med de autister, som de hidtil havde bygget deres fælles identitet op i modsætning til. Nu *er* de – uafhængigt af egen selvforståelse – officielt autister (Brinkmann & Petersen 2015: 349). Ved at lægge for meget vægt på *er*, risikerer man med andre ord både en 'kronificering' og overidentificering af sygdomsidentiteten, hvor samfundet – men først og fremmest også én selv – ikke

---

<sup>82</sup> [I]jek lige den her en ekstra gang med Brinkmann]

kan se sig selv som andet og mere end diagnosen.<sup>83</sup> Spørgsmålet bliver derfor, hvordan man meningsfuldt overlever og undgår at miste sig selv, hvis sygdomsidentiteten af den ene eller anden grund forsvinder; enten fordi den diagnostiske kategori er blevet ændret, eller positivt fordi man faktisk slipper af med den sygdom, man forstod sig selv som identisk med.

Endelig kan man fremhæve handlings-aspektet, dvs. at forstå den psykiske lidelse som noget, man *gør* eller *præsterer*. Man kan tale om, at nogen gør noget hyperaktivt, depressivt eller angstfyldt. I daglig tale siger vi, at vi stresser. Man kunne derfor indvende, at der i så fald blot er tale om en 'folkelig' udgave af diagnosen. Men flere forskere har påpeget, at i og med manualerne angiver kriterierne for den 'korrekt udførte' diagnose, så fremmaner det samtidig en reflektiv bevidsthed om sygdommen som *performance* (Martin 2007; Ringer 2013). Der kan angives to yderpunkter som konsekvenser af overbetoning af handlings-aspektet. I den ene ende af skalaen risikerer de diagnosticerede at blive ofre for en socialkonstruktionistisk kritik: Hvis de psykiske sygdomme 'bare' er noget, mennesker *gør*, hvorfor gør de så ikke bare noget andet? Men her overser kritikken aldeles, at den sindslidende netop er *låst fast* i bestemte handlingsmønstre og derfor ikke eksempelvis bare kan lade være med at udføre sin OCD. Det er netop *tvangshandlinger*. Kritikken ender derfor med at overbebyrde den lidende med en forvrænget forestilling om ansvar og fri vilje, som er lige så virkelighedsfjern som den er nedladende. I den anden ende af skalaen er det den diagnosticerede selv, der forvikler sig ind i et dogmatisk forhold til diagnosens forestillede lovmæssighed. Her underlægger man sig diagnosens normative fordring om "adækvat præstation af lidelsen" (Brinkmann 2015: 48). I så fald bliver diagnosen noget, man skal 'leve op til', noget der "skal *gøres* på den rigtige måde (både i relation til andre med diagnosen og i relation til behandlingssystemet)" (Brinkmann 2015: 49). Der opstår med andre ord en *ortodoksi* i diagnosesamfundet. Hvis diagnosemanualen er den mytiske lovsamling, der dikterer den rette lære, så er den korrekte udførelse af symptomet det ritual, der bekræfter diagnosens sandhed.

Problemet, som Brinkmann helt rigtigt påpeger, er, at diagnoserne risikerer at blive brugt som forklaringsmodeller, der ikke *er* forklaringsmodeller – men som (med en haufniensisk tilføjelse) gerne vil være det. Ofte ser man, at diagnosen bliver brugt som forklaring på de symptomer, patienten oplever, men dermed har man forklaret intet, blot lavet en cirkelslutning: Man forklarer

---

<sup>83</sup> Se også Svendsen 2010 for en afklaring af identificering og stigmatisering.

sygdomssymptomerne ud fra diagnosen, men diagnosen er i sig selv ikke andet end et katalog over selv samme symptomer. Diagnosen tilføjer intet nyt, men genbeskriver blot de symptomer, som patienten oplever. Alligevel oplever både diagnostikeren og den diagnosticerede selv ”at der med ADHD-diagnosen endelig foreligger en forklaring på de problemer, der måske altid har eksisteret” (Brinkmann 2015: 49). Her er vi inde ved sagens kerne. Hvor en klassisk, kritisk sociologi vil hævde, at det er diagnosesamfundet, der presser diagnosen ned over individet, og at individet derfor må modsætte sig, viser meget af den empiriske forskning nu, at vi i stedet selv opsøger diagnosen.<sup>84</sup> Det interessante er med andre ord, at på trods af forklaringens cirkelslutning, oplever den diagnosticerede (og ikke mindst dennes pårørende) ofte, at der med diagnosen omsider foreligger en forklaring. Ikke alene forklarer den, hvorfor man er, som man er, men måske endda hvorfor man *altid har været sådan*. Der falder et forklarelsens lys over ens historie og lidelse, der skabes en kontinuitet og en mening, som ikke var der før.

Når man således siger ”Det er ikke mig, men min angst, der er problemet” (Brinkmann & Petersen 2015: 342), så er det ganske rigtigt en måde at gøre angsten til et håndterbart objekt, men det er også en forklaring på problemet, som meget let kan blive en bortforklaring. Den forklarer lidelsen i selvet ved at forklare selvet væk. Eller diagnoseforklaringen placerer selvet i en position, hvor den kan bruges som en undskyldning eller en retfærdiggørelse: Det er ikke mig, der handler, men ADHD’en *i* mig, der handler *for* mig. Eller modsvarende for handlingspatologien: Det er depressionen *i* mig der *ikke-handler* for mig.

Det er denne formulering og tankegangen bag den, der går igen i både den paulinske teologi og i Haufniensis’ opgør med selv samme. Jeg vil i det følgende hævde, at Brinkmann i grove træk sætter fingeren på det rette sted med sin diagnose af diagnosesamfundet, men jeg ønsker samtidig at kvalificere den med en teologisk-religionskritisk dimension, som Brinkmann af gode grunde ikke har med. Spørgsmålet er, om der er ved at udvikle sig en decideret *diagnoselære*, der ligesom arvesyndslæren historisk set har haft præcis samme indbyggede fare for at placere den kristne i en position, hvor den kunne bruges som undskyldning eller retfærdiggørelse. Derfor skal vi nu videre til det teologiske felt.

---

<sup>84</sup> Se evt. Brinkmann 2010a; Mik-Meyer 2010; Mik-Meyer & Johansen 2009; Andersen 2009; 2012; 2013.

### Det teologiske felt: Synden i mig handler for mig<sup>85</sup>

Den lutherske reformulering af arvesyndslæren tager udgangspunkt i Paulus' udlægning i Romerbrevet, særligt Rom 5,12-19 og Rom 7,7-25. For at gøre parallellen mellem det diagnostiske og det teologiske felt åbenbar, vil jeg fremføre en afgrænset, eksegetisk nærlæsning af nogle få, udvalgte vers. Vi er inde ved kernen i den nytestamentlige teologi, og der ligger vitterligt hundredevis af bøger og århundreder af fortolkninger bag de få vers. Jeg er klar over, at en eventuel teologisk læser derfor ikke vil finde min udlægning *teologisk nok*. Formålet i denne sammenhæng er imidlertid at indvie den udenforstående i lagene af teologisk tyngde vel vidende, at den kortfattede form på ingen måde er fyldestgørende for den omfattende, teologiske uenighed, der ligger bag.

De i denne sammenhæng afgørende vers (med mine kursiveringer) lyder:

- 7,15. For jeg *forstår* ikke mine handlinger. Det, jeg *vil*, det gør jeg ikke, og det, jeg hader, det gør jeg.
- 7,17. Men så er det ikke længere mig, der handler, men synden, som bor *i* mig.
- 7,18. Jeg ved, at *i* mig, altså i mit kød, bor der intet godt. *Viljen* har jeg, men *udføre* det gode kan jeg ikke.
- 7,19. For det gode, som jeg *vil*, det gør jeg ikke, men det onde, som jeg *ikke vil*, det gør jeg.
- 7,20. Men når *jeg* gør det, jeg ikke vil, er det ikke længere mig, der handler, men *synden*, som bor *i* mig.
- 7,23. Men jeg ser en anden *lov i mine lemmer*, og den ligger i strid med *loven i mit sind* og holder mig som fange i *syndens lov*, som er i mine lemmer.

Vers 15 udtrykker det gådefulde ved et menneskes egen eksistens. At vi dybest set er gåder for os selv. At selvet er splittet og vores *vilje* spaltet. Vi vil ikke ét, men altid to. Derfor *forstår* vi ikke os selv. Spørgsmålet er, om man skal læse vers 17-23 som den efterfølgende forklaring på det gådefulde udgangspunkt, der udtrykkes i vers 15, eller om vers 15 snarere skal læses som den undrende konklusion på de forklaringsforsøg, Paulus gør sig i de efterfølgende vers, og

---

<sup>85</sup> Jeg skylder en tak til Mikkel Gabriel Christoffersen, Christine Svinth-Værgø Pøder og Niels Jørgen Cappelørn for præciserende teologisk bistand til dette afsnit – uden at nogle af disse kan drages til ansvar for manglerne i det skrevne.

som han redaktionelt har placeret forrest som en slags prolog. Svaret er uafklaret, og vers 15 fungerer derfor på én gang som en indledning til de følgende vers og resultatet af dem. I vers 17 kommer så forklaringen: Paulus giver klart udtryk for den kendte freudianske sætning, at mennesket ikke er herre i eget hus. Han oplever, at det ikke i egentlig forstand er ham selv, der handler, men synden, der bor *i* ham, som handler *for* ham. Vers 18 gentager, at der *i* Paulus er en magt, som han ikke magter, men som tværtimod har magt over hans vilje. Han kan derfor ikke leve op til den rette *handlemåde* i overensstemmelse med Guds bud. Vers 19 gentager vers 15 og bør her læses som Paulus' konklusion på den forudgående forklaring. Her forklares ikke, men konstateres. Han undrer sig over sin afmagt i forhold til sin egen vilje. I vers 20 genoptages forklaringsmodellen ved at gentage, at synden bor *i* ham. Bemærk i øvrigt her det eksplicitte skift i subjekt fra 'jeg' til 'synden'. Endelig veksler Paulus i vers 23 til en mere overordnet forklaringsmodel og nævner hele tre love, der ligger i strid med hinanden, dog således fordelt, at syndens lov kan identificeres med den lov, der er i hans lemmer. Derved opstår modsætningen mod en lov i sindet og en lov i legemet, som holder Paulus fanget.<sup>86</sup>

Hvis vi for et øjeblik tilsidesætter århundreders teologisk uenighed, så kan vi sige så meget, at Paulus her synes at operere ud fra en logik, hvor synden ikke alene beskrives som et (fremmed)objekt i subjektet, men at dette objekt grammatisk set også overtager subjektets plads. Som E.P. Sanders har påpeget, er synden i denne del af Romerbrevet "en aktiv Magt snarere end blot menneskelig overtrædelse – derfor de store bogstaver. Bemærk, at Synden styrer aktive udsagnsord. Synden 'hersker' (6,12) og 'udøver Herredømme' (6,14)" (Sanders 2003: 69). Rudolf Bultmann har tilsvarende beskrevet, hvordan Paulus konsekvent omtaler synden som et personificeret væsen, en dæmonisk hersker eller ganske enkelt som en magt, mennesket er blevet offer for, og som det selv står magtesløst over for. "The personification of these powers expresses the fact that man has lost to them the capacity to be subject of his own actions" (Bultmann 1952: 245).

I et receptionshistorisk lys er den afgørende figur ubetinget Luthers og herunder dennes *Romberbrevsforelæsnings* fra 1515/1516. I sin modstand mod den herskende frelsesvished inden for den kristne kirke, gør Luther her op med den forestilling, at synden helt og aldeles udslettes i dåben, og at den

---

<sup>86</sup> Denne foreløbige eksegetiske udlægning er foretaget på baggrund af Fitzmeyer 1993: 472-477, Barrett 1991: 130-144 og Dunn 1988: 374-412.

kristne derfor kan vide sig sikker i at være syndefri. For Luther fører det til en indbildsk selvretfærdighed, en tilstand af frelse, hvor man kan finde betryggelse i egen fejlfrihed (Luther 2013: 338). Som alternativ forfægter Luther det synspunkt, at der selv efter dåben forbliver en 'rest' af synd i ethvert menneske. Luther bringer Augustin i spil, som han citerer for at sige, at traditionen fejlagtigt har forstået vores menneskelige fejl som dem, der har undvejet *syndets lov*, fordi de er underlagt *syndens lov* (jf. vers 23), og at vi – når disse fejl blev fjernet – derfor ville være fejlfrie. Heroverfor hævder Augustin, at det ikke er synden, der bliver fjernet, men alene *skylden*. Skylden udslettes, men synden forbliver. Synden er ikke en bestemt overtrædelse, men den fejl eller *svaghed* i viljen, som gør, at vi ikke kan leve op til det ideal, Gud opstiller. Gud tilskriver derfor ikke mennesket skyld i kraft af sin svaghed, men alene i det tilfælde, mennesket *giver efter* for svagheden og faktisk begår en bestemt synd.<sup>87</sup> Det er med andre ord alene i kraft af det, vi *gør*, og ikke i kraft af den, vi *er*, at vi er skyldige. Men nu kommer så den afgørende bemærkning: ”Deraf kommer det bemærkelsesværdige faktum, at vi er skyldige og ikke skyldige. For vi *er* selv denne svaghed [*Quia Infirmitas illa nos ipsi sumus*]” (Luther 2013: 340, min oversættelse og kursivering).

Med andre, mere nutidige ord: Gud kan godt lide dem, vi er, men ikke det, vi gør. Men vi *er* samtidig den indbyggede fejl eller svaghed, som får os til at handle, som vi gør. Luther insisterer på dette paradoks som en del af det at være menneske. Men netop fordi det er paradokst, tyr han til et billede. Vi kan bedst forstå dobbeltheden ved at betragte *den syge*: I fortællingen om den barmhjertige samaritaner (Luk 10,30ff.) er den syge både svag og i færd med at blive rask. For så vidt som han er rask, ønsker han at gøre det gode, men for så vidt som han er syg, er han nødtvunget til at give efter for den sygdom, han ikke selv ønsker at handle efter. Når de metafysiske teologer derfor hævder, at et menneske enten er absolut helbredt ved Ånden eller lever absolut syndigt i kødet, så er det en falsk dualisme. To modstridende tilskyndelser kan meget vel eksistere i det samme menneske samtidig. Ifølge Luther er det den samme krop, der søger åndelig helbredelse, som den krop der er nødsaget til at handle svagt, for kroppen (eller 'kødet') er en svaghed eller et sår i helheden (Luther 2013: 340f.). Det er denne dialektiske tankegang, der fører til Luthers berømte formular, at mennesket er *simul justus et peccator*, altså på én gang retfærdiggjort

---

<sup>87</sup> Jf. det indledende eksemplet med Andreas Bo, der undrende konstaterer, at ”han selv lod det ske”. Det var ikke af ond vilje men af svag.

og synder. Eller sagt diagnostisk: Du er på én gang rask og syg. Du er helbredt, og dog har du fortsat en rest af sygdom i dig.

Hvis vi herefter vender tilbage til århundredernes teologiske uenigheder, så får vi blik for, hvorfor Luthers genfortolkning af arvesyndslæren har så afgørende betydning for vores implicitte forståelse af forholdet mellem mennesket og dets sygdom i dag. I grove træk kan vi sige, at mens den aristoteliske tradition før Luther såvel som tilhængere af 'det nye Paulusbillede' i dag hævder, at Paulus i Rom 7,7-25 beskriver en tilstand, som kendetegner livet *før* omvendelsen til Kristus (Kümmel 1974; Sanders 1977; Engberg-Pedersen 2015: 190), så argumenterer Luther og traditionen efter ham for, at Paulus udtrykker en splittelse, som også kendetegner den kristne (Luther 2013: 338f). Hvad betyder det? Det betyder, at den kristne ifølge Luther ikke bliver frelst ind i en særlig tilstand, hvor han *er* frelst, og hvor han som syndfri kan gøre det gode, han gerne vil og undlade at gøre det onde, han ikke vil. I stedet fastholder Luther og hans efterfølgere, at der stadig bibeholdes en 'rest' af synd i den omvendte, hvilket betyder, at den kristne må kæmpe med sig selv *livet ud*. Denne teologiske detalje kan måske forekomme ubetydelig, men i et virkningshistorisk perspektiv er den afgørende. Selv hvis vi antager, at Luthers læsning er en fejl læsning i forhold til en forestillet 'oprindelig mening' hos Paulus – hvilket synes meget plausibelt – så er det netop Luthers fortjeneste at have fremskrevet *det gådefulde, det utilstrækkelige og det splittede selv* som en *universal, menneskelig bestemmelse* og ikke en eksklusiv jødisk.<sup>88</sup> Hvor man både ifølge den aristoteliske tradition og 'det nye Paulusbillede' kan opretholde et skel, hvor den kristne udmærker sig i forhold til alle andre mennesker som et helt nyt menneske med kvalitativt forskellig vilje og frihed, så har Luthers insistensen på at se synden/sygdommen som et vilkår, der også gælder den kristne i et receptionshistorisk perspektiv ført til, at man har tolket det splittede selv som et eksistentielt vilkår for *ethvert* menneskes liv. Med Luthers ophævelse af en særlig kristen 'frelsthed' må vi acceptere, at sygdommen fortsat handler *i os før os* – for så vidt som vi giver efter for den.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Ifølge Badiou (2003) og Žižek (2000) er det præcis denne universalisme hos Paulus, der er værd at kæmpe for, dog uden at den nødvendigvis skal tilskrives Luther. Se især Karlsen 2010: 65f. og Hyldgaard 2001: 26f.

<sup>89</sup> Som vi tidligere har set, genfinder vi Luthers forestilling om et splittet selv gang på gang hos Anti-Climacus og Haufniensis, ikke mindst den sidstes beskrivelse af den patologiske indesluttethed: "Han har nemlig to Villier, en underordnet, afmægtig, der vil Aabenbarelsen, og en stærkere, der vil Indesluttetheden" (SKS 4, 430).

I den efterfølgende lutherske ortodoksi slår man denne logik fast i bekendelsesskriftet *Konkordieformlen*, hvor kapitlet *Om arvesynden* understreger det lutherske kompromis mellem at afskrive menneskets ansvar og at tilskrive det ren determinisme. Teologisk set kommer det til udtryk som en afvisning af på den ene side pelagianismen, som lærer, at arvesynden blot er en *vedhæftet fejl*, mens mennesket selv er ”fuldkommen god og ren i sine medfødte, naturlige kræfter” (punkt 3), og på den anden side manikæismen, som lærer, at arvesynden er en *selvstændig magt*, og at det derfor ”ikke er det naturlige menneske selv, men noget andet og fremmed i mennesket, der synder” (punkt 8). Med andre ord: I det lutherske kompromis er mennesket ikke sin arvesynd, men arvesynden er heller ikke noget adskilt fra mennesket, som mennesket derfor kan fraskrive sig. Mennesket er derimod bestemt af to love, der begge ”tvinger og fordrer” mennesket. ”Denne tvist varer i os, saa længe vi leve, i en mere, i en anden mindre, hvorefter Aanden eller Kjødet gaar af med Sejren. Og dog er det hele menneske selv begge dele, Aand og Kjød, der kæmpe indbyrdes, indtil han bliver helt aandelig” (Luther 1883: 483).

I et større, teologihistorisk perspektiv sker der imidlertid det, at den lutherske ortodoksi kommer til at repræsentere en overfokusering på syndens nødvendighed. Det er netop fordi Luthers opgør i praksis kommer til at rette sig imod først og fremmest Romerkirkens gerningsretfærdighed og humanisternes fremhævnning af den fri vilje, at han som modvægt fastholder og overbetoner syndens fortsatte magt over mennesket, endda i en sådan grad, at han insisterer på at se viljen som trælbunden (Luther 1980-83). Her ser vi Luthers grundlæggende anti-humanisme. Det er Luthers påstand, at i modsætning til kærligheden, der ikke søger sit eget, kan mennesket ikke lade være med at søge sit eget. Mens humanismens idé er, at et menneske kun gør ondt for så vidt det er forstyrret af noget udefra, insisterer Luther på den grundlæggende anti-humanistiske position, at mennesket er forstyrret af noget indefra, nemlig dets egen svage og tvedelte vilje. Som Luther forstår det, er det menneske, som *vil*, ikke fri. Han er tværtimod bundet til det, han vil. Hvis man *vil* noget, står det netop ikke én frit for blot at vælge noget andet. Det er det, der ligger i den teologiske formulering, at synden har magt over én. I det store, forkromede perspektiv er dette imidlertid også blevet den skæbnesvangre opfattelse af, hvad arvesyndslæren betyder hos Augustin og frem til Luther: At nok havde Adam muligheden for ikke at synde (*posse non peccare*), men efter faldet har vi alle en korrumpet vilje, der gør, at vi ikke kan lade være med at synde (*non*



*posse non peccare*). Synden har taget magten over viljen, og derfor *vil* mennesket synde. ”Han kan af ikke sig selv andet end synde” (Luther 1883: 482). Alene synder mennesket *nødvendigvis*. Den tanke, som vi skal se, er afskyelig for Haufniensis.

Inden vi når til dertil, vil jeg dog tillade mig en sidste perspektivforskydning ud til et profant og i en vis forstand vanhelligt perspektiv løsrevet både de interne teologiske stridigheder og den større teologihistorie. Hvad ser vi da? I 1 Mos 2-3 ser vi Adam og Eva spise af den forbudte frugt. Synden er nu *i* dem, og synden *i* dem får dem til at handle syndigt. Betragter vi nadveren, finder vi den eksakte mod-myte: Her bliver Jesu legeme og blod spist af synderen. Kristus er nu *i* synderen og gør det gode *for* ham. Det enkelte menneskes krop reduceres i den forstand til et slags hylster, hvori Djævelen og Kristus – på et mytisk og mystisk plan – udkæmper en kamp løsrevet mennesket selv. Er dette ikke en belejlig forklaring på den kristnes handlinger? Er det ikke muligheden for den kristnes totale afskrivning af frihed, fri vilje og ansvar?

Hvad er nu forskellen på dette og den depressives forhold til den anti-depressive pille? I et rent diagnostisk perspektiv er den depressive et menneske med en *handlingspatologi* eller en *dysfunktion*. En sådan indre dysfunktion er en ufravigelig, faktisk og sociokontekstuel *uafhængig* komponent i det enkelte menneske (Wakefield 2003: 969). Det er i den forstand ikke den depressive selv, den er gal med. Det er depressionen *i* ham, der handler *for* ham. Hvad sker der nu, når den depressive tager den anti-depressive pille, eksempelvis et SSRI-medikament? Han indoptager et kemisk middel, som fordeler sig i hans blodbaner, hvorved angstniveauet først forhøjes, men herefter stiger serotonniveauet, angsten dæmpes, og nervecellerne kan atter kommunikere – så længe anti-depressiverne er i ham. Det hele foregår i en vis forstand aldeles uden subjektets indblanding. Der er tale om en slags kemisk krigsførelse, hvor den anti-depressive pille kæmper mod depressionen indtil enten pillen eller sygdommen går af med sejren. Er dette ikke den belejlige forklaring på den diagnosticeredes handlinger? Er det ikke muligheden for den diagnosticeredes afskrivning af frihed, fri vilje og ansvar? Er den anti-depressive pille ikke vor tids oblat?

### Det haufniensiske felt: Angsten i mig handler for mig

Ifølge Grøn er *Begrebet Angest* en bog om frihedens problem, om selverkendelsens vanskelighed og om forskellen på at forstå og at forklare sig selv.<sup>90</sup> Som mennesker bruger vi store dele af vores liv på at forklare os selv. Vi forklarer os selv fra omstændigheder. Men spørgsmålet er, om – når vi har forklaret os selv – om vi så forstår os selv? Forklaringen – som har til hensigt at virke til *opklaring* – går ofte hen og blive en bortforklaring (SKS 4, 332f.; Grøn 2011b: 82). Man forklarer sig selv bort. Man forklarer sig selv ud af ligningen. Eller forklarer sig selv ud af problemet, så man til sidst slet og ret er et produkt af omstændighederne. Spørgsmålet er da: Hvad gør jeg så? Hvor er jeg nu selv henne? Har jeg ikke selv bidraget med noget? Alle ens forklaringer er ikke blevet en forklaring til opklaring, men til fordunkling. Jeg har fordunklet min egen rolle i situationen. Jeg har – mere eller mindre bevidst – gjort mig skyldig i en frembragt ansvarsfraskrivelse. Jeg har skrevet mig selv ud af historien.

Hvis det ikke lykkes os at forklare os selv bort ud fra psykologiske eller samfundsmæssige omstændigheder, kan vi forsøge at forklare os selv ud fra kroppen ved at tilskrive kroppen vores handlinger. Barnet kan for sjov sige: ”Det var ikke mig, det var mine hænder”. Den voksne kan også – og måske ikke for sjov – sige: ”Min hjerne får mig til at...”, og på den måde kan det lykkes os at omgås os selv således, at det er, som om vi ikke selv gør det, vi gør (Grøn 2011b: 86). Da er vi egentlig atter tilbage i det paulinske problem. Det er ikke mig, der handler, men ’kødet’.

Begge dele er imidlertid udtryk for en deterministisk kausallogik eller en ’medfødt-forklaring’, som Haufniensis er uhyre på vagt overfor, og særligt Caput 1 og 2 af *Begrebet Angest* er skrevet i direkte opgør med både de teologiske og psykologiske bortforklaringer. De teologiske bortforklaringer er i Haufniensis’ udlægning som regel en variant af arvesyndslæren, hvor man dogmatisk forudsætter, at begæret, selvisheden, concupiscenten eller slet og ret synden er *medfødt*. I grove træk kan Haufniensis’ modtræk her siges at være forskellige varianter af opgør mod en prædestination til fordel for en *prædisposition* (se særligt SKS 4, 366). Hvis først man har en lære om synden som sat *forud* for individets første synd, så har vi uundgåeligt et selv med synden som dets *bestemmelse*. Hvis man derimod forudsætter synden uden at *sætte den forud*,

<sup>90</sup> Det følgende baserer sig, hvor intet andet er angivet, på Arne Grøns undervisning i SKC-seminaret *Kierkegaard: Subjectivity and Selfhood*, efteråret 2015. Enhver kobling til det diagnostiske felt er imidlertid min egen.

så efterlades der plads til individets frie fald, som igen er forskelligt fra individets frie valg. Det er netop blevet individets *disposition*, en tilskyndelse, et mytisk forbillede, som ikke desto mindre skal realiseres af *den enkelte selv*, dvs. ikke ”forglemmende Frihedens: dersom Du gjør ligesaa” (SKS 4, 378).

Haufniensis er dog tilsvarende skeptisk over for de psykologiske bortforklaringer (SKS 4, 379), hvor man enten gør barnet til ”en lille Engel”, der som et andets sundt kerneselv er entydigt godt, mens omgivelserne spilles ud som den fordærvende skurk. Eller omvendt: ”Man lader Barnet være fra Grunden af saa vanartet” at intet godt kan hjælpe det sidenhen. Og endelig er der ifølge Haufniensis den mulighed, at ”Barnet var som Børn er flest, hverken godt eller ondt”. Hvad den psykologiske forklaring derfor mangler er *mellembestemmelsen* som afgør, at uanset hvordan barnet ellers er, så kan det blive både skyldigt og uskyldigt. Har man ikke mellembestemmelsen med, opstår der et dobbelt problem: For det første bliver forklaringen en leg, hvor man sikrer sig ”en mistænkelig Lethed” (SKS 4, 382), og for det andet har man tabt individet ”og Barnet med” (SKS 4, 379). Det første er naturligvis et problem for tænkningen, men det andet en katastrofe for det enkelte menneske, for barnet – som går tabt på grund af tænkningen bag!

Hvad er da mellembestemmelsen? Hvad er Haufniensis geniale modtræk til århundredernes teologiske bortforklaringer, der skal frelse individet ud af den nødvendige undergang? Det er angsten. Angsten er mellembestemmelsen, som ofrer forklaringsmodellens mistænkelige lethed til fordel for livets ulidelige besværlighed. Angsten forklarer egentlig intet, for den er i sit væsen *tvetydig*. Den er på én gang frihedens mulighed og muligheden for at fange sig selv i ufrihed. Den er vejen til frelse såvel som fortabelse, til sundhed såvel som sygdom, og så er den (ikke mindst) Haufniensis’ insisteren på menneskets gådefuldhed og indre splittelse: ”Jeg *forstår* ikke mine handlinger. Det, jeg vil, det gør jeg ikke, og det, jeg hader, det gør jeg”. Angsten er den psykologiske mellembestemmelse med hvilken Haufniensis reformerer den lutherske arvesyndslære:

”Nu har man ofte nok udviklet Arvesyndens Væsen, og dog har man manglet en Hovedcategorie – det er *Angst*, dette er den egl. Bestemmelse deraf; Angst er nemlig en Attraae efter hvad man frygter, en sympathetisk Antipathie; Angst er en fremmed Magt der griber Individet, og dog kan man ikke løsrive sig derfra, og vil det ikke, thi man frygter, men hvad man frygter det attraaer man. Angst gjør nu Individet afmæg-

tigt, og den første Synd skeer altid i Afmagt; den mangler derfor tilsyneladende Tilregnelighed, men denne Mangel er den egl. Besnærelse" (SKS K4, 317f.).<sup>91</sup>

Det afgørende i denne kontekst er Haufniensis' bestemmelse af forholdet mellem magt og afmagt. Angsten er subjekt. Det er angsten (×), der som en fremmed magt griber (○) individet (△), hvilket uundgåeligt efterlader individet i afmagt. Vi kan med andre ord helt parallelt med det teologiske felt tale om en *angstens grammatik*. Angsten har indtaget syndens plads, men med den konsekvens at den tilregnelighed, der kendetegnede synden, nu mangler. Det er denne mangel, der med Haufniensis' ord er "den egl. Besnærelse" eller "den søde Beængstelse" (SKS 4, 348). Angsten er så væsentlig en del af mennesket, at det ikke *vil* og ikke *kan* være den foruden. Den er *i grunden* af ethvert menneske "som en Søgen efter det Eventyrlige, det Uhyre, det Gaadefulde" (SKS 4, 348). Men den er ingen kausalmekanisme. Den er på én gang menneskets mulighed og nødvendighed.

Vi har allerede set, hvordan Anti-Climacus med grammatisk præcision hævdede, at fortvivlelsen bliver subjekt i den bevægelse, hvor et menneske lader sig sit selv franarre af 'de andre' (side 80f.). I den endelige beskrivelse af angstens tvetydighed gør Haufniensis noget ganske parallelt:

"den, der gennem Angest bliver skyldig, han er jo uskyldig; thi det var ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; – og dog er han jo skyldig, thi han sank i Angesten, som han dog elskede idet han frygtede den. Der gives i Verden intet Tvetydigere end dette" (SKS 4, 349).

Denne gang understreges det, at det ikke var *ham selv*, men angsten (×), der som en fremmed magt griber (○) ham (△). Men *han* (×) ængtedes (○) for angsten, og *han* (×) sank (○) i angsten. Der findes et væld af lignede eksempler, hvor Haufniensis leger med subjektet, og hvor man som læser skal tage sig i agt for ikke rent at overse, at det grammatiske subjekt eksempelvis slår smut fra "Aanden" hen over det personlige pronomen "den" og videre til "han" for endelig at synke ned i "Mennesket".<sup>92</sup>

<sup>91</sup> NB: Dette er en tidlig optegnelse i papirerne fra 1842, hvor det psykologiske og dogmatiske for første gang sættes sammen.

<sup>92</sup> Se i øvrigt Nordentoft 1972: 449, hvor han udlægger netop en af disse passager (der her omvendt handler om at ængstes retteligen), og hvor han (uafvidende?) overtager den grammatiske sætningskonstruktion til at konkludere, at når man er i angstens vold, skal man netop lukke angsten ind, så angsten kan virke i ham til helbredelse.

Alle andre forklaringer, skriver Haufniensis, er ikke tvetydige *noke*, hvilket har katastrofale følger for etikken. Ved psykologiens hjælp vil forklaringerne hjælpe mennesket og gøre den et kompliment, men det bliver på det etiskes bekostning, fordi denne bliver ideel. Ideelt set er mennesket nemlig enten entydigt underlagt en fremmed magt (evt. en genetisk bestemt),<sup>93</sup> eller også er det entydigt frit til at træffe myndige og velovervejede, korrekte, etiske valg. Haufniensis derimod insisterer på menneskets fejlbarlighed. Vil vi forstå, hvordan det går til, at vi selv synder vores egen første synd, kan vi ikke tale om friheden, sådan som vi gerne vil, nemlig som et abstrakt fænomen eller som et filosofisk *liberum arbitrium*. Etisk set, og synden er netop et etisk problem, er friheden altid *in concreto* (SKS 4, 413f.). I den konkrete situation er det sjældent entydigt, hvornår jeg gør det gode, og hvornår jeg kommer til at gøre det, jeg i virkeligheden ikke vil. Fordi jeg handler i angst, er min konkrete frihed altid en ”hildet Frihed” (SKS 4, 354). Det vil sige, at mine handlinger altid allerede er forviklet ind i en historie, jeg ikke selv er herre over, og som jeg aldrig fuldt ud kan overskue konsekvenserne af, før jeg har realiseret dem. Angsten er her mellembestemmelsen mellem mulighed og virkelighed. Den forklarer ikke *at* synden kommer ind i verden, men alene at det sker *i* angst. Man kan ikke beslutte sig for at ængstes. Man *bliver* angst. Det er noget, der sker med én. Det sker i afmagt, og dog er jeg ansvarlig for, *at* det sker, for jeg er den, der realiserer muligheden og derved gør den til virkelighed. Vi kan med andre ord godt forsøge at forklare os selv ud fra omstændigheder (både samfundsskabte, legemlige og psykiske), men det ændrer ikke ved, at *jeg* er den, der gør det (Grøn 1993: 30-31).<sup>94</sup>

Angstens grammatik er således den samme som syndens grammatik. Men den helt afgørende forskel fra Luthers Pauluslæsning er, at Haufniensis understreger angsten som en tvetydig magt, hvorved billedet bliver et helt andet. Det begynder i den barnlige uskyldighed, uden en medfødt kausalforklaring og uden bevidsthed om godt og ondt. Derfor er synden, det første fejltrin, heller ikke nogen bevidst handling, men noget, det sker som ved et uheld. Det sker hverken af nødvendighed eller af ren frihed, men ved et *spring*. I dette billede

<sup>93</sup> Se evt. *The Selfish Gene* (1976), hvor Richard Dawkin argumenterer for, at gener er selviske. Det ligger altså i menneskets natur. Konsekvensen bliver, at man ikke behøver skamme sig over sin selvished, for det er i virkeligheden genet i mig, der handler for mig.

<sup>94</sup> Som kuriosum kan nævnes, at Søren Kierkegaard i 1843, godt et års tid før udgivelsen af *Begrebet Angest*, gør sig de største anstrengelser for – endda helt uberettiget – at (bort)forklare sig selv i det lille skrift ”En lille Forklaring” (SKS 14, 61).

*vil* mennesket ikke synde, men er så at sige undervejs med at ville noget, idet det snubler og derfor 'kom til at gøre det med vilje'. I denne snublen vågner ånden af sin drømmetilstand, hvorved ånden konstituerer selvet som en syntese af mulighed og nødvendighed (SKS 4, 365, 375).

Haufniensis' udlægning ligger i grunden ikke langt fra Meads formuleringer af Jeg'et, der handler så frit og før-refleksivt, at mennesket kommer bag på sig selv (jf. side 86). Som vi har set, er det ene øjeblik Jeg kun til stede som det næste øjeblik Mig. Og da er det Mig'ets opgave at overveje, hvad Jeg'et netop har gjort, og – kan vi nu tilføje – selvets opgave at forstå sig selv som den, der har gjort det.

*At forstå* vil her væsentligt sige at få *betydningen* af det, man har gjort, til at gå op for én. Ét er altså at forklare situationen og konteksten, hvori man handlede, noget andet er at tage betydningen af sin handling på sig. Men er det ikke præcis det, der sker i angstens grammatik? Bemærk nemlig, at Haufniensis i det fremhævede citat (SKS 4, 349) – udover at understrege angstens tve-tydighed ved at flytte subjektet – samtidig skærper tidsaspektet i formuleringen. Det fremstår nu som et retrospektivt forsøg på at forstå, hvad der skete. Han *sank* i angsten, og derfor *er* han nu skyldig. For det er *gennem* angsten at man *bliver* skyldig.

Som Grøn har påpeget, at det ikke til at sige, hvornår et menneske faktisk mærkes af det, som det gør. Hvornår får jeg gjort noget på en sådan måde, at jeg ikke kan vriste mig selv fri af det, men *bliver* det, jeg har gjort? Grøns udlægning lyder, at synden kan defineres som den handling, hvor jeg ikke selv er i tvivl. Det er den handling, hvor jeg har fejlet så afgørende overfor et andet menneske, at jeg ikke længere kan forstå mig selv som den samme. Jeg har fejlet *selv* (Grøn 2010a: 103-107).

## Hedenskabet i diagnosesamfundet

1. september 2013 trådte loven om *udredningsgaranti* i kraft, hvilket sikrer at man som patient kan få stillet en diagnose inden for 30 dage.<sup>95</sup> I den forbindelse støttede Kjeld Møller Pedersen, professor i sundhedsøkonomi ved SDU, tiltaget med det velbegrundede argument, at det fra patientens perspektiv giver sikkerhed: "Noget af det værste, man kan komme ud for i sundhedsvæsenet,

<sup>95</sup> Jf. "Faktaark: Hurtig udrednings og behandling til tiden", Sundhedsministeriet, 9. juli 2012. Statsministeren udtale i sin åbningstale til folketinget: "Målet er, at alle - alle - skal have stillet en diagnose inden for 30 dage". Fra 1. september 2015 trådte udredningsgarantien også i kraft for psykisk syge patienter.

er usikkerhed” (Vaaben 2013: 2). Udredningsgarantiens bagvedliggende tese synes således at være, at diagnosen giver sikkerhed, mens en manglende diagnose fører til en usikkerhed, utryghed og uvished, og at de sidste ofte gør patienten mere syg end den potentielle sygdom selv. Og der er ubetinget en sandhed i denne tese. Problemet er imidlertid, at man ikke fjerner usikkerheden. Man flytter den. Man flytter usikkerhed, utryghed og uvished fra patienten til lægen. For spørgsmålet er, hvilken læge der i praksis vil erklære en patient helt rask.<sup>96</sup> Ikke desto mindre synes det nytteetiske rationale at være, at fordelen ved at diagnosticere en gruppe mennesker med en objektiv målestok langt overstiger ulemperne ved at lade den samme gruppe blive syge af uvisheden om, hvorvidt de objektivt set er syge. Hvad der imidlertid mangler i dette fornuftige regnestykke er selvfølgelig en kritik af forestillingen om diagnosens *objektivitet*, men måske endnu mere en undersøgelse af, om diagnosticeringen kan føre til en objektiviseret sygdomsidentitet, som potentielt er lige så skadelig som den subjektive uvished.

Små tre år senere udtrykker Sundhedsstyrelsens direktør, Søren Brostrøm, sin bekymring over tidens store fokus på diagnoser og frygter, at de skaber flere problemer, end de løser. I en artikel fra 23. marts 2016 udtaler han, at han godt forstår, hvorfor det kan være forløsende for forældrene til et barn med indlærings- og koncentrationsbesvær at få diagnosen ADHD hæftet på barnet, så der kommer en forklaring på adfærden og mulig hjælp. Men den stigende diagnosticering har også en bagside:

”Dybest set, fordi man risikerer at se diagnosen i stedet for individet. Du får en stigmatisering, altså stempel, du er en ’adhd’er’, og så forklarer det pludselig alt muligt. Risikoen er, at diagnosen bliver en forklaring på hele individet. Men en diagnose er ikke en forklaring. Det er et lægefagligt arbejdsredskab, der dybest set er en beskrivelse af, hvad lægen ser. Og der er altså forskel på en beskrivelse og en forklaring” (Rasmussen 2016: 6).

Haufniensis’ angstanalyse drejer sig netop om, hvor langt en forklaring kan føres. Forklaringen forklarer hen til det punkt eller det øjeblik, hvor den enkelte selv begynder. Men i dette punkt skal den enkelte forstå sig selv. Angstanalysen afdækker dermed på én gang grænser for forklaring og et fordring om forståelse. Det betyder, at forklaringen hen til punktet ikke er overflødig, men også kan være oplysende. For et menneske er samtidig et selv med den

---

<sup>96</sup> Eller som Jules Ramain lader doktor Knock sige i *Medicinens triumf* fra 1923: ”*Sunde Mennesker er Mennesker, som ikke ved, at de er syge*” (Romain 1941: 17).

historie, som det bærer på. Det ville være absurd at udelade forklaringen og overlade selvet til en forestillet 'ren' forståelse. Mennesket *er* den historie, som det er *blevet* sig selv igennem (Grøn 2010b: 107-110). Og det er derfor den haufniensiske reformulering af arvesyndslæren har sin berettigelse på dette sted som diagnose af diagnosesamfundet.

Det problematiske ved begrebet arvesynd er, at det er en besynderlig sammensætning af en biologisk kategori og en frihedskategori, *arve-synd*. I sin reformulering af arvesyndslæren foretager Haufniensis i en vis forstand en dekonstruktion af dette inkommensurable forhold og erstatter det med en skelnen mellem *synd* og *syndighed*, hvor sidstnævnte er en sociologisk kategori. Synden er således ikke noget, der nedarves via generne gennem seksualiteten, men noget, der skal ses i forhold til syndigheden, som er *en akkumulering af menneskelige fejltrin i historien* (SKS 4, 336-341). Synd har at gøre med, hvordan den enkelte *selv* fejler, og hvad han derfor selv bringer ind i verden. Syndighed har at gøre med det, der allerede er i verden, den ophobning af fejltrin, som gør den enkelte mere *tilbøjelig* til selv at fejle. I den forstand kan syndighed sammenlignes med en *kollektiv* udgave af begrebet *habitus*. Habitus er ifølge Bourdieu primært udtryk for den enkeltes aktive forhold til verden ud fra den måde, man tidligere har handlet i relation til andre individer. Habitus er ikke skæbne og det er ikke passivt eller mekanisk udførte handlinger, men habitus har en tendens til at styre den enkelte ind i situationer, der bekræfter ens handling i tidligere situationer. Bourdieu benytter en særlig togmetafor til at beskrive habitus. Det enkelte menneske er som et lokomotiv. De skinner, det kører på, følger en struktur, der er resultatet dets tilbagelagte historie. Samtidig lægger lokomotivet selv strukturen for de skinner, det netop skal til at køre ud på – ud fra forudsætninger givet af de skinner, der allerede er lagt. Man kan med andre ord dreje sin retning en lille smule, men man kan ikke foretage radikale, skarpe sving (Bourdieu & Wacquant 2004: 105-125).<sup>97</sup>

Når det enkelte menneske fødes ind i verden, fødes det med andre ord ind i en historie, hvor en bestemt handlemåde allerede er massivt til stede. Denne handlemåde er ikke determinerende, men udgør en ophobet mulighed eller prædisposition for, at det nye individ vil handle ligeså. Haufniensis bruger formuleringen, ”at Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten” (SKS 4, 335). Med det mener han, at slægten ”participere-

---

<sup>97</sup> Anti-Climacus bruger i øvrigt en tilsvarende togmetafor til at illustrere et menneskes syndige habitus (SKS 11, 218).



rer” i individet. Slægtens syndighed er altså til stede som netop en slags kollektiv habitus, en historie som individet må bære med sig, i det mindste indtil det selv får historie. Derfor er ethvert individ også væsentligt interesseret i alle individers historie, skriver Haufniensis, ja ligeså væsentligt som i sin egen. Men da kommer det afgørende, som alligevel adskiller Haufniensis fra det sociologiske: ”Idet da Slægtens Historie gaaer frem, begynder Individet bestandig forfra” (SKS 4, 335). Her stopper forklaringen. Et menneske kan undskylde sig med, at synden allerede var i verden, og han kan betragte det som en formildende omstændighed. Det kan endda se sig selv som et offer og se det, det gør, som noget, det gør *som offer*. Men ethvert menneske begynder forfra, og synden er et skridt, det selv tager, som det selv må tage ansvar for og selv må stå ved.

Hvad betyder nu dette for diagnosen af diagnosesamfundet? Hvad betyder det for det menneske, der fødes ind i diagnosesamfundet? Sygeligheden såvel som diagnoserne, kan vi sige, er allerede til stede som redskaber og forklaringer, vi kan betjene os af og forsøge at forstå os selv i lyset af. Ligesom kristendommen igennem historien har haft sin forklaring parat i form af et dogme, der kunne erstatte enhver usikkerhed, utryghed og uvished med den objektive arvesyndslære, så har diagnosesamfundet sin forklaring og sin diagnoselære klar. Diagnosen tilbyder sig som en mulighed. Som den søde beængstelse for den ængstelige. Og har man ikke først lært at ængstes retteligen, så kan man meget vel begynde at skimte afgrunden i det fjerne. Individets position er selvfølgelig en helt andet i dag, det skal vi huske. Sandheden er subjektiviteten for borgerne i dag. De søger selv meningen med deres liv og gør derfor brug af et sprog, der er frit tilgængeligt og ikke behæftet med undertrykkelse og tvang. Det sprog, man vælger, er derfor langt fra arvesyndens sprog, men diagnosesproget. –

Charles Taylor bemærker lakonisk i sit forbilledlige værk om den sekulære tidsalder: ”What was formerly sin is often now seen as sickness” (Taylor 2007: 618). Han forklarer denne udvikling med humanismens prisværdige forsøg på at genoprette menneskets værdighed i et opgør med syndskategorien, hvilket dog har den uheldige bivirkning, at de menneskelige vilkår og problemer patologiseres. Logikken synes at have været, at hvis det lykkes at gøre op med det religiøse begreb synd på en sådan måde, at det *ophæves*, da er menneskeheden omsider forløst fra det nedværdigende åg, som i årtusinder har tynget det.

Men resultatet bliver i stedet det tragiske, at selv *mister* sin værdighed ved at blive tingsliggjort i en sådan grad, at det reduceres til sygdommen selv.

”From another angle: casting off religion was meant to free us, give us our full dignity of agents; throwing off the tutelage of religion, hence of the church, hence of the clergy. But now we are forced to go to new experts, therapists, doctors, who exercise the kind of control that is appropriate over blind and compulsive mechanisms; who may even be administering drugs to us. Our sick selves are even more being talked down to, just treated as things, than were the faithful of yore in churches” (Taylor 2007: 620).<sup>98</sup>

Nietzsche kan siges at have haft en bærende indflydelse på denne udvikling, idet han i sit frontalangreb på de kristne værdier særligt benyttede sig af sygdomsmetaforen. Han ønskede udtrykkeligt, at det en dag ville blive muligt at kaste den sygdom fra sig (synden), som kristendommen udbredte med det formål at promovere sig selv som medicinen (Nietzsche 1993; 1994). Missionen lykkedes i den forstand, at begrebet synd i vores sekulære tid synes så godt som udraderet, endda også inden for store dele af kirken, der har et anstrengt forhold til begrebet. I praksis må man dog gøre sig den overvejelse, om ikke det er det historisk tyngede begreb snarere end fænomenet, man lykkes med at udrydde. Og at vi derfor i dag er i den penible situation, at vi ganske enkelt ikke har et sprog til at udtrykke, hvad der menes med synd. Den haufniensiske diagnose forsøger at restituere netop dette sprog i stedet for at smide det ud med fordoms Vandet.<sup>99</sup>

En sidste radikal, haufniensisk diagnose i den forlængelse, inden jeg går videre. Hvis det alene er forestillingen om synd, der adskiller kristenheden fra hedenskabet (jf. side 130), så er det bemærkelsesværdigt at betragte vores (ængstelige) forhold til diagnoser i dag. I hedenskabet forstår man ikke sig selv som fri. Man hævder, at *noget* stiller sig i vejen for ens frihed, og for grækeren er dette noget, som er *intet*, skæbnen. Oldtidens græker er således angst for skæbnen, der på én gang er det uundgåelige og det uberegnelige. Derfor tilspørger han oraklet. ”Det tragiske”, skriver Haufniensis nu, ”ligger dog ikke i,

<sup>98</sup> Ehrenberg giver en helt parallel udlægning: ”Nedtryktheden eller vrangforestillingen er ikke længere synder mod den rette tro, en overskridelse af de guddommelige love, men en sygdom, der virker invaliderende på subjektets frihed [...]. Psykisk sygdom repræsenterer ansvarsløsheden i menneskets frihed; den er det, der ikke kan tilskrives en vilje eller en hensigt” (Ehrenberg 2010: 61).

<sup>99</sup> Jeg vedkender mig med denne overvejelse om det kristne syndsbegreb et ikke ubetydeligt valgslægtskab med Søren Ulrik Thomsens ”Pro Ecclesia” (Thomsen 2005).

at Oraklets Udsagn er tvetydigt, men i at Hedningen ikke tør undlade at be- raadføre sig dermed. Han er i Forhold dertil, han tør ikke lade være at consu- lere det” (SKS 4, 400). Men er det ikke netop den haufniensiske diagnose af diagnosesamfundet i sin mest radikale form? Hvad stiller sig i vejen for vores frihed i dag? Det gør *intet*. Der er ingen store Anden. Der er ingen ’objektive’ magter, en skæbne eller et oraklet, som binder mennesket. Det er derimod hedningen selv, der gør sig afhængig af den forestilling og den institution, han selv *i angst* har produceret med det mål at skaffe sig sikkerhed, vished og be- herskelse af det ubekendte. Det er hedningen selv, der har frembragt sin gen- stand og *givet den betydning* og kaldt den skæbne. Og nu den er her, tør han ikke lade være med at *konsultere sig* med den. Denne konsultation af oraklet (eller lad os bare sige det: ICD-10 og DSM-5) beskriver Haufniensis som et kollek- tivt, institutionaliseret ritual til neddæmpning af hedningenes angst (SKS 4, 406; Nordentoft 1972: 354-360).<sup>100</sup>

Den haufniensiske diagnose er som sagt ikke et for eller et mod diagnoser. Der er ingen tvivl om, at angsten i sin indesluttede dæmoni er en person- lighedsforkrøblende, sjæleødelæggende og familienedbrydende lidelse, som vi har brug for at diagnosticere og ofte medicinere. Det haufniensiske bidrag ret- ter sig i stedet mod den svimlende, der griber ud efter diagnosen som ”et frel- sende Halmstraa” og derved risikerer at miste mere frihed, end han vinder (jf. side 136). Det er et forsøg på at bringe os i en position, hvor vi kan få øje på vores eget *forhold* til diagnosen. Og hvor vi dermed kan se os selv som en afgø- rende del af problemet, og ikke kun diagnosen. Også her er der altså en risiko for, at forholdet bliver et misforhold, hvor diagnosen får magt til at bestemme og netop diagnosticerer selvet som sygt. Diagnosen ser nødvendigvis noget bort. Først og fremmest min vilje og frihed. Det er ikke en mangel ved diag- nosen, men dens opgave. Men overtager jeg diagnosens blik som forklaringe- *nen* på mig selv, så risikerer jeg at se bort fra det punkt, som er forklaringens grænse, og hvor jeg selv træder ud og får historie. Så risikerer jeg at forklarin- gen bliver den entydige, at det er diagnosen *i* mig, der handler *for* mig. Jeg risi- kerer med andre ord at forklare mig selv ud af historien på en sådan måde, at jeg må spørge: Hvor er jeg nu selv henne? Hvor er min egen vilje og frihed i

---

<sup>100</sup> Nordentoft beskriver det også som den ”Aandløshedens Angest”, der manifesterer sig i ukontrollabel autoritetsdyrkelse, altså en fornyet tilbedelse af en ’stor Anden’. Det er netop i kraft af åndløshedens egen mangel på indre autoritet og myndighed, at den åndløse *i angst* vender vrangen ud på sin indre ufuldkommenhed og bliver en ”fuldkommen Afgudsdyrker” (SKS 4, 398; Nordentoft 1972: 324).

det her? Vi bliver nødt til at indse, at diagnosen på en gang er nødvendig og dog en forklaring, som vi i frihed kan bruge til at fange os selv i ufrihed.

Det afgørende spørgsmål, vi derfor atter står tilbage med, er: Hvad skal veje tungest? Trygheden, lettelsen og sikkerheden i at få en diagnose, eller frihed, vilje og ansvar for alle sine handlinger? Den enkeltes svar på dette må være lige så tvetydigt som angsten.

## KAPITEL IV<sup>101</sup>

### DET ENESTÅENDE SELV - DIAGNOSEN IFØLGE S. KIERKEGAARD

#### PSEUDONYMET S. KIERKEGAARD<sup>102</sup>

Har man på den ene side mistet modet til at se sygdommen i selvet på en anden måde end den, diagnosesamfundet tilbyder, men dog på den anden side fortsat tør tro på et bud, der modsvarer det utilstrækkelige selv, så bør man høre, hvad S. Kierkegaard har at sige i *Kjerlighedens Gjerninger*. Af flere grunde.

For det første: S. Kierkegaard sætter en grænse for tænkningen for dermed at give plads til handlingen. Vi må ikke glemme, hvad vi gerne vil, nemlig at vi nu har tænkt 200 siders tanker, mens sygdommen raser videre i menneskene. Allerede nu er vi skyldige i at have brugt tiden etisk forkert. Som en anden Climacus i Frederiksberg Have har vi røget vores cigar og tænkt os til det etiske, mens tiden og lidelsen er fortsat uden os. S. Kierkegaard præsenterer os for en *anden* etik. En etik, der flytter os fra tænkning til handling og fra ideal til virkelighed – ved at lade det tænkte ideal strande på vores faktiske handlingers utilstrækkelighed. Hvor *Enten – Eller* overvejer rigtigheden af, om det indre mon svarer til det ydre, så gennemtænkes ”Kjerlighedens skjulte Liv” i første del af *Kjerlighedens Gjerninger*, mens der i anden del insisteres på ”dets Kjendelighed paa Frugterne”. Den første del er dog ikke overflødig, men en forudsætning for den anden. Den første del er en langsommelig og grundig gennemtænkning af kærligheden som problem. Men så sættes grænsen. Nu må den enkelte afgøre sig med sig selv. Nu må mennesket i sin ufuldkommenhed gøre noget frem for intet, gøre noget der ganske vist ikke er ideelt, men som er reelt. Nu skal kærligheden opbygge, og det den skal bygge op, er kærlighed.

For det andet: På trods af sit ry er *Kjerlighedens Gjerninger* i min optik det mest gennemført socialpsykologiske værk i det kierkegaardske forfatterskab. I

---

<sup>101</sup> Dette kapitels læsning af S. Kierkegaards *Kjerlighedens Gjerninger* bygger især på Arne Grøns undervisning *Kærlighed og etik: Kierkegaards Kjerlighedens Gjerninger*, foråret 2011. En del af indholdet i afsnittene ’Synets etik’ og ’Tankestregens etik’ er allerede udgivet som kapitel 4 i den forskningsformidlende bog *Hvorfor er vi så enestående? Om reformationen og individet* (Hjortkjær 2016a).

<sup>102</sup> Jeg minder om, at jeg her følger Johannes Sløk i at betragte S. Kierkegaard som et pseudonym (Sløk 1978: 134).

en note skriver Søren Kierkegaard tidligt på året: ”Man [vil] nu formdl. i Anledning af mine nye Opbyggelige Taler vræle om at jeg ikke veed det Næste, ikke veed Noget om Socialiteten. De Daarer! (...) Nu har jeg mit Thema til den næste Bog. Den skal hedde: Kjærlighedens Gjerninger” (SKS 20, 86). Da S. Kierkegaard lader værket udkomme (eller selv nedkommer med det) ni måneder senere, har han eksplicit skrevet, at ”i dette lille Skrift handle vi bestandigt kun om Kjerlighedens Gjerninger, og derfor ikke om Guds Kjerlighed, men om menneskelig Kjerlighed” (SKS 9, 299). Gud, som vi skal se, har derimod en langt mere sindrig rolle at spille som mellembestemmelse.

For det tredje: Alternativet til diagnosticering er ikke at opgive diagnosemanualen. Alternativet til medicinering er ikke at holde medicinen tilbage for de, der vitterligt lider. Alternativet til diagnosesystemet er ikke en kierkegaardsk filosofi, der ser bort fra lidelsen og hen mod eksistensen, eller en kierkegaardsk teologi, der erklærer os alle for syndere og udliciterer ansvaret til den almægtige Gud. S. Kierkegaard tilbyder slet ikke et alternativ til diagnose-samfundet, men et korrektiv. Målet er ikke at ophæve diagnosesamfundet, der med sit blik uundgåeligt ser forbi det enkelte menneskes ejendommelighed, men at hæve sig op over diagnosesamfundet og se det enkelte menneske som mere end det, vi kan se. Målet er at korrigere diagnosesamfundets blik med en kærlighedens etik, der ikke taler *om* den enkeltes valg, men *til* den Andens pligt. Målet er at hjælpe det utilstrækkeligt enestående individ til at stå ene – ved en Andens hjælp.

For det sidste: Modsat de forrige pseudonymer, lancerer S. Kierkegaard ingen læge, og dog er der tale om en helbredelse i grunden. Hvem er da lægen? Det er du!

## FORELØBIG DIAGNOSE

Den fjerde diagnose skiller sig ud fra de øvrige i den forstand, at de tre første kan ses under den samme negative bestemmelse, mens den fjerde i sin grund er opbyggelig. Den forudsætter kendskabet til de tre andre, men synes flere steder bevidst at stå i direkte opposition til dem. Derfor kaldes den også blot ’den fjerde diagnose’ og ikke ’den s. kierkegaardske diagnose’.

Den fjerde diagnose forholder sig først og fremmest til den climaciske som B til A. Hvad der blev sagt i A om *det autentiske selv*, *det myndige selv* og *det utilstrækkelige selv*, vil bliver optaget og perspektivforskudt i B under *synets etik*,

*tankestregens etik* og *utilstrækkelighedens etik*. Men først og fremmest har de to diagnoser *retningen* til forskel. Hvor A ser indad i selvet, vender B blikket udad mod det andet menneske. Den ubegrænsede frihed, som selvet i A bruger til at finde sig selv og bestemme sig selv i sin enestående individualitet, er i B en frihed til noget ganske bestemt, nemlig en frihed til at hjælpe det andet menneske til at stå ene.

Den fjerde diagnose står derudover i et særligt forhold til den anti-climaciske diagnose, idet *Kjerlighedens Gjerninger*, på trods af sin udgivelse i 1847, tilbyder en helbredelse af den fortvivlelse, som først endegyldigt diagnosticeres i 1849. Det gør den ved at tage det relationelle selv op til fornyet overvejelse og gentænke, hvad der ligger i forestillingen om det sikre bånd og den mellem menneskelige bestemmelse.

Den fjerde diagnose står derimod ikke i et direkte helbredende forhold til den haufniensiske diagnose. I stedet beskriver de to diagnoser hver deres grundfænomen, henholdsvis angsten og kærligheden, som udgør hver deres selvforstærkende måde for selvet at forholde sig til livet og til den Anden på. Man kan forholde sig *i* angst og man kan forholde sig *i* kærlighed, og som vi skal se, er det netop i angsten for ikke at blive elsket, at et menneske bedrager sig selv for kærligheden (jf. Søltøft 2000).

Med den fjerde diagnose bliver det omsider klart, at diagnoser altid og nødvendigvis er foreløbige. Diagnosen er, ligesom selvet, spændt ud mellem væren og vorden. Den er et fikseret øjebliksbillede på godt og ondt. Derfor er den fjerde diagnose også en egen variant af selv-kritik. Den afslører, at selvet hverken er guddommeligt eller selvbestemmende, men alligevel har et betydeligt og betydende ansvar. Den afslører det ansvar, der ligger i den måde, selvet *ser* på, og at selvet gør noget afgørende med både sig selv og det andet menneske alene i kraft af den måde det ser på. I grunden kunne man også sige, at den fjerde diagnose således slet ikke er en diagnose, men en tale til opbyggelse. Kærligheden opbygger, og det den bygger op, er den kærlighed, som et menneske skal leve ud af, og som skaber og opretholder den livgivende relation.

## RELATIONEL HELBREDELSE

Når selvet bliver ramt af sygdom, bliver det ramt på relationerne, fordi selvet er relationelt. Som R.D. Laing har påvist, er det derfor ikke individet, men individets familie og nærmeste relationer, der er sygdomsenheden. Og derfor er

det hele sygdomsenheden, der har brug for at blive helbredt (Laing 1974: 21f.). Enhver familie, der har oplevet, at ét familiemedlem er blevet ramt af en angstlidelse, af depression, af en spiseforstyrrelse, af alkoholmisbrug eller af kræft vil vide, at hele familien er ramt. Angst æder ikke blot individuelle sjæle op, men hele familier. Der er muligvis kun én der drikker, men samtlige sikre bånd bliver truet af skammen. Der er muligvis kun én, der sulter sig, men fortvivlelsen spreder sig til dem, der elsker. Der er muligvis kun én, der er døende, men angsten sniger sig ind i alle. De relationelle grundvolde vakler.

Som vi allerede har set i den anti-climaciske diagnose, er det Scheffs teori, at depression, uanset dens art, altid har en relationel komponent. Det sunde selv er et selv med sikre sociale bånd, mens den depressive er skamfuldt indsluttet i sig selv. Jeg vil nu vende tilbage til Scheff for at udfolde det bud på en mulig behandling, som han fremlægger i de to depressionsartikler (Scheff 2001; 2009).

På baggrund af sit empiriske arbejde gør Scheff sig to bemærkelsesværdige opdagelser, som får ham til (i 2001-artiklen) at argumentere for, at der altid indgår to sociale komponenter i depression. For det første er den depressive kendetegnet ved, at alle hans sikre bånd til signifikante andre er truede eller helt afbrudte. Den depressive er fanget i en blanding af sorg, frygt, vrede og især skam over at stå alene uden betydningsbærende relationer og samtidig er han tynget af en selvbebrejdelse, der entydigt lægger skylden på den depressive selv, hvilket kun isolerer den depressive yderligere (Scheff 2001: 215). Den første komponent angår således den depressives *nuværende* sociale bånd.

Den anden komponent er patientens *tidligere* sikre bånd. Scheff opdager, at depressionsspiralen bliver forstærket, hvis den depressive oplever ikke at have – eller at være afskåret fra – *bukommelsen* om sådanne sikre bånd. Omvendt viser det sig, at det er muligt momentant at løfte selv kronisk depressive ud af depressionen ved at få dem til at tale om betydningsbærende forhold, de tidligere har indgået i (Scheff 2001: 217f.). Det får Scheff til at konkludere, at en persons følelse af selvidentitet og værdighed både afhænger af aktuelle forhold og af minder om at stå i tidligere, betydningsbærende forhold (Scheff 2001: 222).

På den baggrund foreslår Scheff (i 2009 artiklen) en behandling af depression i fire trin: 1. I det første trin skal terapeuten få den depressive til at genkalde sig et minde, hvor han har haft en følelse af mindst ét sikkert bånd. Mindet udfoldes i dybden for derved at løfte klienten ud af sin depressive til-



stand nok til at muliggøre det næste trin. 2. Nu skal terapeuten forsøge at skabe en empatisk kontakt med klienten, i realiteten et stedfortrædende sikkert bånd, som afbryder den negative spiral og giver plads til trygt at tale om følelser og relationer. 3. Når det empatiske forhold er oprettet, skal klienten opfordres til at sætte ord på skamfulde episoder indtil skammen er erkendt. Dette trin er underligt underbelyst hos Scheff og er netop derfor forsøgt udfoldet ved hjælp af fortvivlelsesanalysen i den anti-climaciske diagnose (side 114ff.). 4. Som det sidste trin er det terapeutens opgave at hjælpe klienten med at finde eller genopbygge mindst ét sikkert bånd til en signifikant anden, som ikke er terapeuten selv (Scheff 2009: 44-46).

Med andre ord er Scheffs mål at helbrede en relationel patologi med relationer. Det gælder om at få det selv i tale, som ifølge Mead *er* samtale, men som ifølge Scheff altså først og fremmest er et selv med følelser. Og her bliver det tydeligt, at Scheff (især i 2009-artiklen) ser sin relationelle behandlingsmetode som et alternativ til antidepressiver. Scheff er ikke imod medicinering og fremhæver, at en kombination af samtale og medicin ofte er at foretrække (Scheff 2009: 46). Men problemet er, at depression i sig selv er kendetegnet ved et *fravær af følelser* (ofte fordi de er skjult i skammen), og anti-depressiver kan have den uheldige bivirkning, at de ofte netop sløver eller hæmmer følelser (Scheff 2001: 216; 2009: 48). Det alenestående menneske risikerer dermed at forblive fastlåst i en følelsesafstumpethed eller snæverhertethed, hvor der hverken er plads til skam, angst eller kærlighed, og hvor der derfor aldrig indtræffer det forløsende øjeblik, hvor vi atter kan græde og grine af det hele igen.

Scheffs socialpsykologiske korrektiv til depressions tidsalder er tiltrængt, da det sætter fingeren på et ømt punkt, nemlig idealet om det enestående selv. Desuden er der noget grundlæggende i hele Scheffs måde at tænke relationelle konflikter på, som ligger langt mere i tråd med det opbyggelige hos S. Kierkegaard. Hvor en tænker som Honneth ser forholdet mellem mennesker som et asymmetrisk magtforhold, hvor den ene er krænkeren og den anden er den krænkede, da ser Scheff forholdet mellem mennesker som et symmetrisk system, der har slidt sig i stykker, som et forhold der er blevet et misforhold. For Honneth foregår genoprettelsen af forholdet gennem den krænkedes kamp om anerkendelse af krænkelsen. Hos Scheff derimod er nøgleordet ikke *anerkendelse*, men *miskendelse*. Der er noget, der har forviklet sig. Men forviklingerne tænkes som gensidige misforståelser, ikke som krænkelser. Derfor er der ikke samme kritiske offertænkning på spil hos Scheff. Der er ikke en magt, der

skal nedbrydes og en retfærdighed, der skal gennemtrumfes, for at individet kan komme til sin ret. Der er i stedet tråde, der skal vikles ud. Der er en kommunikation, der skal reetableres. Der er gensidige svigt, der skal erkendes og tilgives. Og der er brudte relationer, der skal genoprettes. Men der er ingen dom.

Et hurtigt blik på vor tids eskalerende konflikter inden for alt fra kønspolitik og diagnoser til religion og globale kriser kan vise os, at vi tilsyneladende kommer til at hænge fast i et hegeliensk anerkendelsesskema, hvor krænkelser fører til skam, som igen fører til en kamp om anerkendelse af krænkelserne og ophævelse af skammen. På tragisk vis afslører det samtidig, at vi i eklatant forstand *ikke* er enestående individer, men dybt afhængige af hinanden i en negativ forbundenhed. *Kjerlighedens Gjerninger* kan læses som S. Kierkegaards forsøg på at se sig *ud over* denne krænkelser- og uretfærdighedslogik for i stedet at kaste sig ud i ubetingede og afgrundsdybe relationer båret af kærlighed – og *intet andet*. Målet bliver da ikke at ophæve afhængigheden, men at erstatte den negative afhængighed med en endnu dybere afhængighed, hvor man selv står til at blive kærlighedens uendelige skyldner.

### SYNETS ETIK<sup>103</sup>

Hvordan kender vi til kærlighed? Det gør vi fra dens bedrag. Er man først blevet bedraget, så ved man, hvad kærlighed vil sige. Og derfor begynder S. Kierkegaard her. Han begynder i læserens egen erfaring af at blive svigtet. Af at have mistet det, man selv levede ud af. Som Freud skriver: ”Aldrig er vi så ubeskyttede over for lidelsen, som når vi elsker; aldrig er vi så hjælpeløst ulykkelige, som når vi har mistet det elskede objekt eller dets kærlighed” (Freud 1966: 28). Det kloge, konstaterer S. Kierkegaard, ville være at lade være med at tro på kærligheden eller helt at undlade at indlade sig på den. Det kloge ville være at distancere sig, og at undlade at tro på noget, som man ikke kan se med sit sanselige øje. Da var man omsider sikret mod at blive bedraget (SKS 9, 13).

Men ét er at *blive bedraget*, og det er i sandhed det forfærdelige i livet, noget andet er at *bedrage sig selv* for kærligheden, og det er netop det, den kloge af

---

<sup>103</sup> ”Synets Etik” er i al væsentlighed Arne Grøns læsning af *Kjerlighedens Gjerninger* (se især Grøn 1991; 2002a; 2007; 2011a). Jeg lægger mig i det følgende helt op ad denne læsning, og mit selvstændige bidrag begrænser sig derfor fortrinsvis til sammenstillingen af ”synets etik” med den psykoanalytiske tradition og det diagnostiske felt.

skade har gjort. Han har, af lutter berettigede grunde og i angst for bedragets gentagelse, lukket sit hjerte. Han er blevet snæverhjertet. Han har sikret sig mod lidelsen ved at afskære dens kilde. Han har så at sige villet komme bedrageren i forkøbet og frarøve ham *muligheden* af bedrag. Men netop deri bedrog han sig selv for kærligheden. Og det er *det forfærdeligste*. ”At bedrage sig selv for Kjerlighed er det forfærdeligste, er et evigt Tab, for hvilket der ingen Erstatning er hverken i Tid eller i Evighed ” (SKS 9, 14). Hvis man opgiver troen på kærligheden, bedrager man ikke bare den Anden, men først og fremmest sig selv. Og det på en måde, der ikke kan genoprettes. Hvis man bedrages af en anden, er der stadig et håb om, at relationen kan genoprettes, men når man bedrager sig selv, er alt tabt, fordi relationen er tabt. Det er det forfærdeligste, et evigt tab.

Ifølge Grøn er dette indledende perspektivskifte karakteristisk for hele *Kjerlighedens Gjerninger*. Teksten stiller læseren i en position, hvor han får øje på sig selv som den, der selv ser på en bestemt måde, og som dermed gør noget afgørende med både den, han ser, og med sig selv (Grøn 2007: 257f.). Man kan se det andet menneske på en sådan måde, at man udtrykker: Du er ikke til for mig (SKS 9, 80). Eller man kan se det andet menneske på en sådan måde, at man udtrykker ”Jeg er ikke til for dig” (SKS 9, 89). I begge tilfælde ser man egentlig ikke den Anden, men *ser forbi* ham, idet man er for stolt i sig selv til at se nogen værdighed i ham.

Denne mekanisme er afgørende ikke kun i almindelige, mellem menneskelige relationer, men måske især når det kommer til diagnosticerede. Hvis vi kan se uden at se, bliver spørgsmålet *hvad* vi ser, når vi ser. For det vi ser *i* det andet menneske, er samtidig det, vi ser det andet menneske *som*. Ser vi alene det uværdige og utilstrækkelige i det andet menneske, så ser vi det også *som* uværdigt og utilstrækkeligt (Grøn 2002a: 113-115). Målet med den fjerde diagnose er dog ikke spørgsmålet om anerkendelse, men atter perspektivskiftet: Idet jeg miskender det andet menneske, tager jeg *selv* skade på min sjæl. Mit selvforhold er udsat i mit forhold til andre – i den måde jeg forholder mig til den Anden (Grøn 2002a: 117). S. Kierkegaard spørger derfor: ”Hvis Helbredelse er tvivlsomst, enten Dens, der ikke seer, eller Dens, der seer og dog ikke seer?” (SKS 9, 13). Ser jeg i den diagnosticerede intet andet end det diagnosticerede, så står ikke kun den diagnosticerede til at miste noget – jeg står også til at miste mig selv. Det glemmer vi, og derfor er kærligheden en pligt. Du *skal* elske.

### At se den Anden i kærlighed

Ifølge S. Kierkegaard er kærligheden altså ikke en indre følelse, men en måde at se på, som vi også er forpligtet på. Når man iagttager et andet menneske, gælder det derfor om, ligesom i den haufniensiske diagnose, at tage sig i agt. Den måde, jeg ser på, afslører noget væsentligt om mig. Hvis jeg ikke kan se kærligheden i det andet menneske, så er det oplagt at mene, at problemet må være den Anden. At den Anden ikke har kærlighed i sig eller ikke formår at være kærlig. Men S. Kierkegaard forskyder perspektivet og siger, at det ikke er den betragtede, der bliver afsløret som uden kærlighed, men betragteren selv. Den manglende kærlighed er ikke en mangel hos den Anden, men en mangel hos mig selv. Det er mig, der bliver afsløret som den, der mangler kærlighed i den måde, jeg ser på.

Man kan omskrive den etiske forpligtelse til følgende to sætninger: 1. At se kærligheden *i* den Anden. 2. At se den Anden *i* kærlighed.

Den første sætning angår i første omgang det andet menneske. Det er vores pligt, at se kærligheden i det andet menneske ved at forudsætte, at den allerede er der. For eksempel er man som forælder forpligtet på at forudsætte kærligheden i sit barn. At den allerede er der som et plantefrø. For derved kan man *opbygge* kærligheden i barnet, nære den og lade den spire, så den blomstrer op, også når det bliver svært.

Den anden sætning vender perspektivet og mistanken mod dig selv. Ser du nu også den Anden i kærlighed? Eller ser du for eksempel kun et barn, der er besværligt og på tværs og som ikke gider gøre, hvad der bliver sagt? Da er det ikke kun barnet, der står til at tabe, men også dig selv, for da har du tabt kærligheden og dermed tabt dig selv. Hvis du derimod ser i kærlighed, så vil du kunne se det elskelige frem i selv den værste situation.

S. Kierkegaard bruger en analogi om to kunstnere til at illustrere forskellen. Den første kunstner rejser verden rundt for at finde et menneske, der er værd at male, men må konkludere, at han søger forgæves: Han har ikke fundet et eneste fejlfrit ansigt i hele verden; i ethvert ansigt har han kunnet se en eller anden lille fejl. Den anden kunstner bliver hjemme og indser, at selv her lykkes det ham ikke at finde et eneste ansigt, der er så ubetydeligt og fejlfuldt, at han ikke kunne "afvinde det en skønnere Side og opdage noget Forklaret i det" (SKS 9, 159).

Den anden kunstner, konkluderer Kierkegaard, er den sande kunstner, for han ser kærligt kærligheden i den Anden. Han ser kærligheden frem. Han opelsker kærligheden. Han ser ikke det andet menneske på trods af dennes svagheder, fejl og ufuldkommenheder, men finder ethvert ansigt elskeligt trods og med alle svagheder, fejl og ufuldkommenheder. Vi kan også sige, at den anden kunstner ser det andet menneske som *mere end det, vi kan se*, hvilket er grundformularen i synets etik (jf. Grøn 2002a: 118f.; 2011a: 70). I synets etik er mennesket forpligtiget på at se det andet menneske som *mere end*, mens ”Verdens Øine”, som S. Kierkegaard opstiller som modsætning, altid er kendetegnet ved et blik, der ser *mindre end*. Lad os i denne sammenhæng kalde ”Verdens Øine” for diagnosesystemet, og lad os kalde synets etik det nødvendige korrektiv.

### Kærlighedens grund

S. Kierkegaard giver ikke noget bevis for kærligheden, men forudsætter den gangse enkelt. Og det er på samme tid den anvisning han giver til den figur, S. Kierkegaard kalder ”den Kjerlige”: ”*den Kjerlige forudsætter, at Kjerligheden er i det andet Menneskes Hjerte, og just ved denne Forudsætning bygger han Kjerligheden i ham op – fra Grunden af, forsaavidt han jo kjerligt forudsætter den i Grunden*” (SKS 9, 219). Kun ved at *forudsætte* kærligheden kan den opbygges. Det er vitterligt. Har man en teori om alfer og feer, da *ser* man alfer og feer. Har man ikke en sådan teori, så kan man ikke se dem frem. På samme måde med kærligheden. Kun ved at forudsætte, at kærligheden er til stede også i det menneske, der gennem svigt eller bedrag har brudt det sikre bånd til én, kun derved kan man elske kærligheden frem i den Anden, *opelske* den, og dermed genoprette den kærlige relation. Hvad mere bevis behøver vi? Ganske vist mener S. Kierkegaard, at det er Gud, der ”har nedlagt Kjerligheden i Mennesket” (SKS 9, 129), men han lader det forblive et åbent spørgsmål: ”*Kjerlighed opbygger ved at forudsætte, at Kjerligheden er tilstede*. Har Du ikke selv erfaret dette m. T. [min tilhører]?” (SKS 9, 225). Altså: Har du selv oplevet at blive talt til på en sådan måde, at du følte sig opbygget derved, og hvor du mærkede kærligheden vokse som en trang til ikke blot at modtage, men også til at give kærlighed? Da behøver du hverken bevis eller dogmatik.

Man vil nu som tidligere bemærke grammatikken. Hvem er subjekt i det opbyggelige? Man tænker, at det er ”den Kjerlige”, men ”den Kjerlige har jo Intet gjort, han har kun forudsat, at Kjerligheden var i Grunden” (SKS 9, 220).

Nej, kærligheden er subjekt: ”Det at opbygge er Kjerlighedens eiendommeligeste Bestemmelse. Kjerlighed er Grunden, Kjerlighed er Bygningen, Kjerlighed opbygger. Det at opbygge er at bygge Kjerlighed op, og det er Kjerlighed, der opbygger” (SKS 9, 218). I en vis forstand må man endda sige, at S. Kierkegaard forstår kærligheden som både subjekt, verbum og objekt. *Kærligheden* opbygger. Kærlighed er det *at bygge op*. Og det, den bygger op, er *kærlighed*.

S. Kierkegaard beskriver det på den måde, at der er tre parter i kærlighedsforholdet: Der er den elskende, den elskede og kærligheden selv (SKS 9, 124 cf. 299). Det er ”Kjerligheden selv”, der genkender og bliver genkendt af ”Kjerligheden i en Anden” (SKS 9, 24). Grøn beskriver det på den måde, at kærlighed er noget, som et menneske *gør*, men *kærligheden* gør samtidig noget med dette menneske. Kærligheden er, idet den gør noget – med den Anden og med én selv (Grøn 2007: 256).

S. Kierkegaard foretager i samme ånd en afgørende skelnen mellem ”Kjerlighedsgjæringer” og ”Kjerlighedens Gjærning”, som understreger, at der ikke findes en eneste indholdsbestemt kærlighedsgjærning, der beviser, at mennesket bag handlingen er kærlig, da dette kun kan forholdsbestemmes (SKS 9, 21). Denne skelnen er blevet særdeles rigt udfoldet blandt kierkegaardforskere, ligesom den af visse selverklærede kristne i praksis er blevet misbrugt til ukendelighed til at retfærdiggøre en afvisning af alle kærlighedsgjæringer. Men begge grupper synes derved at have overset den helt basale, grammatiske pointe, der ligger i ejefaldet: Det er *Kjerlighedens* Gjæringer. Det er en subjektiv genitiv. Når der er tale om den sande, den kærlige, den opbyggelige gjærning, så er det derfor altid kærligheden, der handler *i* den kærlige, *gennem* den kærlige.

Her har vi den præcise antitese til både fortvivlelsen og angstens grammatik (side 80 og 168). Spørgsmålet er nu, hvordan vi får stillet selvet på en sådan måde, at det er kærligheden og ikke angsten eller fortvivlelsen, der kommer over selvet.

### **Ejendommelig kærlighed**

Det er et hovedmotiv hos S. Kierkegaard, at forskellighed frister. Som vi så i den climaciske diagnose møder kravet om at være autentiske os i dag som et kald til at efterleve en særlig måde at være *mig* på. Og at vi modsvarende oplever at gå glip af os selv, hvis vi i stedet blot lever som alle andre. Derfor vil vi ikke nøjes med at være som folk er flest, men bruger en stor del af vores liv på

at se det enestående og autentiske frem i os selv for derved at skille os ud fra mængden og vinde identitet. Forskelligheden frister.

Elendigheden i den climaciske diagnoses består i selvets *retning*. Selvet er uendeligt lidenskabeligt interesseret i sin *egen* frelse. Selvet ser indad for at finde den autentiske forskellighed og dermed væk fra det andet menneske. Ifølge S. Kierkegaard derimod er tingene vendt på hovedet, da selvet slet ikke er udgangspunktet. Her er udgangspunktet ikke *mig*, men *dig*. Jeg er som menneske til for dig. Jeg må derfor til at starte med vende mit blik et helt andet sted hen for at finde det autentiske selv.

Målet i den fjerde diagnose er aldrig at nå ind til en kerne, der adskiller, men at hæve sig over det, som Theunissen har kaldt individualismens patetiske begrænsning (Theunissen 2005: 25). Det betyder imidlertid ikke, at vi ikke skal være os selv, at selvet skal afslibes eller at de individuelle forskelligheder skal ophæves. Derimod skal vi lade dem være, hvad de er, nemlig ligegyldige menneskelige forskelle: ”Christendommen lader alle Jordlivets Forskjelligheder bestaae, men i Kjerlighedsbudet, i at elske Næsten er netop indeholdt denne Ligelighed i at opløfte sig over Jordlivets Forskjellighed” (SKS 9, 79). I stedet for at se sig selv i enestående modsætning til andre i jagten på at blive et autentisk menneske, understreger næstekærlighedsbuddet min pligt til at se *forbi* de individuelle forskelle for derved at få øje på en autentisk menneskelighed. Det autentiske findes ikke i den betydningsfulde forskel, men i den betydningsfulde lighed.

Denne lighed benævner S. Kierkegaard ikke ’det autentiske’, men i stedet ”Eiendommelighed”. Det bemærkelsesværdige ved et menneskes ejendommelighed er, at det ikke er hans ejendom. Det er på én gang ”det for ham Egne” og dog det for alle mennesker fælles, nemlig kærligheden i grunden (SKS 9, 268). Det er deri vores fælles værdighed består. Kærligheden er en gave og en opgave, og opgaven er at give den videre. Kærligheden er væsentligt det, vi har til fælles, men det er op til ethvert menneske at realisere kærlighed på sin egen, ejendommelige måde. Pligten til at realisere sig selv er pligten til at realisere sin kærlighed.

I modsætning til den første kunster i S. Kierkegaards tidligere nævnte eksempel ser den anden kunstner ikke sig selv som enestående, men som lige så fejlbarlig som alle dem, han forsøger at male. Han ser kærligheden i dem alle og han ser dem i kærlighed. Og dermed formår han at bevare sig selv, fordi han bevarer kærligheden autentisk i sig selv. Det er med andre ord kun ved at

vende blikket kærligt mod den Anden, at det autentiske i én selv bryder frem. Det autentiske selv er det, der står tilbage, når man opgiver at se sig selv som det enestående selv.

I de foregående diagnoser har vi tillige gennemløbet varianter af muligheden for et guddommeligt selv. I den climaciske diagnose blev det på én gang påvist, at vores tid dels er kendetegnet ved en forestilling om, at vi kan nå ind til vores eget guddommelige selv, og dels at selvet bliver ophøjet til gud. Siden er en funktionel bestemmelse af gud gentagne gange blevet brugt til negativt at definere det specifikt menneskelige vilkår. Hos S. Kierkegaard bliver perspektivet forskudt på en afgørende måde, som gør at vi må genoverveje sagen i lyset af næstekærlighedsbuddet.

At se næsten i det andet menneske er en radikal handling, idet man ikke blot ser bort fra forskellighederne, men *ser dem bort*. Der er vitterligt tale om en handling og ikke blot en passiv betragtning. Næstekærlighedsbuddet er en forpligtigelse til at se forskelligheden bort og kærligheden frem selv i det mest (tilsyneladende) nederdrægtige menneske. Og det er ultimativt forpligtigelsen til at se Gud som kærlighed i det andet menneske.

Det bliver kryptisk afsløret i en passage, hvor S. Kierkegaard tegner et billede af det menneskelige liv som et skuespil, hvor alle bærer forskellighedens overtøj så stramt, at man glemmer, at vi hver især *væsentligt er noget andet*. Vi bruger det meste af vores liv på at klæde os på, men deri er vi bemærkelsesværdigt dårligt klædt på til at dø, hvor vi alle er nøgne og alle er ens. Midt i dette skuespil beskriver S. Kierkegaard, hvordan forskelligheden skal hænge løst om den enkelte ”løst som den Kappe Majestæten afkaster, for at vise, hvo han er; løst som den pjaltede Dragt, i hvilken et overnaturligt Væsen har skjult sig. Naar nemlig Forskjelligheden hænger saaledes løst, da skimtes bestandigt i hver Enkelt hiint væsentlige Andet, det for Alle Fælles, det evigt Lignende, Ligningen” (SKS 9, 93).

S. Kierkegaard spiller utvivlsomt her på forestillingen om den skjulte Gud (*deus absconditus*), som på én gang ligner hver enkelt af os og selv er *ligningen*. Det er en etisk påmindelse om den ukrænkelige værdighed i ethvert menneske, og at der altid er mere at se i det andet menneske, end det vi kan se. Men vigtigst er igen *retningen*. Vi finder ikke Gud ved at se ind i vores enestående selv, men muligvis, *muligvis* kan vi se det guddommelige i den Anden. Næstekærlighedsbuddet er pligten til i kærlighed at se kærligheden i den Anden, og det er påmindelsen om, at du potentielt kan se Kristus forklædt i ethvert menneske.



### Det singulære universelle<sup>104</sup>

Man kan med fordel forstå synets etik i retning af den slovenske skoles læsning af næstekærlighedsbuddet som pligten til at se *det singulære universelle* (Hyldgaard 2003: 11f.). Det *singulære* selv står i modsætning til det *partikulære* selv, der identificerer sig med en bestemt race, nationalitet, religion, socialgruppe, seksuel orientering og i denne sammenhæng, ikke mindst, diagnose. Det partikulære selv ser sig selv i sin partikulære modsætning til andre. Og deri består det partikulære selvs individuelle værdighed. Det singulære selv, heroverfor, er en indholdstømt bestemmelse af selvet i retning af det, Kierkegaard kalder 'hiin enkelte'. Det singulære selv har ingen inderste kerne, men er lige så uransageligt og gådefuldt som Gud, måske endda lige så splittet som den Kristus, der hænger på korset og føler sig fortvivlet forladt af sig selv: "Min Gud! Min Gud! Hvorfor har du forladt mig?" (Matt 27,46; Žižek 2010: 171).

Når næstekærlighedsbuddet siger, at du skal elske næsten *som dig selv*, så er dette 'selv' ifølge Eric L. Santner præcis denne *rest* af uforklarlig fremmedhed (Santner 2001: 6). Næstekærlighedsbuddet er ikke et humanistisk ideal om at anerkende hinandens forskellighed, men en etisk påmindelse om at bevare en radikal åbenhed over for, at den Anden er præcis lige så uforståelig for sig selv, som jeg er for mig, eller med Rösings ord: "Inderst inde er vi alle langt ude" (Rösing: 2007: 77). Målet er derfor heller ikke at nå til den multikulturelle indsigt, at alle mennesker i bund og grund er ens, og at de fremmede derfor er vores nærmeste. Målet er omvendt at komme til en forståelse af, at vores nærmeste er fremmede, og at vi endda selv i en afgørende forstand er grundlæggende fremmede for os selv (Santner 2001: 6).

Deri består det singulære universelle, der, om vi her må bruge S. Kierkegaards ord, ikke *ophæver* de jordiske forskelligheder, men *hæver sig op* over dem for at finde det evigt lignende i ethvert menneske. Og deri består vores *fælles* værdighed. Den 'rest' eller 'for-meget-hed', som psykoanalysen ser i selvet (Santner 2001: 8-10), svarer for mig at se til den ejendommelighed, som S. Kierkegaard hævder at finde i grunden af ethvert menneske. Diagnoser kan af gode grunde ikke se mennesket som mere end det, vi kan se. Det er imidlertid ikke diagnosens fejl, men dens opgave; at beskrive 'objektive' lidelser. Psyko-

---

<sup>104</sup> Ud over de anførte, skriftlige kilder skal som inspiration væsentligst nævnes Rösing 2012b; 2014.

analysen såvel som synets etik har heroverfor til opgave at få subjektet i tale for på den måde at se mennesket som mere end den diagnose, det eventuelt har hægtet sit liv op på (jf. Hyldgaard 2001: 10). Hvis jeg i bankdirektøren kun ser en sørgelig spidsborger, så har jeg set forbi det egentlige. Hvis jeg i den depressive kun ser diagnosen, så har vi ikke set mennesket bag. Og hvis jeg i mig selv kun ser min enestående originalitet, så har jeg ikke set, at jeg inderst inde er lige så langt ude som både direktøren og den depressive.

### **Gennemsigtighedens asymmetri**

Synets etik er et radikalt, etisk krav om at se mere end det, vi kan se. Det gælder både i selvforholdet indadtil og i forholdet til den Anden udadtil. Men nu understreges det – endnu kraftigere end tidligere – at der er en afgørende asymmetri på spil i forholdet mellem de to.

I selvforholdet gælder kravet om selvgennemsigtighed. Det er den enkeltes pligt at forsøge at gennemskue sine egne selvbedrag og i den forstand at opdyrke en mistro til egne handlinger, men ikke til andres. Hertil anbefaler S. Kierkegaard bibelskriften, som aldrig taler *om* den Anden, men bestandigt taler *til* læseren og læseren alene:

”Thi Evangeliets guddommelige Myndighed taler ikke til det ene Menneske om det andet Menneske, ikke til Dig, min Tilhører, om mig, eller til mig om Dig; nei, naar Evangeliet taler, taler det til den Enkelte; det taler ikke *om* os Mennesker, Dig og mig, men det taler *til* os Mennesker, Dig og mig, og det taler *om*, at Kjerligheden skal kendes paa Frugterne” (SKS 9, 22).

Man kan med andre ord ikke bruge evangeliet til at fordømme andre mennesker for ikke at leve op til et moralsk eller religiøst ideal, da det er den enkelte, der bliver tiltalt. Hvis der er en kritik at rette, så er det selvkritik. Hvis der er en synd at påtale, så er det min egen. Hvis der er en mangel at påpege, så er det at jeg, modsat kærligheden, søger mit eget i stedet for at hjælpe næsten.

Helt modsat forholder det sig med menneskets forhold til den Anden. Her er kravet om selvgennemsigtighed i forhold til egne fejl vendt til et krav om at skjule den Andens fejl:

”Kjerlighed skjuler Syndernes Mangfoldighed; thi hvad den ikke kan undgaae at see eller høre, det skjuler den ved Fortielse, ved formildende Forklaring, ved Tilgivelse” (SKS 9, 286).

Mistro er vendt til tiltro. I forhold til det andet menneske, er vi forpligtet til at tro det bedste, ikke i naivitet, men som en aktiv seen bort fra, der af S. Kierkegaard beskrives som en treleddet crescendo.

Det første led er fortielse. Mens de fleste af os har en tendens til netop at lægge mærke til andres moralske fejltrin og måske endnu større tendens til at fortælle det videre for enten at fremhæve egen fortræffelighed eller for direkte at lede opmærksomheden bort fra egne fejl, så fortier kærligheden. Ved at gøre opmærksom på synden forøger man kun dens mangfoldighed ved ikke at se den Anden i kærlighed, men i stedet at gøre sig selv til moralsk dommer over ham.

Lykkes det ikke at se bort fra kendsgerningerne, så må man kærligt forsøge at bortforklare dem ved at fremhæve eventuelle formildende omstændigheder – det andet led i crescendoet. Måske er den Anden tynget og påvirket af omgivelserne, af uheldig arv eller belastet miljø. Og måske skammer den Anden sig allerede over sit fejltrin, måske endda i en sådan grad, at han er fanget i skamfuldhedens fortvivlelse. Skammens kendetegn er netop at skjule sig for derved at beskytte selvet, og at ville insistere på at gennemskue den Andens synd er da et umenneskeligt overgreb.

Det tredje led er tilgivelsen. Her er det afgjort, at der er sket et svigt som ikke kan bortforklares, og som er så utilgiveligt, at det må tilgives. Tilgivelse er, som S. Kierkegaard bemærker, den mærkeligste måde at skjule synden på, og det er den, fordi tilgivelsen er lige så gådefuld og dialektisk som dens antitese, selvbedraget. I selvbedraget sker der det, der i princippet ikke burde kunne ske, nemlig at et menneske lyver *for sig selv*. Logisk set giver det mening, at man kan skjule sandheden for et andet menneske eller bedrage det ind i usandhed, men at bedrage *sig selv* indebærer, at man på én gang selv sidder inde med sandheden og samtidig skjuler den. Selvbedraget er en villet selvfordunkling. I tilgivelsen sker der på én gang det samme og det modsatte. Tilgivelsen ser det bort, som den dog ser. Tilgivelsen ser ikke bort fra synden, men ser den bort. Det fastholdes, at det vitterligt er en synd. Den bliver ikke ignoreret eller overset, men aktivt (med vilje) set bort. ”Salig den Troende, han troer, hvad han ikke kan see, salig den Kjerlige, han troer Det bort, som han dog kan see” (SKS 9, 292).

Tilgivelsen er således selvbedragets etiske modstykke. Tiltro er for forholdet til det andet menneske, hvad mistro var i selvforholdet – et etisk adelsmærke. I tilgivelsen genoprettes den Andens selvforhold og forhold til verden.

Hans liv kan begynde forfra, fordi han bliver set som mere end sine synder, sine fejl og sine utilstrækkeligheder. I tilgivelsen fornægtes det ikke, at den Anden har svigtet, men svigtet afgrænses tidsligt til fortiden og flyttes rumligt ud af synsfeltet. Den kærlige lader fortid være fortid og besvarer bedraget med kærlighedens ultimative offer.

Det bemærkelsesværdige er, at S. Kierkegaard eksplicit bemærker, at dette offer i en og samme handling ophæver den anspændte asymmetri: ”Din Tilgivelse er Din Tilgivelse; Din Tilgivelse til en Anden er Din egen Tilgivelse; den Tilgivelse, Du giver, den faaer Du” (SKS 9, 373). Du er med andre ord dybt afhængig af det andet menneske. Du får ingen anden tilgivelse end den, du selv giver, for det er netop i tilgivelsen, du bevarer din sjæl mod at bedrage dig selv for kærligheden. At se kærligheden i det andet menneske er at bevare kærligheden i sig selv.

### TANKESTREGENS ETIK<sup>105</sup>

I den climaciske diagnose så vi, (med Pico og Rousseau som eksponenter) hvordan det myndige selv blev myndigt ved først at løsrive sig fra religionens formynderi og sætte sig selv i centrum, siden hvordan det i enestående ærlighed tog ansvar for sig selv og stod ved sig selv, og endelig hvordan individets frisættende krav på myndighed umærkeligt forvandlede sig til samfundets bindende krav om individets myndighed. I dag oplever individet at blive mødt med et påtrængende, om end diffust krav, om aktiv selvdefinering og uafhængighed af andre, og den climaciske diagnose lød, at det var selve dette krav, der førte til depression. Hvad jeg imidlertid sprang over var den ikke ubetydelige mellemstation, som Immanuel Kant udgør, og som nu i absolut kortform skal introduceres som forudsætning for S. Kierkegaards raffinerede modsvar til alle de tre nævnte.

I en næsten uanseelig lille tekst fra 1783 giver Kant sig af med at besvare det enkle spørgsmål: *Hvad er oplysning?* Kants svar i kortform er: ”*Oplysning er menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed*” (Kant 1993: 71). Umyndigheden går på den manglende evne til at stå ene. Umyndighed er at være afhængig af en formynder, der kan tage ansvaret for ens handlinger. At umyndigheden

---

<sup>105</sup> Jeg skylder Joakim Garff tak for at have forført mig ind i en mere systematisk gennemtænkning af det, jeg her kalder *tankestregens etik*. Kilderne dertil er væsentligt foredragene Garff 2011c; 2013. For en skriftlig kilde se særligt Garff 2011a.

heroverfor er *selvforskyldt* skyldes, at det enkelte menneske mangler beslutsomhed og mod til at stå ene. Det er med andre ord ikke andres skyld, evt. samfundets, at man er umyndig. Ansvar er individets eget.

Finder individet derimod mod til at betjene sig af sin egen forstand (*sapere aude*), så er det vejen ud af umyndigheden. Og det er, ifølge Kant, grundtanken i oplysningen. Oplysning og fornuft er det, der skal til, for at individet kan lære sig selv at stå ene. Bevægelsen er dog ikke let, medgiver Kant. De fleste finder så meget tryghed i deres umyndighed, at de faktisk foretrækker den. ”Det er så bekvemt at være umyndig. Hvis jeg har en bog, der har forstand for mig, en sjælesørger, der har samvittighed for mig, en læge, der afgør diæten o.s.v., så behøver jeg jo ikke selv ulejlige mig” (Kant 1993: 71). Kant tilskriver det menneskenes dovenskab og fejhed, at de ikke har sat sig selv fri, men i stedet overlader det afgørende ansvar for deres liv til andre. Ikke desto mindre *kan* mennesket oplyse sig selv, hævder Kant: ”Ja, hvis man blot giver det frihed, er det nærmest uundgåeligt” (Kant 1993: 72).

### Det enestående selv

I talen ”Kjerligheden søger ikke sit Eget” tager S. Kierkegaard fat i et ganske bestemt ideal, idet han skriver: ”Det er jo ethvert Menneskes Bestemmelse at blive fri, uafhængig, sig selv” (SKS 9, 276) og samtidig fremhæver han Sokrates, der har forstået, at ”det Høieste, det ene Menneske kan gjøre for det andet, er at gjøre ham fri, hjælpe ham til at staa ene – ” (SKS 9, 274). S. Kierkegaard tager med andre ord udgangspunkt i oplysningsidealet og anerkender den sandhed, som det bestemt indeholder, og roser så hedningen Sokrates for som den første at have forstået og endda praktiseret dette: At hjælpe et andet menneske til at stå ene. Sokrates har nemlig (til forskel fra oplysningstraditionen) indset det afgørende i *retningen*. At det højeste ikke er at blive et enestående og ene-stående individ ved egen hjælp, men at dette slet ikke lader sig gøre uden hjælp fra det andet menneske. Og at det højeste, S. Kierkegaard kalder det ligefrem for ”den største Velgerning”, derfor er ”at hjælpe en Anden til at staa ene” (SKS 9, 272). At stå ene er ikke en selvhjælpshandling, men en kærligheds gerning.

Med andre ord har oplysningstraditionen helt ret i, at menneskets sande mål er at stå ene, fri og uafhængig. Og alligevel, hævder S. Kierkegaard, risikerer man at tage så grueligt fejl, når idealet skal realiseres, at man kan ende med

at bedrage både sig selv og den Anden. Alt afhænger nemlig af *måden* hvorpå den største velgerning udføres.

Tag eksempelvis forælderen, der lærer sit barn at gå: For at lære barnet at gå, må forælderen først lære barnet at balancere og holde sin egen vægt under sig, siden langsomt, dag for dag i månedsvis, anstrenge sig for at støtte de vaklende små ben frem til den dag, hvor barnet selv tager sit første skridt. Det er ikke forælderen, der tager barnets første skridt. Forælderen kan kun hjælpe hen til det punkt, hvor man må sige, at nu går barnet vitterligt selv, nu står det ene. Med glæde over, at anstrengelserne har båret frugt kan forælderen nu sige: ”Nu står mit barn ene ved min hjælp”. Har forælderen da gjort den største velgerning? Lad os nu se. Hvis forælderen straks og fremover gør opmærksom på, at du, mit barn, ikke havde lært at gå, hvis det ikke var for mig, ville barnet så stå ene? Nej, det ville tværtimod stå i det dybeste afhængighedsforhold til faderen. Det ville vide med sig selv, at det aldrig havde lært at gå, hvis ikke det var for forælderen. Og det ville objektivt set være sandt. Men det ville ikke være den sande, den største velgerning, for nu står barnet jo ikke ene, men ene og alene ved forælders hjælp.

Det afgørende er derfor, at hjælpen gives indirekte og i form af et bedrag: ”*Kjerlighed søger ikke sit Eget; thi den giver helst saaledes, at Gaven seer ud som var den Modtagerens Eiendom*” (SKS 9, 272). Den største velgerning lader sig slet ikke gøre, hvis modtageren får at vide, at han skylder nogen den: ”Dersom derimod En siger ’dette Menneske staaer ene – ved min Hjælp’, og det er sandt hvad han siger: ja, saa har han gjort for dette Menneske det Høieste, det ene Menneske kan gjøre for det andet, gjort ham fri, uafhængig, til sig selv, til sin Egen, og netop ved at skjule sin Hjælp hjulpet ham til at staae ene. Altsaa: at staae ene – ved en Andens Hjælp!” (SKS 9, 273).

Som det fremgår af optegnelsen ”Noget om min Interpunktion” (SKS 20, 98f.), har Søren Kierkegaard et nært forhold til det grammatiske og en til tider megalomanisk tiltro til sine egne evner som interpunktør. S. Kierkegaard udgør ingen undtagelse, idet han hævder, at aldrig *har* og aldrig *vil* en tankestreg blive sat mere betegnende end i just denne sætning. Jeg er tilbøjelig til at give ham ret, og jeg vil endda gå så vidt som til at hævde, at vi ligefrem og ikke indirekte kan tale om en *tankestregens etik*. Jeg får dog brug for at inddrage den note i Søren Kierkegaards papirer (SKS 27, 403), der ligger til grund for S. Kierkegaards mere udførlige udlægning (SKS 9, 272-277). I noten står der:

”At staae – ene ved en Andens Hjælp  
og At staae ene – ved en Andens Hjælp”

Den *anden* sætning er udtryk for den sande velgerning. Her er et menneske blevet hjulpet af et andet til at stå ene. Men så kommer tankestregen med forklaringen: At dette menneske står – ved en andens hjælp. Tankestregen fordeleler ironisk resultatet og forklaringen på hver sin side. Først har vi resultatet: At individet står ene. Derefter har vi forklaringen: At individet er blevet hjulpet dertil. Men det er jo ironisk: At stå ene er jo ikke at stå ved en andens hjælp. Og alligevel er det det sande, skriver S. Kierkegaard. Den eneste måde, hvorpå man kan hjælpe et andet menneske til at stå ene, er ved at *skjule sig bag tankestregen*. Den hjulpede ser kun det, der står på venstre side af tankestregen. Hjælpen forbliver skjult. Han ved slet ikke, at han er blevet hjulpet. Netop derfor står han ene.

Den *første* sætning derimod står i oplysningens tegn. Her går man ud fra, at al oplysning er af det gode. At man ikke må lyve eller holde noget fordækt. At frihed og retfærdighed er uundgåelige resultater, hvis alt blot bringes frem i lyset. Her er den hjulpede derfor blevet gjort opmærksom på, at han er hjulpet, og derfor står han ikke ene, men forbliver den hjulpede. Han står ikke i egentligste forstand ene, men i dybeste forstand i et afhængighedsforhold til sin hjælper. Han står – ene og alene ved en andens hjælp.

Den urovækkende bagvedliggende pointe er nu dette: Uanset om man gør velgerningen på den ene eller den anden måde, så er det et bedrag. Hvis jeg hjælper på en sådan måde, at det andet menneske ”står – ene ved min hjælp,” så har jeg ikke hjulpet dette menneske til at stå ene, men sandelig bedraget det ved at gøre det afhængigt. Hvis jeg derimod hjælper det andet menneske på en sådan måde, at det ”står ene – ved min hjælp,” så har jeg bedraget ham for den åbenlyse sandhed ved at skjule den, men dette, siger Kierkegaard, er et *sandt* bedrag. Jeg har formået at ”bedrage den Anden ind i Sandheden”, så han nu står ene (SKS 9, 274). Det enestående selv er det, der står tilbage, når det i kærlighed og tavshed er blevet bedraget af en Anden.

Den tavshed, der er skammens og den fortvivlede indesluttetheds kendetænde, er dialektisk kendetegnet på den sande velgerning i *tankestregens etik*. Det skyldes den asymmetri, at tavsheden hos modtageren virker til fortabelse, mens den hos giveren virker til forløsning. Tavsheden er en del af ”Kjerlighedens skjulte Liv”. Kærligheden viser sig ikke altid i ord, der bliver sagt, ligesom de rigtige ord kan siges forkert. Der gives et utal af eksempler, hvor tavs-

hed etisk set er det eneste rigtige. Og det eneste værdige. Derfor er tavshed en pligt i tankestregens etik. Det er en pligt til ikke at lade sig falde for fristelsen til at vinde hævd på sin hjælp ved at gøre opmærksom på den. Det er en pligt til ikke at søge den smule anerkendelse, som man ellers var fuldt berettiget til. For ikke derved at undergrave den højeste velgerning.

Nu skulle man synes, at dette var en lovlig radikal etik, men S. Kierkegaard skærper den ikke desto mindre. Tavsheden er ikke nok. Spørgsmålet er, hvad der ligger i tavsheden. Derfor skelner han mellem Sokrates og ”Den Kjerlige”. Sokrates prises for uegennyttigt og med største besvær at have hjulpet et andet menneske og derfor omsider, ganske sagte, at kunne sige til sig selv: ”nu staaer dette Menneske ene – ved min Hjælp” (SKS 9, 275). Men S. Kierkegaard bemærker da, at Sokrates *smiler for sig selv*... Ikke ondt, og det er den sande velgerning, det medgiver S. Kierkegaard, men han smiler. Han forbeholder sig det ubeskrivelige smils hemmelighed.

Anderledes med ”den Kjerlige”. Han hjælper ligeledes og sandt, men hans tankestreg har ikke letheden over sig eller smilets underfundighed, men et tungt åndedrag, et *dybt suk*: ”Thi i denne Tankestreg er skjult Angestens Søvnløshed, Arbeidets Nattevaagen, næsten fortvivlet Anstrengelse; i denne Tankestreg er skjult en Frygt og Bæven, som, og just derfor desto forfærdeligere, aldrig har fundet noget Udtryk” (SKS 9, 275). Hvad er forskellen? Et smil eller et suk? Forskellen er, at Sokrates meget vel ved, at han ikke har noget på spil overfor den, han hjælper. Han har ikke selv noget at miste. ”Den Kjerlige” derimod *elsker* den, han hjælper. Både han og det andet menneske har derfor uendelig meget at miste. I Scheffs terminologi svarer ”den Kjerlige” til den, der er ved at etablere eller genoprette et sikkert bånd, og som derfor i den grad selv har noget at miste. Der er intet instrumentelt ved handlingen, men et oprigtigt ønske om at oprette en gensidig, kærlig relation. Men det gensidige er samtidig det, der adskiller Scheff fra S. Kierkegaard, som radikalt insisterer på det asymmetriske. ”Den Kjerlige”, skriver han, har forstået faren, lidelsen og ansvaret i hans opgave, og derfor bliver det ikke uden angst og bekymring, eller uden frygt og bæven. Og til hvad nytte for ”den Kjerlige” selv?

”Han kan paa en Maade pakke hele sit Liv sammen i en Tankestreg. Han kan sige: jeg har arbeidet trods Nogen, aarle og silde, men hvad jeg har udrettet – en Tankestreg! (Kunde det nemlig sees ligefrem hvad han havde udrettet, saa havde han arbeidet mindre kjerligt.) Jeg har lidt, tungt som noget Menneske, inderligt som kun Kjerlighed kan lide; men hvad jeg har gavnet – en Tankestreg!” (SKS 9, 276f.).



S. Kierkegaard angiver aldrig, hvem ”den Kjerlige” er. Det er ikke Sokrates. Det er ikke Kristus. S. Kierkegaard synes at give figuren videre til læseren som et spørgsmålstejn vendt mod læseren selv (Nordentoft 1972: 467).<sup>106</sup>

Oplysningstraditionen er så tæt på at have forstået det højeste. Den er kun en tankestreg fra. Men denne tankestreg er omvendt det væsentligste. Det er imidlertid interessant at se, hvor meget S. Kierkegaard overtager fra traditionen. Fra Kant overtager han den meget stærke fornemmelse for autonomi, men han har hverken samme tiltro til oplysningens frisættende kraft eller individets mod til selv at tænke sig selv ud af umyndiggørelsens dulmende tryghed. Fra Rousseau overtager han den ufortrødne ærlighed i selvforholdet, tendensen i opgøret med formynderiet, og så vidt jeg kan se dele af hans syn på opdragelse. Men hvor Rousseau først i *Samfundskontrakten* pludselig indfører en ”ekstraordinær” lovgiver, der skal stå for den kollektive opdragelse, og siden i *Émile* lader sin søn opdrage af en hovmester, som han bliver aldeles afhængig af, da er S. Kierkegaard anderledes radikal. Som modeksempel opdiger han en ”Hofmand”, som ganske vist har magt til at gøre sig selv betydningsfuld som den, der kan skaffe folket adgang til majestæten, men som i stedet kærligt skaffer sig selv til side. På den måde kan han ”hjælpe den Søgende til den Uafhængighed, der hvert Øieblik finder Adgang til Majestæten” (SKS 9, 276).

Dette bringer mig til en sidste, dobbelt bagvedliggende pointe i S. Kierkegaards enestående iagttagelse af det enestående menneske. I første omgang kan vi konkludere, at tankestregens etik afslører, at *intet* menneske står ene. Vi er alle individer, men alle står vi ved en andens hjælp. Det er derfor lige så sandt at sige, at vi i udgangspunktet *ikke* er individer. Vi er derimod dybt forbundne, sociale væsener. Og det er for så vidt en gåde, at det overhovedet lykkes et menneske at blive et enestående selv. Det enestående selv er det menneske, der har bedraget sig selv for den sandhed, at det altid står ene – ved en Andens hjælp.

Vil vi forstå den fulde konsekvens af tankestregens etik, må vi således tilføje noget til sætningen ”At staae ene – ved en Andens Hjælp.” For hvem hjælper den hjælpne? Her er der to muligheder i teksten. Læser vi den rent humant, altså ikke-religiøst, så kan vi sige, at den hjælpne naturligvis også selv er hjulpet af et andet menneske, og vi må derfor skrive:

---

<sup>106</sup> Se Søtoft 2014a: 139-159 for en konsekvent gennemlæsning af ”den Kjerlige” som type.

”At staae ene – ved en Andens Hjælp – ved en Andens Hjælp.”

Det er en rent humanistisk læsning, og det er bestemt en mulighed at stoppe her. Men S. Kierkegaard går et skridt videre ved at vise, at der er en særlig pointe bag ”den Kjerliges” måde at skjule sig selv i tankestregen, ”thi den Kjerlige har forstaaet, at væsentligen staaer dog ethvert Menneske ene – ved Guds Hjælp.” Vi må derfor skrive:

”At staae ene – ved en Andens Hjælp – ved Guds Hjælp.”

Hermed afsløres det, at tankestregens etik har en umiskendelig lighed med Luthers opgør med afladen og hele det kirkelige formynderi, der ifølge ham stod i vejen for, at det enkelte menneske kunne stå ene over for Gud. Luthers modtræk var som bekendt, at det enkelte menneske skulle have direkte adgang til Gud via bibelskriften (*sola scriptura*). På den måde blev kirkens patent på Sandheden brudt, og det stod herefter enhver frit for at læse og fortolke Bibelen og dermed finde frem til Sandheden i en udgave, der er sandhed for ham.<sup>107</sup>

Det betyder dog ikke (hvilket forhåbentligt allerede skulle være klart), at vi må falde tilbage på en religiøs dogmatik for at få ’det fulde udbytte’ af *tankestregens etik*. Men nu bliver det tydeligt, hvorfor S. Kierkegaard fra begyndelsen fastholdt, at det er Gud, der har nedlagt kærligheden i ethvert menneske. Havde det været det andet menneske, der havde nedlagt grunden i den Anden, havde det været et overgreb, et formynderi, og da kunne den ene ikke hjælpe den Anden til at stå ene. S. Kierkegaard understreger, at det er direkte ukærligt, ingenlunde opbyggeligt og aldeles anmassende at ville skabe kærligheden og lægge grunden i et andet menneske (SKS 9, 219). Hvis et menneske alligevel insisterer på at gøre det, så bliver det et uhyre bedrag, som uundgåeligt vil påføre det andet menneske en mængde psykisk lidelse og med stor sandsynlighed en personlighedsforstyrrelse.

At det andet menneske står ene – ved Guds hjælp, betyder derimod, at vi kun kan hjælpe et andet menneske til at stå ene ved at lade kærligheden virke i

---

<sup>107</sup> Endelig må vi overveje muligheden af den helt store, teologiske tanke(streg). Hvad nu om Gud ikke bare, som Sløk formulerer det, er ”den store fortæller” (Sløk 1986: 215), men tillige er *den store bedrager*. Er Guds største bedrift den, at Han har hjulpet mennesket til at stå ene på en sådan måde, at mennesket ikke ved af, at det står ene – ved Guds hjælp? Er det Guds højeste velgerning, at Han har givet os troen på, at Gud er død?

mig *for* mig. Kun ved også at forudsætte, at kærligheden er *i* mig, kan jeg lade den komme *over* mig, så jeg frimodigt og uden at søge mit eget kan hjælpe et andet menneske til at stå i sig selv. Der er med andre ord ikke tale om Gud som en aristotelisk 'første bevæger', der starter rækken af hjælpende kæder, hvorfor alt i grunden er styret af Gud. Ordet 'Gud' bør i stedet, som i en tidligere diagnose, bruges som en afgrænsende definition af *mennesket*. Gud er den, der nedlægger kærligheden i grunden af ethvert menneske, fordi intet menneske *kan* nedlægge grunden i et andet menneske: "Nei, dette er et overmenneskeligt Forhold, et utænkeligt Forhold mellem Menneske og Menneske" (SKS 9, 219). Ligesom alt ikke er muligt for mennesket, er det ikke muligt for mennesket at nedlægge kærligheden i et andet menneske. Der er derfor en stor indsigt i at *nøjes med at være menneske*. Eller som jeg allerede har citeret Ehrenberg for: "Vi kan være guder, men da vi er mennesker, betaler vi for dette med patologier" (Ehrenberg 2010: 220). Forvilder mennesket sig ud i den tanke, at alt er muligt, betaler det for det med den dybeste fortvivlelse. Forvikler mennesket sig ind i den tanke, at det kan nedlægge kærligheden i et andet menneske, så betaler det andet menneske for det med personlighedsforstyrrelser.

*Tankestregens etik* er et opgør med enhver ideologi, der gør sig selv til coach for den enkelte. Den er et opgør med enhver, der foregiver at have 'redskaberne' til din lykke og din frelse, hvis du blot følger dette kursus, denne politiske retning, denne religiøse bevægelse. Når S. Kierkegaard fremhæver, at den enkelte skal skjule sin hjælp i tankestregen, så er det for, at den enkelte ikke skal gøre sig selv til hovmester, til hofmand eller til coach for den Anden. Hele S. Kierkegaards opbyggelige forfatterskab kan læses som et forsøg på at hjælpe sin læser til at stå ene – uden selv at stå i vejen.

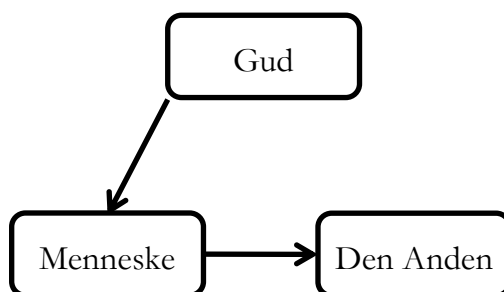
*Tankestregens etik* er dermed også en frisættelse af den opgave det er, at hjælpe et andet menneske ud af de sociale patologier. At hjælpe et menneske med at stå ene, er ikke mindst et billede på, hvordan man kan hjælpe et andet menneske ud af angstens indesluttethed. I angst og fortvivlelse kan et menneske tabe livsmodet, modet til at leve. At opbygge kærligheden i det andet menneske ved at forudsætte den er også at give det menneske livsmodet tilbage, at genopbygge dets mod på livet og evne til atter at stå ene. Diagnosesamfundet har ikke patent på at hjælpe de psykisk syge til at genvinde livsmodet, og det er etisk set at tage sig sit ansvar som menneske for let at udlicitere opgaven til det offentlige. S. Kierkegaard understreger, at det særlige ved den opbyggelige velgerning er, at det er en gerning, som *ethvert* menneske kan ud-

føre. Det kræver ingen særlige evner, ingen særlig klogskab, ingen enestående særtræk, men hæver sig op over de menneskelige forskelle. Her har intet menneske et fortrin frem for andre. Alle kan gøre det største, det sande, at hjælpe et andet menneske til at stå ene (SKS 9, 216).

### Mellembestemmelsen

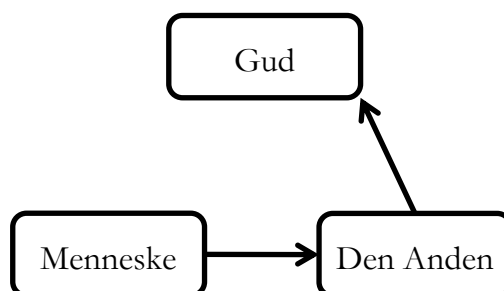
Det er forhåbentlig tydeligt nu, at tankestregens etik er forenelig med Scheffs depressionsteori. Det opbyggelige er den relationelle helbredelse. Idet den depressive i kærlighed opbygges til at stå ene, genoprettes det kærlige og sikre bånd, som ophæver tavshedens indesluttethed. Ifølge Scheff er det netop idet et menneske hjælpes til at få sat ord på sin skam, at han løftes ud af skammen og genetablerer forbindelsen til det andet menneske og derved forbindelsen til sig selv. Dette er en opgave, som ethvert menneske kan udføre.

Der er imidlertid en påfaldende forskel: Hvor Scheff eksplicit fremhæver sprog og tale i den hjælpende handling, da fremhæver S. Kierkegaard tavs-  
heden. Hvordan kan vi gøre rede for denne tilsyneladende modsætning? Dertil bliver vi nødt til at forstå, hvad S. Kierkegaard forstår ved forholdet mellem Gud, menneske og den Anden. Og det gøres bedst ved at se det i forhold til to andre forståelsesmodeller.<sup>108</sup>

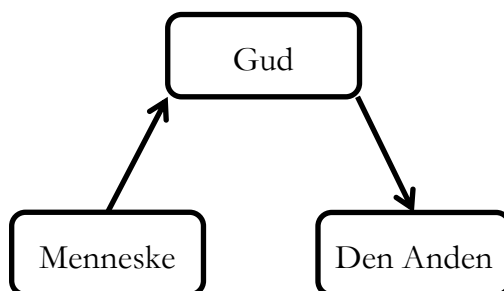


Den første mulighed er, at mennesket står i forhold til Gud på den måde, som vi typisk forstår som den gængse, religiøse opfattelse. Gud befaler ovenfra og ned: ”Du må ikke slå ihjell”, ”Du skal ære din far og din mor!” Og derved knyttes mennesket etisk til den Anden. Dette gudsbegreb vil man typisk knytte til en bog som *Frygt og Bæven*, om end det åbenlyst åbner for et væld af selvmodsigelser.

<sup>108</sup> De følgende figurer skylder jeg Pia Søltøft (Søltøft 2009).



Den anden mulighed er, at mennesket står i forhold til Gud *via* den Anden. Idet man løfter kniven for at slå det andet menneske ihjel, aftvinger den Andens ansigt det etiske bud: ”Du må ikke slå ihjel!” Man ser så at sige Gud som et spor i den Andens ansigt. Eller Gud bliver synlig som den etik, der uundgåeligt springer én i øjnene, når man ser det ukrænkelige i den Andens ansigt. Denne udlægning kan man læse ud af en tænker som Levinas (se evt. Hyldgaard 2003: 12f.).



Den tredje mulighed er, at Gud er ”Mellembestemmelsen”. Her er Gud hverken den store Anden, der i sin almagt befaler oven fra og ned, eller en instans der i et mere humanistisk perspektiv kun er at finde som noget, der eventuelt er *bag ved*. Gud er i stedet, som vi tidligere har set, den tredje part mellem den elskende og den elskede. Gud *er* kærlighed.

”Den verdslige Viisdom mener, at Kjerlighed er et Forhold mellem Menneske og Menneske; Christdommen lærer, at Kjerlighed er et Forhold mellem: Menneske – Gud – Menneske, det er, at Gud er Mellembestemmelsen” (SKS 9, 111).

Man kan således forstå tankestregens etik billedligt på to måder. Den ene er tavshedsmetoden: Her hjælper et menneske den Anden ved at gemme sig selv bag tankestregen, hvorved den Anden kommer til at stå i direkte relation til Gud:

At staa ene – ~~ved en Andens Hjælp~~ – ved Guds Hjælp.

I det andet billede kommer Gud som mellembestemmelse så at sige til at udgøre selve tankestregen. Eller med Scheff kunne vi sige, at Gud *er* det sikre bånd. Gud *er* kærligheden mellem mennesker:

Menneske – Gud – Menneske.

Den depressive er den, hvis sikre bånd er blevet truet eller direkte afbrudt. Den depressive er den, der ikke har ét sikkert bånd tilbage, som har den uendelighedskarakter, der kendetegner kærligheden og tilliden. Det sikre bånd er (og det er igen det kierkegaardske korrektiv til Scheff) kun sikkert, for så vidt som det hviler på kærlighedens objektive uvished. Kærligheden er netop *ikke* sikker, men i en vis forstand det skrøbeligste og farligste, vi kan bygge vores liv op på, da vi aldrig er så hjælpeløst udsatte som i kærligheden.

Derfor har vi brug for Gud, hævder S. Kierkegaard. Ikke som en metafysisk garant, der i form af den store Anden sikrer kærlighedens beståen, men som det skrøbelige absolutte, der som et inkarneret, etisk bud går rundt midt iblandt os og minder os om, hvad vi glemmer allermest: At vi *skal* elske næsten. Gud *er* kærlighed i den forstand, at Han *er* Ordet, der forløser mennesket ud af sin indesluttede tavshed. Eller med et citat fra en tidligere diagnose:

”Man har i daglig Tale et Udtryk, der er yderst betegnende. Man siger om Een: han vil ikke rykke ud med Sproget. Det Indesluttede er netop det Stumme; Sproget, Ordet er netop det Frelsende” (SKS 4, 425f.).

Vi er da atter tilbage i det socialpsykologiske, hvor der er mulighed for en rent humanistisk læsning og for en religiøst funderet. Ordet *er* vitterligt det frelsende, uanset hvordan vi forstår det. Det gælder teologisk såvel som socialpsykologisk, for kærligheden er mellembestemmelsen: ”Kjerlighed er ikke en forsigtværende Egenskab, men en Egenskab, ved hvilken eller i hvilken Du er for Andre” (SKS 9, 225), eller som Nordentoft har udlagt det: ”Kærlighed er kommunikation, og derved adskiller den sig fra alle andre egenskaber, som et menneske kan have (...) Kærligheden er kun *i* det enkelte menneske når den er *mellem* ham og det andet menneske” (Nordentoft 1972: 475). Kjerlighedens Gjerning består med andre ord og først og fremmest i at hjælpe et andet menneske til atter at stå i sig selv ved at *få ham i tale*. Det er her, kristendommen og

psykoanalysen mødes. Begge traditioner er afhængige af det andet menneske som ordets og etikens redskab. Kjerlighedens Gjerning (X) kan kun realisere sig selv (O) gennem det konkrete, menneskelige selv (adverbialt led). Dialektisk set må vi derfor samtidig skrive:

Gud frelser den indesluttede – ved en Andens hjælp.

## UTILSTRÆKKEIGHEDENS ETIK

Hvis vor tid er kendetegnet ved angst og depression, ved udmattelse og utilstrækkelighed, så kan det synes som om, synets etik og tankestregens etik kun føjer spot til skade ved ikke at lempe kravet, men forstærke det. Problemet er, at når det etiske betones, betones samtidig den manglende opfyldelse af fordringen. Dermed rammes den enkelte af skammen ved egen utilstrækkelighed, hvorved han kun bliver endnu mere ude af stand til at opfylde fordringen. Det er derfor afgørende at få et tredje perspektiv med, som fastholder, at etikken *er* uopfyldelig og det endda i radikaliseret grad, men at etikken netop derved, som radikaliseret, er *mere end blot dømmende*. Jeg skal kort fortalt vise, at den etik, der udfolder sig i *Kjerlighedens Gjerninger* er en etik gennem etikkritik og dermed også en gennemsigtheds selvkritik. Jeg får her brug for at inddrage Climacus, såvel som Anti-Climacus og Haufniensis på ny.

### Anden etik<sup>109</sup>

I indledningen til *Begrebet Angst*, indfører Haufniensis en skelnen mellem en 'første' etik og en 'anden' etik (SKS 4, 328-331), som han tilsyneladende ikke følger op på. Ifølge Grøn kan den anden etik lokaliseres som den etik, S. Kierkegaard udfolder i *Kjerlighedens Gjerninger*, og som Grøn herefter identificerer med *synets etik*.<sup>110</sup> Jeg tilslutter mig i det følgende Grøns overbevisende udlægning, men vælger i denne kontekst at forskyde perspektivet, idet jeg tillige læser den anden etik som modsvar til det, der i den climaciske diagnose blev beskrevet og diagnosticeret som *det utilstrækkelige selv*.<sup>111</sup> Herved fremlæser jeg

<sup>109</sup> Jeg følger i dette afsnit Arne Grøns læsning af Kierkegaards 'anden' etik (Grøn 1993: 131f.; 1997: 278-285; 1998).

<sup>110</sup> Theunissen lokaliserer den anden etik til *Sygdommen til Døden* (Theunissen 2005: 5f.). Jeg går ikke ind i den interne forskningsdiskussion her, men vælger at følge Grøn.

<sup>111</sup> Stikordsagtigt betyder det, at jeg (på baggrund af de forudgående analyser) læser 'synd' i retning af 'utilstrækkelighed' og 'skyld' i retning af 'skam'.

det, jeg kalder *utilstrækkelighedens etik*, som indoptager det faktum, at mennesket er utilstrækkeligt i forhold til at efterleve det kulturelle Overjags obskøne fordringer (jf. side 58ff.), og som således tager den enkeltes virkelige og berettigede følelse af utilstrækkelighed for pålydende.

Lad mig først indlede med en diagnose af den 'første' etik. Den 'første' etik er det, man normalt forstår ved en etik i den forstand, at den forudsætter, at mennesket selvfølgelig sidder inde med betingelserne for at *opfylde* etikkenes fordring (SKS 4, 324). I den climaciske diagnose så vi, at det forholdt sig præcis således. Uanset hvor meget, man fortvivlet forsøger at leve op til det diffuse krav om autenticitet og autonomi, så har man aldrig gjort nok. Man er aldrig sig selv *nok*, eller man er aldrig nok *sig selv*. Man er utilstrækkelig. "Så længere bedre er muligt, så er godt ikke godt nok". I dag bryder hverdagen sammen for hundredetusinder af danskere, der må leve med angst og depression og en utilstrækkelighedsfølelse, som dækker over en skam, de ikke kan sætte ord på. Løsningen bliver at bryde etikken ned i deletikker, som er så tilpas overskuelige, at de kan opfyldes, og som faktisk har sin egen opfyldelse automatisk indbygget. En autentisk skjorte, et par nydelsesopfyldende støvler og ikke mindst afladskaffe. Problemet er, at man på den måde bliver færdig med livet, før livet bliver færdig med én. Det climaciske modtræk er at gøre det etiske til den højeste opgave, der fordrer en uendelig lidenskabelig interesse i sin egen frelse. Men det bliver netop også hans samtidsdiagnose: At vi i dag stræber efter at frelse os selv med en autentisk lidenskab, der aldrig må brænde ud, fordi vi samtidig opretholder illusionen om, at ethvert, enestående individ besidder betingelserne for selv at fuldkomme opgaven.

Problemet er ikke, at alt er blevet relativt og at normerne er i forfald, men at vi er underlagt dem mere end nogensinde. Nutidens unge bør ikke diagnosticeres som normforladte enkeltindivider, men omvendt som psykisk overbelastede af en uopfyldelig idealetisk fordring om aktiv selvdefinering og egen evne til at skabe mulighed. Som Grøn har påpeget: Hvis vi ikke har betingelsen for at kunne opfylde det ideal, altså den etiske fordring, som samfundet sætter os overfor, så bliver vi "lukket inde i et univers, der kun er bestemt ved idealet og vor stræben efter at virkeliggøre det. Overladt til sig selv bliver etikken en bindende magt, der gør ufri" (Grøn 1998: 81).

Vi er med andre ord fanget i etikken – som etikere. Vi er fanget i en overvældende, hæmmende utilstrækkelighed, og vores hidtil bedste værn mod den er, som etikeren, at angre os ud af utilstrækkeligheden gennem forbrugets sa-



kramente. Men jo mere vi adlyder, jo mere utilstrækkelige føler vi os. Jo mere vi køber, jo mere mangler vi. Jo mere vi søger det autentiske, jo mere iscenesatte bliver vi.

Hvad er alternativet? Ifølge Haufniensis *er* der ikke noget alternativ. Der er kun den mulighed, at den første etik bryder sammen ”ved Angerens Hjælp” (SKS 4, 324). Hvad betyder det? På den ene side er angeren etisk nødvendig: Som compensation for ikke at kunne opfylde idealet, må vi som minimum kunne angre vores fejl, og dertil har samfundet indrettet sig med de fornødne deletikker. Angeren er med andre ord fordret. Den er en del af etikken. På den anden side formår angeren ikke at yde det, som den ifølge etikeren skal: at sætte mennesket fri. Angeren er etisk fordret, også i dag, men når den tages alvorligt, gør den mennesket ufri til at opfylde den etiske fordring. ”Hvis bedre er muligt, så er godt ikke godt nok”. På paradoksal vis ender spørgsmålet derfor omvendt med at blive, hvordan man bliver fri af angeren, altså vores approximerende forbrug mod det uendelige gennem deletikker (jf. side 66).

Ifølge Haufniensis udvikler den første etik således en modsigelse, ”idet den netop gør Vanskeligheden og Umueligheden tydelig” (SKS 4, 324). Der er med andre ord tale om muligheden af det øjeblik, hvor det går op for den enkelte selv, at han *ikke* besidder betingelsen for at kunne opfylde det ideal, som samfundet har sat, og som det har sat ens selv med. Man må nemlig ikke glemme, at det menneske, som den uopfyldelige fordring rettes til, selv bliver *bestemt* ved fordringen. Her er det påfaldende nutidsrelevant, at Haufniensis direkte skriver, at etikken forsøger at gøre ethvert menneske ”til det sande, til det hele Menneske” (SKS 325). Det er jo netop vor tids positive psykologis menneskesyn. Men det er samtidig det, vi i erkendelsens øjeblik forstår, at vi aldrig fuldt ud kan blive. Mennesket er ikke i den forstand et sandt, autentisk selv, og det selv, der er, er bestemt ikke helt, men splittet. For jeg forstår ikke mine egne handlinger. Det gode jeg vil, det formår jeg ikke altid at gøre, og det onde, jeg ikke vil, det ’kommer jeg til at gøre med vilje’. Men i erkendelsens øjeblik, forstår jeg, *at* det er sådan, jeg er, og at jeg derfor ikke besidder betingelsen til at opfylde kravet om altid at gøre det bedre, hvis bedre er muligt.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Det er denne selverkendelse, som med et kristent ord slet og ret hedder syndserkendelse. Hvordan kan vi udtrykke det bedst? Syndserkendelsen er det øjeblik, hvor man ikke længere sætter spørgsmålstegn ved, hvad synd er, hvad vi skal forstå ved synd, og om det nu også er berettiget at bruge det ord. Det er det øjeblik, hvor man ser sig selv eller hinanden i øjnene og siger: ”Hvem fanden er det, vi prøver at narre? Vi ved jo godt, hvad det her hand-

Det er det, der ligger i formuleringen, at etikken bryder sammen ved angrens hjælp: ”Nu er Alt tabt for Ethiken, og Ethiken har hjulpet til at tabe Alt” (SKS 4, 326). Den anden etik er derfor en etik på sammenbruddets betingelser. Det er en etik, der begynder forfra med et menneske. Og det, den begynder med, er at indse virkeligheden i menneskets utilstrækkelighed. Den anden etik tager fejlen alvorligt og accepterer den som en del af det, mennesket på godt og ondt har gjort sig til, og *derved* ser den fejlen bort. Den skjuler ikke syndernes mangfoldighed, men skjuler den ene synd, at det er utilstrækkeligt. Den anden etik ser ikke bort fra utilstrækkeligheden, den overser den ikke, og den ser ikke ned på den. Den *ser* den – for så at se den bort. Den anden etik er derfor tillige en etik på tilgivelsens betingelser (jf. Grøn 1998: 86).<sup>113</sup>

I min oversættelse af Haufniensis’ begreber kan forskellen på de to etikker formuleres således: Den første etik starter i idealiteten, overser menneskets utilstrækkelighed og udleder en dydslære. Den anden etik starter i virkeligheden, tager menneskets utilstrækkelighed alvorligt og udleder en opbyggelig etik gennem etikkritik.

### Moralsk perfektion og gennemsigthed

Den anden etik er en etik, der begynder forfra sammen med den enkelte. Ikke i den forstand at den enkelte slipper for etikken, men i den forstand, at etikken nu rammer den enkelte som et spørgsmålstegn: Hvorfor forsøger jeg overhovedet at opfylde fordringen? Og hvorledes forsøger jeg at opfylde fordringen? Den anden etik er en etikkritik via en kritik af ens egen moralske selvbevidsthed. Det spørgsmål, som den enkelte må stille sig selv, er, hvad han vil opnå med at gøre det, han gør. Når den såkaldt ’kritiske forbruger’ køber *fair trade*, er det så for bondens skyld eller for samvittighedens? Når det unge menneske i gymnasiet presser sig selv til altid at gøre det bedre, hvis bedre er muligt, er det så for at elske sig selv eller for at hævde sig selv? Eller helt kort: Er det noget, man gør for at opfylde et ideal – om det er ’samfundsskabt’ eller selvbestaltet gør ingen forskel – for derved at retfærdiggøre sig selv og bringe

---

ler om. Nu tager vi det enten på os, gør noget, og kommer videre – eller også giver vi op og dør lige så stille, dag for dag.” Eller som Haufniensis en smule (men også kun en smule) mindre profant formulerer det: ”Naar da den Enkelte er taabelig nok til at spørge om Synden som om noget ham uvedkommende, saa spørger han som en Nar; thi enten veed han slet ikke, hvad der er Tale om, og kan umuligen faae det at vide, eller han veed det og forstaaer det, samt at ingen Videnskab kan forklare ham det” (SKS 4, 355).

<sup>113</sup> Jeg afviger især i det sidste afsnit en del fra Grøns tolkning ved at læse synets etik *ind i* utilstrækkelighedens etik.

sig selv i en fri position, hvorfra man er fri til at dømme andre? Den anden etik er en kritik af selvets forhold til den etik, det forsøger at opfylde og er derfor i sit væsen også selv-kritik. Den er et krav om gennemsigtighed i selvforholdet. Men gennemsigtigheden har endnu en gang en bemærkelsesværdig dobbelthed i sig, som er uhyre afgørende. Jeg skal derfor forsøge at udlægge de to spor. Det kræver imidlertid et teologihistorisk parallelspor, som måske kan virke som et historisk vildspor, men som jeg altså hævder *er* en parallel.

Kristendommen er uløseligt forbundet til to bevægelser: *Solo Christo* og *Imitatio Christi*. På den ene side er det Kristus alene, der kan frelse mennesket, og han frelser det på en sådan måde, at nåden kommer uden krav. Men hvis man antager kristendommen som en religiøs livsanskuelse, der skal rumme *bele* menneskelivet og ikke blot en del af det, så er Kristi efterfølgelse og efterligning på den anden side etisk nødvendig. Problemet er blot, at etikken dermed er i fare for at overgå til *etisk idealisme*, og da fører den ikke mennesket til frelse, men til fald. Synden *par excellence* er at ville frelse sig selv ved at gøre Jesus be-driften efter.

Sløk har beskrevet, hvordan Jesus under pietismen bliver gjort til det store forbillede, som det er pålagt enhver kristen at efterfølge, hvorefter det store imitatio-kapløb kan begynde, for at afgøre, hvem der er mest overbærende, mest næstekærlig, mest opofrende, selvforsagende, ydmyg osv. Ikke for derved egentlig at tjene næsten, men for at kunne hæve sig op over de andre ”i moralske anstrengelser for at danne sig efter det store dydsideal” (Sløk 1959: 188). Her gøres synd til den *mangel* på moral, som de moralske selv fra deres privilegerede position kan påpege hos næsten. Men dette selvtretfærdige pegeri, hævder Sløk, er den egentlige synd (Hjortkjær 2016b: 60).

Når kravet om gennemsigtighed spiller ind i utilstrækkelighedens etik, er det fordi der ifølge Sløk derudover findes en anden synd, en forklædt synd, en synd der er så dyb, at den skjuler sig, ikke alene for andre, men også for synderen selv (Sløk 1959: 160). Nu handler det ikke længere blot om at gøre sig selv bedre end andre, men om at gøre sig *bedre end sig selv* ved listigt at overbevise sig selv om, at man har sit på det tørre. Det er den såre genkendelige tendens til ligesom at begynde med at lave et småligt lille regnskab over dårlige, men især gode handlinger, der som en indre tjekliste skal bevise og overbevise en selv om, at nu må frelsen være nær. Udadtil fremstår man typisk som værende på toppen af den sociale orden, men det selvsikre udtryk dækker over en indre angst for, at korthuset snart skal falde sammen. Alt imens eller un-

dervejs sker der to ting: Man fjerner sig mere og mere fra den, man dybest set gerne vil være, og man er nu længst tænkeligt borte fra at gøre det, som skulle være det enkleste af alt: at hjælpe det andet menneske med at stå ene. I stedet bruger man tiden etisk forkert. Den tid, der skulle være brugt på næsten, bliver vekslet til en fortvivlet stræben efter at opfylde en lov, der ikke *kan* opfyldes, og som ikke skal opfyldes (det var jo netop det, Jesus gjorde én gang for alle).

Som værn mod det omsiggribende selvbedrag opstiller Anti-Climacus den formel, som vi tidligere har set, nemlig at selvet først er sundt og frit, når det har været igennem fortvivlelsen og derved ”gennemsigtigt grunder i Gud” (SKS 11, 146). Det gælder om at stå i et så gennemsigtigt forhold til Gud som muligt. Det gør man ved at granske sin samvittighed for motiverne bag sine handlinger og spørge: Gør jeg det, jeg gør, *i kærlighed*? Gør jeg det *oprigtigt*, eller er det et skuespil, jeg opfører for andres skyld og for min egen? Med andre ord skal den enkelte forsøge at fjerne selvbedrag ved at gøre sin samvittighed så gennemsigtig som muligt.

Men parallelt hermed kommer Anti-Climacus med en kryptisk bemærkning, som jeg tidligere har udeladt: ”Djævelens Fortvivlelse er den intensiveste Fortvivlelse, thi Djævelen er reen Aand, og forsaavidt absolut Bevidsthed og Gjennemsigtighed; der er i Djævelen ingen Dunkelhed” (SKS 11, 159). Her er noget afgørende på spil. Målet for mennesket er ikke at opnå 100 % gennemsigtighed. For den plads er så at sige reserveret til djævelen. Mennesket derimod har altid en dunkelhed i sig. Det forstår ikke sine egne handlinger. Så nok skal mennesket tilstræbe så høj en grad af gennemsigtighed som muligt, men hvis det begiver sig ud i det umulige, nemlig at ville fjerne *enhver* synd fra sit sind, så har det overtrådt grænsen fra det menneskeligt mulige til det dæmoniske, altså angstens indesluttethed. Så bliver det menneske en moralsk eneherker, som i det yderste selvbedrags trods har retfærdiggjort sig selv og sagt: ”Jeg er syndfri. Jeg har ingen utilstrækkelighed. Jeg har ingen fejl. Og jeg har derfor ikke brug for *nogens* tilgivelse”. Så har mennesket, endnu en gang, gjort sig selv til gud, og så må det betale med patologier (Hjortkjær 2016b: 61-63). I dag kan vi skimte en parallel i de angstlidelser, der er omfattet af ekstrem selvkontrol, først og fremmest OCD og anoreksi.

I sin yderste stræben efter at blive det perfekte menneske, ender mennesket i umenneskelighed. Den, der vil være gud, ender i fortvivlet dæmoni. Det er overjegets paradoks: Jo mere jeg adlyder loven, jo mere skyldig er jeg. Jo mere jeg frelser mig selv, jo mere har jeg brug for frelse. Så længe jeg har en

forestilling om, at det er muligt, så har jeg aldrig gjort nok, jeg har kun gjort det værre. Jo mere det kradser, jo mere klør det. Kan du mærke det?

### Overjegsparadoksets omstød

Ved sin fordring *dømmer* etikken blot, den *føder* ikke, skriver Haufniensis (SKS 4, 324). De massive normative forventninger, der møder os i dag, er på samme måde kun i stand til at dømme os for ikke at leve op til dem, de er ikke i stand til at føde os den betingelse, hvormed forventningerne skal indfries. Depression er dybt forbundet med et menneskes manglende erkendelse af samfundsidealets uopfyldelighed, og derfor fortolker den depressive det som egen utilstrækkelighed – og deri har han jo ret! Men ingen forløsning.

Synd er ikke ligefrem et ord, vi i dag har til rådighed til at forstå dette. Det er reserveret de religiøse. Skyld er også ved at glide ud. Det er uhørt blandt politikere. Det er forbundet med svaghed at indrømme egne fejl eller det, der er endnu værre: At sige undskyld. Hos ledere er skyld et næsten ukendt fænomen (se Sløk 2014). Skam er måske den eneste følelse vi har tilbage, som er i stand til at ramme os med en følelse af øjeblikkelig og fuldkommen utilstrækkelighed. Vi skammer os, uanset om vi må eller ej. Og selvom vi ikke bruger ordet, kan skammen fylde os med den erfaring, som det tabte sprog formåede at formulere.

Den første etik dømmer altså, men den føder ikke. Og derfor kastes det utilstrækkeligt enestående selv ned i en endeløs, nedadgående spiral, som det selv må kæmpe sig op ad. Hvad er modsvaret til denne spiral? Hvad er modgiften til Overjegets paradoks? Det må være en etik, der dømmer usvækket, men samtidig føder mennesket med den betingelse, som det behøver for at opfylde etikken. Denne etik er *utilstrækkelighedens etik*. Læser vi Haufniensis og S. Kierkegaard sammen, så er mennesket født *i* angst *med* kærlighed. Det betyder at både angsten og kærligheden er ”i Grunden” af hvert enkelt menneske. De er begge vilkår, og de er begge bestemmelser af frihed, men som vi har set, kan angsten fejludvikle sig og blive det, der står i vejen for kærligheden. Det er altid i angst for ikke at blive elsket, at et menneske bedrager sig selv for kærligheden. Derfor er kærligheden ifølge S. Kierkegaard en pligt. Og pligten er at realisere den betingelse, der er nedlagt i grunden, pligten er at elske.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> En væsentlig del af dette afsnit og mit foreslåede begreb om *utilstrækkelighedens etik* er inspireret af Søltoft 2014a og 2014b.

Derfor er det så lykkeligt lunefuldt, at kærligheden giver uden at miste. Kærligheden er en gave og en opgave. Og opgaven er at give gaven videre. Idet man giver den videre, vil man opdage, at kærligheden har den særlige egenskab, at man kan give den væk uden at miste blot det mindste af den selv. For når man skænker en anden sin kærlighed, så beholder man samtidig det, man giver ud. Det er ikke sådan, at man kun har en vis portion kærlighed, som man må økonomisere med. Faktisk er det lige omvendt: Jo mere man elsker eller jo mere kærlighed man giver, jo mere føler man, at man har (Søltøft 2014a: 35). Det har S. Kierkegaard tidligere beskrevet i en opbyggelig tale:

”Den, der i Sandhed elsker, han elsker ikke engang for alle, ei heller bruger han en Deel af sin Kjærlighed og saa igjen en Deel (...). Nei han elsker med hele sin Kjærlighed, den er heel tilstede i enhver Yttring, han giver den bestandigt heel ud, og dog beholder han den bestandig heel i sit Hjerte. Forunderlige Riigdom!” (SKS 8, 143).

Den, der giver i kærlighed, løber ikke tør. Det er derfor, Freud tager fejl, når han nævner næstekærlighedsbuddet som det skandaløse etiske bud fra Overjegget, der kræver det umulige af individet, og som derfor er hovedårsag til samtidens tyngende skyldfølelse og neurose (Freud 1966: 86f.). Det er lige omvendt sådan, at den, der vitterligt elsker den Anden som sig selv, han bliver aldrig udmattet, men får lyst til at give mere. Den, der derimod giver, men forbeholder sig retten til at sige til sig selv ”jeg gav, også denne gang, mest”, han giver egentlig mindst og bliver derfor udmattet. Men den der giver uforbeholdent og siger til sig selv ”egentlig har jeg intet at give”, han giver af et overskud, der aldrig løber tør.

Her har vi den præcise modgift til det utilstrækkelige selv og et håb om enden på det, der bliver kaldt ’depressionens tidsalder’. Har et menneske først indset, at det *intet* har at give, men at det derfor må give på en sådan måde, at det er kærligheden *i* mig, der giver *gennem* mig – og dette menneske formår at handle derefter – da er overjegsparadokset omstødt.

”The paradox of the superego, long ago perceived by Freud. The more profit you have, the more you want, the more you drink Coke, the more you are thirsty, the more you obey the superego command, the more you are guilty. (...) This paradox is the very opposite of the paradox of love where, as Juliet put it to Romeo, ‘the more I give, the more I have’” (Žižek 1999a).

Vi har med andre ord dermed også den præcise omvendning af de følelsesfælder, Scheff beskriver i den anti-climaciske diagnose. Der er kort sagt tale om

en opbyggelig kærlighed-kærlighed-spiral. Det er idet man opgiver idealet – både det kærlighedsideal, man småligt måler det andet menneske op imod, og det ideal, man stolt måler sine egne retfærdiggjorte kærlighedsgerninger med – at man vinder muligheden for at bryde det andet menneskes spiraliske indsluttethed og påbegynde dens kærlige modsvar: den udvidende og opbyggelige spiral, hvor det ikke er angsten eller skammen, men i stedet kærligheden, der bliver selvforstærkende.<sup>115</sup> Her gælder, hvad vi tidligere har set. Det er ved at forudsætte kærligheden, både hos sig selv og i den Anden, at man kærligt opbygger kærligheden i ham for på den måde at etablere og vedligeholde de sikre bånd. Da ser man den Anden i kærlighed, og man ser kærligheden i den Anden. Da ser man ikke idealet eller forskellene, men ejendommeligheden. Da ser man ikke længere et menneske, der skal laves om, før det er ens kærlighed værdig. Kort sagt: Hvor man før præsterede at elske den Anden ”trods hans Svagheder og Feil og Ufuldkommenheder” da har man nu forpligtet sig på den opgave ”at kunne finde ham elskelig trods og med hans Svagheder og Feil og Ufuldkommenheder” (SKS 9, 158).

At der alligevel er tale om *utilstrækkelighedens* etik, skyldes at overjegsparadokset er *omstødt*, men ikke *ophævet*. Overjegsparadokset angriber fortsat ufortrødent den enkelte med sine hysteriske krav, og den enkelte er derfor stadig splittet mellem at lade kærligheden råde og at falde for fristelsen til at ville opfylde idealet ved egen kraft. Hvad jeg ovenfor anførte mellem tankestreger – at mennesket formår at *handle derefter* – angiver derfor forsat forholdet mellem kærlighedens mulighed og virkelighed. Mennesket er således *tilstrækkeligt*, for så vidt som det besidder betingelsen for at adlyde pligten ”du *skal* elske”, men *utilstrækkeligt* for så vidt som det ikke formår at give kærligheden fuldmagt.

Idet et menneske møder kærligheden, stilles det samtidig over for spørgsmål om, hvorvidt kærligheden varer ved. Kærligheden kan forandres *i sig selv* og blive til had og jalousi, og den kan forandres *fra sig selv* og blive til vane eller ligegyldighed (SKS 9, 41ff.). Det er så godt som altid i angst for, at denne forandring sker *i den Anden*, at et menneske overser, at forandringen

---

<sup>115</sup> Nordentoft identificerer på lignende vis to ”kredsløb” eller ”cirkler” i Kierkegaards psykologi, en ond og en god, der hver ”tager mennesket fangen og gør sig til herre over det og dets livsytringer”. Nordentoft understreger, at det i begge tilfælde ikke er den enkelte selv, der starter cirklen, men henholdsvis arvesynden og kærligheden, som er ”i Grunden” (Nordentoft 1972: 469-471). Jeg er fuldstændig enig i Nordentofts udlægning (ikke mindst på et grammatisk niveau), men jeg mener dog, at han retteligen burde have skrevet ”angsten” og ikke ”arvesynden”, hvilket havde stemt bedre overens med hans øvrige udlægning i bogen.

sker *i en selv*. Derfor er det ifølge S. Kierkegaard en pligt at *bevare sig selv* i kærligheden ”Du skal bevare Kjerligheden, og Du skal bevare Dig selv, ved og i at bevare Dig selv bevare Kjerligheden” (SKS 9, 50). Det afgørende er nu, at dette kun lader sig gøre ved og i kærligheden *til den Anden*. Kærligheden er lige så lidt en egenskab ved den enkelte som en tilstand i et forhold. Derfor *bliver* kærligheden også kun i relationen for så vidt som den bliver ”en virksom Gerning” (SKS 9, 300). Kærligheden er ganske vist ”i Grunden” af ethvert menneske, men kun som *mulighedsbetingelse*. Derfor skal den i hvert øjeblik realiseres for at være ved, og det eneste sted, den kan realiseres, er i forholdet til den Anden.

Kærligheden har magten til at sætte fri – både én selv og den Anden – når den ikke så meget er noget, der *præsteres* som noget, der *skænkes* (jf. Grøn 1993: 136). Når kærligheden får fuldmagt, er kærligheden noget, der *kommer over os*. Det er noget, der sker med os, som vi ikke kan forklare. Lige så lidt som vi kan forklare, når angsten kommer over os. Kærligheden er i grunden og dog er den uudgrundelig. Den er en gåde, som vi bliver grebet af. Det kommer sig af, at kærligheden er en *trang*.

S. Kierkegaard overtager på dette punkt sin kærlighedsforståelse fra Platon, der beskriver kærligheden som et barn af armod og rigdom (Penia og Poros), og derfor møder den os som en dobbelt trang. Vi siger ofte om et andet menneske, at det trænger til kærlighed, og da mener vi, at dette menneske trænger til at *blive elsket*. Den depressive, ikke mindst, synes at være en sådan type, der er løbet tør, fordi han har givet for meget ud og nu trænger til at blive ’ladt op’. Kærligheden forstås her som en *mangel*. Det man mangler, er den Andens kærlighed. Men kærlighedstrangen er en dobbelt trang. Den er en trang til at modtage, men det er i lige så høj grad en trang til at give. S. Kierkegaard taler om kærligheden som et overskud, en for-meget-hed, der flyder over. I det tilfælde er kærligheden ikke en præstation, men noget, ”der trænger sig på med en selvstændig magt” (Søltoft 2014a: 32). Kærligheden er med andre ord en trang til at skænke sin kærlighed og give den udtryk for derved selv at kunne rumme den. Man trænger til at dele det, man har, men som man ikke har plads til *i sig selv* (Søltoft 2014a: 33f.). Den depressive, bør vi overveje, har måske lige så vel et overskud af kærlighed, men ikke en Anden i sit liv at skænke den til og dele den med. Måske er den depressive depressiv, fordi han er så enestående, at han ikke i stand til at ”finde nogen Gjenstand for sin Kjerlighed blandt Menneskene” (SKS 9, 159).



Mennesket er utilstrækkeligt alene for så vidt det ikke er Kristus! Kristus var menneske, det undlader S. Kierkegaard ikke at understrege, han var så væsentligt menneske, at han følte selv samme dobbelte trang til at elske og blive elsket af et enkelt menneske. Hans trang er så grundlæggende, at han hele tre gange spørger Peter: ”Elsker du mig virkelig?”. Men Kristus er samtidig ét med Faderen og dermed lige så guddommelig almægtig som menneskelig afmægtig. Derfor er Kristus også i stand til at opfylde loven, at elske næsten som sig selv, alene i kraft af sin umiddelbare trang til at elske (Søltoft 2014a: 50). Mennesket derimod er tvesindet og fortvivler: Varer kærligheden mon ved? Er det værd at elske næsten? Bør jeg ikke blot elske den nærmeste? Derfor har mennesket brug for pligten, der ikke stiller spørgsmål, men med myndighed befaler kærlighedens etik, idet den forudsætter, at mennesket har forudsætningen i sig: Du skal elske næsten som dig selv!<sup>116</sup>

Kristus var menneske, men mennesket er ikke Kristus. Og det er menneskets eneste utilstrækkelighed. Kun Kristus opfyldte loven alene ved sin trang til kærlighed. Og han opfyldte den præcis *for at vi ikke skulle gentage Ham*. Fordi vi ikke *er* Ham. Kristus er, ligesom S. Kierkegaards yndede motiv, liljen på marken og fuglen under himlen, ikke et ideal, som vi afkræves at være *lig*, men som vi skal *lære af*. De er vore læremestre (SKS 11, 16ff.). Man skal ikke *være* som sin læremester. Man skal *lære af* ham. Derfor skriver S. Kierkegaard, at ”intet Menneske *er* Kjerlighed” (SKS 9, 264). *Gud er kærlighed*. Og det, vi skal lære, er at sætte os selv og vores selv til side, så vi kan lade kærligheden *i* os handle *gennem* os. Det, jeg skal lære, er at lade kærligheden i grunden være grundled for mig.

## KÆRLIGHEDEN SELV

De tre beskrevne etikker i den fjerde diagnose er ikke deletikker, men udtryk for én og samme etik. Det er den etik, der fordrer, at du – ved at lade kærligheden handle *i* dig og *gennem* dig – opbygger kærligheden i et andet menneske ved også at forudsætte den i ham. Der er ikke tale om tre etikker, der summerisk opfylder fordringen, men om tre perspektiver, der hver viser sin side af én

---

<sup>116</sup> Rösing argumenter modsat for, at *Kjerlighedens Gjerninger* har til formål at dekonstruere modsætningen mellem pligt og trang (Rösing 2007: 139-142, cf. 2012a: 42f.). Men denne ’dekonstruktion’ finder kun sted i ét tilfælde, nemlig Kristus. Vi andre dødelige har, desværre, ingen trang til at elske næsten, og Rösings læsning i dette tilfælde risikører derfor at føre til, at kærlighedstrangen bliver et ideal, der kun dømmer menneskets utilstrækkelige trang.

og samme etik. *Synets etik* viser, at den enkelte er forpligtet på altid at se det andet menneske som mere end det, det kan se – og afslører derved kærligheden i den seende selv. *Tankestrægens etik* viser, at den enkelte er forpligtet på at hjælpe et andet menneske til at stå ene – men at det enestående selv altid er et bedrag. *Utilstrækkelighedens etik* viser, at etikken er en radikal og uopfyldelig etik – selvom den enkelte i grunden bærer betingelsen for at opfylde den.

### Synets toregimentelære

Med diagnosemanualen i hånden ser man løsningsorienteret på mennesket; man opsøger og udfinder fejlen med henblik på at fjerne den. Med kærligheden i hjertet ser man fejlen, men ser den bort. Man ser ikke bort fra den, men ser den bort. Ser man det andet menneske i kærlighed, er fejlen ikke noget, det andet menneske *har* (og som kan eller skal fjernes), men noget, det andet menneske også *er*. Det er en del af det andet menneske, men det andet menneske er væsentlig og væsentligen *mere* end sine fejl. At se det andet menneske i kærlighed er ikke at se det *på trods* af sine fejl og mangler, men at se det *med* sine fejl og mangler (SKS 9, 158). Derfor er kærligheden er ikke løsningsorienteret. Den *er* løsningen.

Hvis kærlighed *er* løsningen, hvorfor er det så ikke bare det, vi gør? Hvorfor erstatter vi ikke bare diagnosesystemet med kærlighedens etik? Fordi kærligheden som *enestående* løsning også er et problem. Hvis kærligheden gøres til den enestående etik, bliver den ideel. Og så bliver kærlighed nødvendigvis noget, som den enkelte ikke har *nok af*. Kærligheden bliver en ny utilstrækkelighed, og kærlighedens etik ville ikke formå andet end at påpege, at den enkelte ikke *handler derefter*. Derfor er det også ren dårskab at insistere på et samfund uden diagnoser. Eller at opstille kærligheden som et *alternativ* til diagnoser.

I stedet mener jeg, at vi fremover bør tale for en 'synets toregimentelære'. De to regimenter, diagnosesystemet og synets etik, bør opretholdes parallelt. Dog ikke forstået på den måde, som man ofte misforstår Luthers toregimentelære, at de to skal holdes absolut adskilt.<sup>117</sup> Men forstået på den måde, at diagnosesystemet må være udgangspunktet for samfundets forsøg på at administrere og varetage dets syge borgere. Diagnosesystemet udgør det nødvendige forsøg på at opstille et videnskabeligt skel mellem sundhed og sygdom (jf. Durkheim), så borgerne kan komme i 'de rette kasser'. Kun derved kan sam-

<sup>117</sup> Her foregår ofte en forvirring, hvor toregimentelæren forveksles med tonaturlæren: "Uden adskillelse, uden sammenblanding".

fundet sortere de raske fra, og netop kun *derved* har man mulighed for at behandle dem, der ud fra det videnskabelige skel har brug for det. Som Durkheim viste, er skellet mellem sygdom og sundhed imidlertid ikke sammenfaldende med skellet mellem normal og patologi, og diagnosesystemet er derfor i praksis et kompromis mellem de to, et kompromis mellem det videnskabelige og det politiske. Det betyder, at forholdet mellem sygdom og sundhed *altid* er til forhandling og derfor altid *bør* være åben for *vedvarende kritik*. Det er opgaven for de tre første diagnoser.

Det andet regimente, synets etik, har en anden opgave. Synets etik er ikke til for at hjælpe samfundet, men for at hjælpe det enkelte menneske. Med synets etik kan man se noget, som diagnosesystemet ikke kan se. Med synets etik kan man se ud over de kasser, som er samfundsmæssigt nødvendige og de diagnostiske kriterier, som er forudsætningen for, at lægen kan udføre sit arbejde. Synets etik er netop ikke-diagnostisk. Den opstiller ikke noget ideal eller nogen normal, hvorudfra et menneske bliver utilstrækkeligt. I synets etik ser man den enkelte som mere end det, man kan se; man ser kærligheden frem, mens diagnosen ser bort fra den. I synets etik ser man diagnosen bort, mens diagnosen ikke ser andet. Synets etik ser mere end, diagnosen ser ikke andet end. Synets etik tilbyder helt enkelt en anden måde at se på, fordi det kun er *som den enkelte*, at man kan *se den enkelte*. Det er i den forstand ikke en fejl ved diagnosesystemet, men dets begrænsning. Det er heller ikke fejl ved samfundet, men det er en fejl i samfundet, hvis samfundet ikke har plads til, ikke har sprog til, ikke har blik for, at der *også* er brug for synets etik.

### **En af os**

Et konkret eksempel på det, jeg med *synets toregimentelære* efterspørger, kan man se i den landsdækkende kapagne *En af os*, som blev lanceret d. 19. september 2011. Dens erklærede mål er at øge danskernes viden om psykiske sygdomme, at afstigmatisere ved at fjerne tavshed og tabu om psykisk syge, samt at skabe større forståelse for psykisk sygdom på skoler, arbejdspladser mv.



**Kristina, 23 år**  
**Jeg gav helt op og sultede mig næsten ihjel. Min mor gav heldigvis ikke op.**  
**Ta' fat i hinanden!**

**EN AF OS**

Væk med tavshed, tvivl og tabu om psykisk sygdom!

Hjælp fra venner, familie, behandlere eller andre betyder rigtig meget for at få det godt igen.  
 Mindst en halv million danskere er lige nu ramt af en psykisk sygdom. For de fleste er det forbigående, og de kommer sig helt. For andre er der tale om mere langvarige forløb eller tilbagevendende problemer. Uanset hvad, så er de en af os.  
 Landskampagnen for afstigmatisering af psykisk sygdom. Se mere på [www.en-af-os.dk](http://www.en-af-os.dk) eller find os på Facebook: ENAF OS.



**Simon, 21 år**  
**Jeg var så langt nede. Orkede ikke mere. Laura reddede mit liv.**  
**Ta' fat i hinanden!**

**EN AF OS**

Væk med tavshed, tvivl og tabu om psykisk sygdom!

Hjælp fra venner, familie, behandlere eller andre betyder rigtig meget for at få det godt igen.  
 Mindst en halv million danskere er lige nu ramt af en psykisk sygdom. For de fleste er det forbigående, og de kommer sig helt. For andre er der tale om mere langvarige forløb eller tilbagevendende problemer. Uanset hvad, så er de en af os.  
 Landskampagnen for afstigmatisering af psykisk sygdom. Se mere på [www.en-af-os.dk](http://www.en-af-os.dk) eller find os på Facebook: ENAF OS.



**Frederik, 17 år**  
**Jeg følte ikke, jeg havde lov til at være her. Havde det ikke været for min papfar og min lærer...**  
**Ta' fat i hinanden!**

**EN AF OS**

Væk med tavshed, tvivl og tabu om psykisk sygdom!

Hjælp fra venner, familie, behandlere eller andre betyder rigtig meget for at få det godt igen.  
 Mindst en halv million danskere er lige nu ramt af en psykisk sygdom. For de fleste er det forbigående, og de kommer sig helt. For andre er der tale om mere langvarige forløb eller tilbagevendende problemer. Uanset hvad, så er de en af os.  
 Landskampagnen for afstigmatisering af psykisk sygdom. Se mere på [www.en-af-os.dk](http://www.en-af-os.dk) eller find os på Facebook: ENAF OS.



**Julie, 27 år**  
**Indeni var jeg aldrig nogensinde glad. Først da jeg kom i behandling, blev livet godt igen.**  
**Ta' fat i hinanden!**

**EN AF OS**

Væk med tavshed, tvivl og tabu om psykisk sygdom!

Hjælp fra venner, familie, behandlere eller andre betyder rigtig meget for at få det godt igen.  
 Mindst en halv million danskere er lige nu ramt af en psykisk sygdom. For de fleste er det forbigående, og de kommer sig helt. For andre er der tale om mere langvarige forløb eller tilbagevendende problemer. Uanset hvad, så er de en af os.  
 Landskampagnen for afstigmatisering af psykisk sygdom. Se mere på [www.en-af-os.dk](http://www.en-af-os.dk) eller find os på Facebook: ENAF OS.

På de plakater, der er målrettet unge, ser man fire varianter af det samme tema. Man ser et ungt menneske, der er eller har været ramt af en psykisk sygdom, og man hører i én sætning om hans eller hendes situation, samt følelse af at være i den situation. Derpå følger én sætning, der fortæller, hvordan den unge

blev hjulpet: ”Laura redede mit liv”. ”Var det ikke for min papfar og lærer...”. Og derpå den ene og samme sætning i rødt: ”Ta’ fat i hinanden!”<sup>118</sup>

Kampagnens genistreg er, at den er målrettet, *ikke* mod den psykisk syge, men mod den, der står *lige ved siden af* den psykisk syge. Det er ikke den angst eller den deprimerede, der tales til. Kampagnen er en tiltale til næsten.

Det er som havde samfundet omsider gjort sig den smertelige erkendelse, at det ikke egentlig er i stand til at hjælpe sine borgere, fordi der i selve dets måde at se på ligger en begrænsning. Når man ser ”med verdens øjne”, som Kierkegaard kalder det, så ser man ikke det enkelte menneske; så ser man i kasser, i diagnostiske kategorier. Man ser ikke den enkelte, men ser ham forbi i forsøget på at se det hele.

Dermed undgår kampagnen at falde i to ellers oplagte faldgrupper, nemlig hhv. en overfokusering på samfundet og en overfokusering på den psykisk syge. En stor del af problemet i debatten om psykisk syge og deres diagnoser synes at være, at den på den ene side polariserer sig i retning af det argument, at den enkelte må og skal kunne klare sig selv som et myndigt individ. Den enkelte må selv tage ansvaret på sig, og man skal i øvrigt respektere den enkeltes autonomi og blande sig uden om andre menneskers måde at leve på. Her bliver løsningen ofte at målrette en eventuel kampagne mod den psykisk syge, fordi han alene ved, om han har brug for hjælp, og fordi det i sidste ende er umuligt at hjælpe en, der ikke selv vil hjælpes. Det andet argument polariserer sig i retning af den forestilling, at det modsat er samfundets opgave at kunne se, opfange og helbrede den enkelte borger. Løsningen bliver her at perfektionere samfundsorganismen, så dens gentagne og fejlslagne forsøg på faktisk at gøre dette ikke gentager sig. Men bruger vi da ikke tiden etisk forkert? Bruger vi ikke netop derved tiden på at angre samfundets utilstrækkelighed og på illusorisk at sikre os, at fejlen ikke gentager sig? Jeg hævder i stedet, at det, at samfundet ikke kan se det enkelte menneske, det er ikke en fejl eller en mangel ved samfundet, som vi skal have repareret eller elimineret, men en begrænsning, som det måske er det væsentligste at komme til ydmyg erkendelse af. *En-af-os*-kampagnen synes (bevidst eller ubevidst) at have lagt denne kierkegaardske erkendelse til grund for sin tiltale, en tiltale rettet ikke mod den psykisk syge, men mod næsten. *En af os* er i den forstand ikke en oplysningskampagne,

---

<sup>118</sup> På den fjerde plakat er den signifikante anden erstattet med ”behandling”. Det er uklart hvem der her konkret har initieret hjælpen og om behandlingen er medicinsk eller udført af en ’behandler’.

men et etisk opråb: Ta' fat i hinanden! Den er ikke rettet mod 'masserne', men mod det menneske, der ikke ser med 'verdens øjne', men er indbefattet af synets etik. Mod den som kan se den Anden som lidende, men som samtidig kan se ham som *mere* end sin eventuelle diagnose.<sup>119</sup>

### Kærlighedens gæld

Kærlighedens gerninger kan ikke udføres af staten. Kærlighedens gerninger kan ikke engang påbydes af staten. Staten er i den henseende en myndighed uden myndighed. Derfor kan staten kun opfordre. Og det gør den i bydeform: Ta' fat i hinanden! Det er en opfordring til at træde ud af mængden og være den enkelte for den enkelte.

*En af os* er i min optik det bedst mulige inden for rammerne af, hvad jor-diske styrelser og myndigheder kan formå. Det er et genuint forsøg på at tale et scheffsk sprog, hvor målet er oprettelse og genoprettelse af sikre bånd for derved at afhjælpe skam og stigma ved psykisk sygdom. Med Scheff vil man også kunne sige, at et menneske netop skal sørge for at indgå i så mange og så stærke sikre bånd som muligt, for det er ubetinget det bedste værn mod angst og depression.

Kærligheden derimod er alt andet end 'mådelig'. Den er alt andet end 'sikker'. Og den er alt andet end et 'værn'. Derfor er vores første spørgsmål til kærligheden også, om den *varer ved*, om den *forbliver*. Her støder vi på en afgørende skelnen hos S. Kierkegaard, nemlig mellem at *blive* frem for *forblive*:

”Den Kjerlige bliver, han bliver i Kjerligheden, bevarer sig selv i Kjerligheden; men just derved bevirker han, at hans Kjerlighed i Forhold til Menneskene bliver. Han bliver den Kjerlige ved at blive i Kjerligheden, men ved at blive i Kjerligheden bliver hans Kjerlighed” (SKS 9, 300).

Det afgørende er her, at kærlighed ifølge S. Kierkegaard ikke er en *tilstand*, en lykkelig sikret immunitet mod forandring, men en *gerning* og dermed en *begivenhed*. Det er ikke muligt ganske enkelt at finde kærligheden for så at *forblive* i den. Det ord reserverer S. Kierkegaard til nogle ganske få steder i *Kjerlighedens Gjerninger*. Han fremhæver for eksempel, at et menneske skal ”*forblive i Virkelighedens Verden*” (SKS 9, 162). Og så bruger han ordet til at understrege, at tankestregens etik kun lader sig sandt gøre, når hjælpen ”forbliver skjult” og den

<sup>119</sup> Jeg mener dermed også, at Brinkmann og Petersen tager fejl i deres analyse af *En af os*, når de hævder, at kampagnen gør ansvaret for at komme ud af lidelsen til et individuelt problem (Brinkmann & Petersen 2015: 355; Oute et al. 2015).

hjulpne ”forblive uvidende” (SKS 9, 242). Her er der retteligen tale om, at noget skal *forblive*. Men om kærlighedens bånd gælder det, at det kun findes for så vidt som det er i *tilblivelse*, ”thi dette er just Kjerlighedens Gaade, at der ingen høiere Vished er end den Elskedes fornyede Forsikkring” (SKS 9, 157).

Der findes altså intet *forblivende* og *forsikret* kærlighedsbånd. Her har vi et afgørende korrektiv til det, Scheff kalder et ”completely secure bond” (Scheff and Retzinger 1991: 24), for det er ikke desto mindre et tillids- og kærlighedsbånd, Scheff forsøger at beskrive. Men et sådant bånd er ikke sikkert, det er *uvist*. Et sådant bånd er ikke mådeligt, det er *uendeligt*. Og et sådant bånd er ikke et værn, det er et *vovestykke*. Det bliver tydeligt, når vi fremhæver det sidste sted i *Kjerlighedens Gjerninger*, hvor S. Kierkegaard bruger ordet *forblive*, nemlig det sted, hvor han taler om, at det er vores pligt at ”forblive i Kjerlighedens Gjeld til hverandre” (SKS 9, 178-186).

Det bemærkelsesværdige ved at stå i et kærlighedsforhold, skriver S. Kierkegaard, er, at man altid står i uendelig gæld til den Anden. Kærligheden er et *omvendt gældsforhold* (Søltoft 2014a: 36). Hvis man vitterligt elsker et andet menneske, har man aldrig en fornemmelse af, at det menneske skylder én noget. Man ved omvendt med sig selv, at man selv er den, der skylder den Anden alt. At man skylder den Anden *sig selv*. Ved at give penge kommer man sandelig *ikke* i gæld, det er tværtimod *modtageren*, der kommer i gæld: ”Naar derimod den Elskende giver, hvad der uendeligt er det Høieste, det ene Menneske kan give det andet, sin Kjerlighed, saa kommer han selv i en uendelig Gjeld” (SKS 9, 177).

Scheff understreger relationernes vigtighed, ja ligefrem deres helbredende funktion, men S. Kierkegaard tilføjer en dybde af dimensioner, når han understreger, at det er ”Vor Pligt at blive i Kjerlighedens Gjeld til hverandre” (SKS 9, 177). Vi skal ikke forsøge at unddrage os gælden eller endda blot afdrage på den. Vi skal derimod sørge for at elske os skyldige! Hvorfor i alverden denne radikalitet? Fordi vi kun kan bevare os selv i kærlighed ved *bestandigt at give den væk*. Vi har allerede set det. Kærligheden løber ikke tør, for dens element er uendelighed, uudtømmelighed, umålelighed. Den, der giver kærlighed, bevarer sig selv i forholdet til den Anden. Den eneste fare for, at kilden løber tør, er hvis man stopper med at give, stopper med at elske:

”Tænk Dig en Pii, der fløi, som det hedder, med Pilens Fart, tænk Dig, at den et Øieblik fik det Indfald, at ville dvæle ved sig selv, maaskee for at see, hvor langt den var kommen, eller hvor høit den svævede over Jorden, eller hvorledes dens Fart for-

holdt sig til en anden Piils, som ogsaa fløi med Pilens Fart: i samme Secund falder Piilen til Jorden” (SKS 9, 182).

Hvad er grunden til, at én radikal fordring fører til udmattelse, mens en anden fører til opbyggelse? Grunden er retningen. Den ene gør mennesket optaget af at være sig selv, mens den Anden kræver, at mennesket så at sige opgiver sig selv – og derved måske opdager sig selv allermest. I den climaciske diagnose var selvet en opgave, men tænkt radikalt bliver selvet derved *optaget*. Man kan ikke komme i forbindelse med den, der er optaget, for han er optaget af sig selv. Den selvoptagede ved, at han ikke skylder den Anden noget, mens den, der forbliver i kærlighedens gæld, ved, at det han skylder den Anden, er sig selv. Han er blevet den Anden forbunden.

Derfor *skal* vi elske. Ikke for at undgå følelsen af utilstrækkelighed, for den forbliver, men fordi vejen ud ad indesluttethed kun er mulig, når selvet som opgave forstås som en relationel opgave: En uløselig opgave, der binder os uløseligt sammen. Det relationelle er imidlertid altid et vovestykke, for i forholdet står vi i forhold til at miste uendeligt meget mere, end hvis vi var forblevet enestående. I forholdet står vi altid i fare for at miste os selv i misforholdets fortvivlelse. Derfor *skal* vi elske. For netop i at give sig selv til den Anden, kan man få sig selv igen. Kun i virkelig at skænke livet til et andet menneske, lever det. Derfor *skal* vi elske. Ikke for at finde os selv, men fordi der findes en forløsning i at leve for den Anden – og derved ikke at drukne i sig selv.



## DIAGNOSEN SELV

”Det gaaer med Existentsen som det gik mig med min Læge. Jeg klagede over Ildebefindende; han svarede: De drikker vist for megen Kaffe og gaaer for lidt. Tre Uger efter taler jeg med ham igjen og siger: jeg befinder mig virkelig ikke vel, men nu kan det ikke være af Kaffe-Drikken, thi jeg smager ikke Kaffe, eller af Mangel paa Motion, thi jeg gaaer hele Dagen; han svarer: ja saa maa Grunden være, at De ikke drikker Kaffe og at de gaaer for meget. Saadan var det; altsaa Ildebefindendet var og blev det samme, men naar jeg drikker Kaffe, kommer det af at jeg drikker Kaffe, og naar jeg ikke drikker Kaffe, kommer det af at jeg ikke drikker Kaffe. Og saaledes med os Mennesker. Den hele jordiske Tilværelse er en Art Ildebefindende” (SKS 7, 409f.).

Vi er tilbage ved begyndelsen. Ved humoristens tale om, at det går med eksistensen som med vores forhold til diagnosen. Den er i dag noget, vi i høj grad selv opsøger. Den er en måde at tage ansvar for sit liv på – eller også er den en måde at løbe fra det. Den er en måde at finde en forklaring på, hvem vi er – eller også er det en bortforklaring. Men den er som minimum noget, der giver *betydning* til vores liv. Det kan forekomme en, at der er noget arbitrært over de kriterier, vi i dag opstiller for diagnoser, hvilket humoristen også har et eminent blik for. Diagnoserne kan endda forekomme meningsløse, men det betyder ikke, at de er uden betydning. De er netop en måde at give betydning til det liv, som kan føles meningsløst, tomt, uvirkeligt eller ulideligt. Der er med andre ord en betydningsbærende grund til, at vi i dag ofte opsøger diagnosen selv.

Jeg har her til sidst ladet humoristen få endnu en replik med. Den understreger en afgørende pointe i afhandlingen, nemlig at sygdommen er det almindelige. Hele vores jordiske liv er som et ildebefindende. Sygdommen er i den forstand ikke en undtagelse fra normalen, eller omvendt kan man sige, at eksistensen er i permanent undtagelsestilstand. Som vi har set, er forholdet et forhold, der forholder sig til sig selv, og deri forholder det sig til et Andet. Men deri ligger også altid mulighedsbetingelsen for misforholdet, at forholdet fejludvikler sig, og at selvet ligesom ubemærket taber sig selv. Et menneske kan tabe sig selv *uden at ville det*, men når først selvet er tabt, er det forfærdelige, at det ikke *med sin vilje* kan slippe af med sig selv igen. Der er med andre ord en grund til at hævde, at man ganske enkelt bør kunne stille diagnosen ’selv’.

Den kierkegaardske diagnose, jeg har stillet i denne afhandling, er i sig selv et forsøg på at begribe eksistensen. De redskaber, jeg har taget til min rådighed, har først og fremmest været den kritiske sociologi, den mikrosociologiske

socialpsykologi, diagnosemanualerne DSM og ICD, samt Kierkegaards samlede værker. Jeg har belyst vores forhold til diagnoser ud fra omstændigheder, ud fra tanker og teorier, og ud fra forskning i følelser. Man kunne derfor spørge, om vi – når vi har diagnosticeret eksistensen – så også har forstået den eller kun tænkt os til den?

Hos Kierkegaard står det eksistentielle imidlertid ikke i modsætning til tænkning. Det eksistentielle er ikke at opgive den systematiske tænkning ud fra den betragtning, at vi alligevel aldrig kommer til at forstå det, men omvendt en insisteren på tænkning. Det eksistentielle er netop et forsøg på at tænke, og tænke indtil det punkt, hvor tænkningen ikke kan tænke længere, men går under i paradokset. De kierkegaardske pseudonymer, har jeg hævdet, er en sådan kvalificerende måde at tænke på. På samme måde er intentionen med de fire diagnoser, at de tilsammen kan udgøre en måde at tænke på. Når de fire diagnoser holdes dialektisk sammen, udgør de en måde at tænke *på*, som vi kan tænke *med*, når vi skal tænke *over* diagnoser og psykiske lidelser i dag. Mit ønske er, at de vil blive brugt på denne måde inden for socialvidenskaberne.

Den enkelte diagnose udgør sin egen, selvstændige måde at tænke på, men kun tilsammen udgør de en kierkegaardsk diagnose og en kierkegaardsk tænkning. Udelader man én diagnose, reduceres tænkningen, og fremhæves én diagnose på bekostning af de andre, bliver tanken statisk og endimensionel. Den fjerde diagnose kan forekomme at give det ønskede svar. Men har man udeladt de tre forrige diagnoser, så ser man ikke, hvor fortvivlende svært det er at efterleve den opgave, som opstilles i den fjerde.

### **Skam og utilstrækkelighed**

Lad mig komme med et bud på en kierkegaardsk tænkning: Tanken om det utilstrækkelige selv og dets skam er afgørende og gennemgående i afhandlingen. Det er min påstand, at utilstrækkelighedsfølelsen er særligt fremherskende i dag. Den er ikke blot et kendetegn ved den psykisk lidende, men et symptom i tiden. Hvis bedre er muligt, er godt ikke godt nok. Jo mere jeg forsøger virkelig at være mig selv, jo mere føler jeg mig utilstrækkeligt enestående. Jo mere jeg forsøger at leve op til idealet, jo mere skammer jeg mig over ikke at nå det (*den climaciske diagnose*).

Men skammen er tvetydig. Den skjuler, idet den afslører. Den lader os mærke utilstrækkeligheden for straks at gemme den væk for vores erkendelse. Derfor forbliver skammen uerkendt og kan potentielt føre os ned i uendelige,

nedadgående spiraler af skam og fortvivelse indtil det punkt, hvor utilstrækkeligheden støder mod patologiens grund (*den anti-climaciske diagnose*).

Skammen har ingen psykiatrisk diagnose, og selv som symptom har den næsten ingen plads i de diagnostiske manualer. Givetvis på grund af dens status som psykologisk infantil, som moralsk passé og som religiøst belastet: Korsets skam såvel som Adam og Evas. Skam er forbundet med synd. Begge mangler vi sprog for i dag. Derfor ser vi ikke, at vi i dag kan forholde os til diagnoserne, som den kristne kan forholde sig til arvesyndslæren. Og dog kan vi føle os ramt af præcis samme utilstrækkelighed, som den kristne (*den haufnien-siske diagnose*).

Ligesom kærligheden, skjuler skammen syndernes mangfoldighed. Men hvor skammen skjuler mine egne, skjuler kærligheden det andet menneskes. Skammen fordunkler selverkendelsen og skjuler den afgrundsdybe følelse af utilstrækkelighed, samtidig med at angsten er ræd for, at skammen skal blotte den for andre. Kærligheden skammer sig ikke, for den alene er ikke utilstrækkelig. Kærligheden tror alt og håber alt – og dog bliver den aldrig til skamme (*den fjerde diagnose*).

## Diagnose og eksistens

Det sidste afgørende tema, som jeg gerne vil se frem, er, at diagnosen er en måde at se på og blive set på. Allerede idet man ser noget, ser man noget *som*. Man ser den Anden som den depressive, eller man ser sig selv som den værdige eller uværdige. Diagnosen ser noget frem på bekostning af noget andet. Der er en fare for, at diagnosen ser den enkelte alene som den diagnosticerede, og at den enkelte derfor heller ikke længere kan få øje på sig selv. Derfor har vi brug for den Anden, som også kan se den diagnosticerede som den enkelte, den der skal stå ene – ved en Andens hjælp. Den Anden, som både kan se diagnosen og se den bort. Den Anden, som kan se kærligheden frem, når vi selv har set den væk.

At se og se bort fra det utilstrækkelige er dermed også måder at forstå og blive forstået på. Det kan være en måde at forstå sig selv og den Anden, og eventuelt tilværelsen som et ildebindende. Som humoristen lader os forstå, er diagnosen netop et billede på den menneskelige eksistens. Afhandlingens anliggende er ikke at modstille diagnoser og eksistens, men at undersøge, hvordan det enkelte menneske forholder sig til de to, og hvordan de to derved

forvikles. I al sin tvetydighed: Diagnosens blik siger noget om diagnosen selv. Men diagnosen 'selv' ser ikke alt ved selvet.

Hvad der foreligger her, er således ikke blot en *samtids*diagnose, men en kritisk diagnose i retning af en eksistensanalyse. Altså en analyse, der ikke kommer ud over tiden, men heller ikke er fanget i netop denne tid.

## BIBLIOGRAFI

- Adorno, Theodor W. (1987): "Sundheden til døden" i *Minima Moralia. Reflektioner fra det beskadigede liv*. Oversat af Nina Lautrup-Larsen og Arno Victor Nielsen. Aarhus: Modtryk. 40-41. [Originaludgivelse 1951].
- Adorno, Theodor W. (1989): *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Translatet by Robert Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press. [Originaludgivelse 1933].
- Althusser, Louis (1984): *Essays in Ideology*. New York: Verso.
- American Psychiatric Association (2013): *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Fifth edition (DSM-5). Arlington: American Psychiatric Association.
- Andersen, Maja Lundemark (2009): *Former for ability: Hvilke betydninger tillægges en ADHD-diagnose i forhold til selvforståelse, intersubjektive og institutionelle positioner?*. Ph.d.-afhandling. Aalborg: Institut for Sociologi, Socialt Arbejde og Organisation, Aalborg Universitet.
- Andersen, Maja Lundemark (2012): "Diagnoser i socialt arbejde: hvordan voksne skaber mening med deres ADHD diagnose" i *Gjallerhorn* 15. 40-47.
- Andersen, Maja Lundemark (2013). *Familier og ADHD-problematikker: Problemforståelser, handlingsstrategier og samarbejde*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Antorini, Christina (2014): "Skal kunne sætte deres viden på spil" i *Gymnasieskolen*. 8. maj 2014. 12.
- Arbaugh (1980): "Kierkegaard and Feuerbach" i *Kierkegaardiana* 11. 7-10.
- Arrien, Angeles (2001): *Den firfoldige vej. Krigerens, lærerens, helbrederens og seerens vej*. Oversat af Anette Leleur. København: Borgen.
- Augustin (1984): *Om Guds stad*. Oversat af Bent Dalsgaard Larsen. København: Gad.
- Augustin (2004): *Bekendelser*. Oversat af Torben Damsholt. København: Sankt Ansgars Forlag.

- Badiou, Alain (2003): *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Translated by Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press.
- Barrett, Charles Kingsley (1991): *A Commentary on the Epistle to the Romans*. *Black's New Testament Commentaries*. Second Edition. London: A & C Black.
- Basso, Elisabetta (2011): "Ludwig Binswanger: Kierkegaard's influence on Binswanger's Work" i Stewart, Jon (ed.) (2011): *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 13. Farnham: Ashgate.
- Bauman, Zygmunt (1976): *Towards a Critical Sociology: An Essay on Common-Sense and Emancipation*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Bauman, Zygmunt: (1998): *Globalization. The Human Consequences*. New York: Columbia University Press.
- Beabout, Gregory R. and Brad Frazier (2000): "A Challenge to the 'Solitary Self' Interpretation of Kierkegaard" i *History of Philosophy Quarterly*. 17(1). 75–98.
- Beck, Ulrich & Elisabeth Beck-Gernsheim (2002): *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: Sage Publications Ltd.
- Beck, Ulrich. & Wolfgang Bonß (2001): *Die Modernisierung der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Binswanger, Ludwig (1958): "Insanity as Life-Historical Phenomenon and as Mental Disease: the Case of Ilse" i May, Rollo et al (eds.): *Existence. A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Simon and Schuster. Article translated by Ernest Angel. 214-236.
- Binswanger, Ludwig (1963): *Being-in-the-World. Selected Papers of Ludwig Binswanger*. Translated by Jacob Needleman. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Bjerg, Ole (2008): *For tæt på kapitalismen. Ludomani, narkomani og købemani*. København: Museum Tusulanums Forlag.
- Bjerre, Henrik Jøker (2015): "Antihumanisten – Kierkegaard læst med slovenske briller" i Pahuus, Mogens, Jacob Rendtorff og Pia Søltøft (red.): *Kierkegaard som eksistentiel fænomenolog. En antologi*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag. 231-248.

- Blazer, Dan G. (2005): *The Age of Melancholy: 'Major Depression' and its Social Origins*. London: Routledge.
- Blixen, Karen (1957): *Sidste fortællinger*. København, Gyldendal.
- Blixen, Karen (1965): *Essays*. København, Gyldendal.
- Boltanski, Luc (2011): *On Critique. A Sociology of Emancipation*. Translated by Gregory Elliott. Cambridge: Polity Press.
- Boltanski, Luc, and Eve Chiapello (2005): *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Bonhoeffer, Dietrich (1957): *Efterfølgelse*. Oversat af J. K. Enevoldsen. København: O. Lohses Forlag.
- Bovbjerg, Kirsten Marie (2005): "Selvrealisering i arbejdslivet" i Brinkmann, Svend og Cecilie Eriksen (red.): *Selvrealisering – kritiske diskussioner af en grænseløs udviklingskultur*. Århus: Forlaget Klim. 15-39.
- Bourdieu, Pierre & Loïc J.D. Wacquant (2004): *Refleksiv sociologi – Mål og midler*. Oversat af Henning Silberbrandt. København: Hans Reitzels Forlag.
- Brandes, Georg (1877): *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*. København: Gyldendalske Boghandels Forlag.
- Brinkmann, Svend (2008): *Identitet*. Århus: Forlaget Klim.
- Brinkmann, Svend (2010a): "Patologiseringsstenen: Diagnoser og patologier før og nu" i Brinkmann, Svend (red.): *Det diagnosticerede liv*. Århus: Forlaget Klim. 15-31.
- Brinkmann, Svend (2010b): "Patologiseringsstenens former: En kartografi over nutidens patologiseringsprocesser" i Brinkmann, Svend (red.): *Det diagnosticerede liv*. Århus: Forlaget Klim. 273-285.
- Brinkmann, Svend (2010c): "Selvet som samtale – En pragmatisk tolkning af Kierkegaard". Foredrag på Testrup Højskole. 1. juli 2010.
- Brinkmann, Svend (2014a): "Languages of Suffering" i *Theory & Psychology*, 24. 630-648.
- Brinkmann, Svend (2014b): *Stå fast. Et opgør med tidens udviklingstvang*. København: Gyldendal Business.

- Brinkmann, Svend (2015): "Diagnoser som epistemiske objekter" i Brinkmann, Svend & Anders Petersen (red.): *Diagnoser – perspektiver, kritik og diskussion*. Århus: Klim. 37-57.
- Brinkmann, Svend (2016): *Diagnostic Cultures. A Cultural Approach to the Pathologization of Modern Life*. London: Routledge.
- Brinkmann, Svend & Anders Petersen (2015): "Dilemmaer og paradokser i diagnosekulturen" i Brinkmann, Svend & Anders Petersen (red.): *Diagnoser – perspektiver, kritik og diskussion*. Århus: Klim. 341-359.
- Broucek, Francis J. (1991): *Shame and the Self*. New York: Guildford Publications, Inc.
- Buber, Martin (1947): "The Question to the Single One" in Buber, Martin: *Between Man and Man*. Translated by Ronald Gregor-Smith. London: Routledge. 46-97. [Originaludgivelse 1936].
- Bultmann, Rudolf (1952): *Theology of the New Testament*. Volume one. Translated by Kendrick Grobel. London: SCM Press Ltd.
- Butler, Judith (2005): *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Campbell, Colin (1987): *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Collins, Randall (1988): "The Micro Contribution to Macro Sociology" i *Sociological Theory*. 6(2). 242-253.
- Collins, Randall (1992): *Four Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Connell, George B. and C. Stephen Evans (eds.) (1992): *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. New Jersey: Humanities Press.
- Cooley, Charles H. (1922): *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons.



- Crites, Stephen (2002): "The sickness Unto Death. A Social Interpretation" i Conway, Daniel W. (ed.): *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. Volume IV. London: Routledge. 51-66. [Originaludgivelse 1992].
- Damgaard, Iben (2005): *Mulighedens Spejl. Forestilling, fortælling og selvforhold hos Kierkegaard og Ricœur*. Ph.d.-afhandling. København: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Damgaard, Iben (2006). "The Archimedian Point – Kierkegaard on History and Identity" i Cappelørn, Niels Jørgen et al (eds.): *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit / Subjectivity and Truth*. Berlin: De Gruyter. 371-386.
- Darwin, Charles (1924): "2. The Expression of the Emotions" og "3. Blushing" i Park, Robert Ezra and Ernest Watson Burgess (eds.): *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press. 361-370. [Originaludgivelse 1873].
- Dawkin, Richard (1976): *The selfish gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Deurzen, Emmy van (2009): *Psychotherapy and the Quest for Happiness*. Sage Publications Ltd.
- Deurzen, Emmy van (2010): *Everyday Mysteries. A Handbook of Existential Psychotherapy*. Second Edition. London: Routledge.
- Deurzen, Emmy van (2015): *Paradox and Passion in Psychotherapy. An Existential Approach*. Second Edition. Hoboken: John Wiley & Sons.
- DR (2015): *DR1-dokumentar: De perfekte piger*. Sendt 9. juni 2015. København: Danmarks Radio.
- DSM-5: American Psychiatric Association (2013): *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Fifth edition (DSM-5). Arlington: American Psychiatric Association.
- Dunn, James D.G. (1988): *World Biblical Commentary. Volume 38. Romans 1-8*. Dallas: Word Books
- Durkheim, Émile (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press. [Originaludgivelse 1912].

- Durkheim, Émile (2000): *Om den sociale arbejdsdeling*. oversat af Morten G. Larsen. København: Hans Reitzels Forlag. [Originaludgivelse 1893].
- Durkheim, Émile (2006): *Den sociologiske metodes regler*. København: Hans Reitzels Forlag. [Originaludgivelse 1895].
- Dykstra, Robert C. (ed.) (2005): *Images of Pastoral Care. Classic Readings*. St. Louis: Charlice Press.
- Ehrenberg, Alain (2010): *Det udmattede selv. Depression og samfund*. Oversat af Peer F. Bundgaard. København: Informations Forlag.
- Elias, Norbert et al. (2000): *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Engberg-Pedersen, Troels (2015): "Paulus som filosof (Rom 7,1-8,13)" i Larsen, Kasper Bro og Troels Engberg-Pedersen (red.): *Paulusevangeliet. Nye perspektiver på Romerbrevet*. København: Forlaget Anis. 189-212.
- Erikson, Erik (1950): *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Evans, C. Stephen (1995): *Søren Kierkegaard's Christian Psychology. Insight for Counseling and Pastoral Care*. Grand Rapids: Regent College Publishing.
- Evans, C. Stephen (1997): "Who is the Other in Sickness unto Death?" i *Kierkegaard Studies Yearbook 1997*. 1-15.
- Ferrara, Alessandro (1998): *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*. London: Routledge.
- Fitzmyer, Joseph A. (1993): *Romans. A New Translation with Introduction and Commentary. The Anchor Bible*. New York: Doubleday.
- Flachs EM, Eriksen L, Koch MB, Ryd JT, Dibba E, Skov-Ettrup L, Juel K. Statens Institut for Folkesundhed, Syddansk Universitet (2015): *Sygdomsbyrden i Danmark – sygdomme*. København: Sundhedsstyrelsen.
- Foucault, Michel (2003): *Galskabens historie i den klassiske periode*. Oversat af Mogens Chrom Jacobsen. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Freud, Sigmund (1966): *Kulturens byrde*. Oversat af Conrad Raun. København: Hans Reitzel.
- Freud, Sigmund (1973): *Tre afhandlinger om seksualteorien*. København: Hans Reitzels Forlag.

- Frølund, Lone (1997): "Early shame and mirroring" i *The Scandinavian Psychoanalytic Review*. Nr. 20. 35-57.
- Fuchs, Thomas. (2005): "Implicit and explicit temporality" i *Philosophy, Psychiatry & Psychology*. 12(3). 195-198.
- Furseth, Inger & Pål Repstad (2007): *Religionssociologi. En introduktion*. Oversat af Ole Thornye. København: Hans Reitzels Forlag.
- Garff, Joakim (2006): "What did I find? Not my I: On Kierkegaard's Journals and the Pseudonymous Authobiography" i Cappelørn, Niels Jørgen et al (eds.): *Schleiermacher und Kierkegaard. Subjektivität und Wahrheit / Subjectivity and Truth*. Berlin: De Gruyter. 355-370.
- Garff, Joakim (2008): "Dannelse, identitetsdannelse og dannelseskritik" i Garff, Joakim (red.): *At komme til sig selv. 15 portrætter af danske dannelsesstærkere*. København: Gads Forlag. 106-138.
- Garff, Joakim (2009): "Dannelse og identitetsdannelse.: Spredte forsøg i den kunst at få samling på sig selv" i *Fællesskrift*. Vol. 9. Dansk lærerforening. 8-16.
- Garff, Joakim (2011a): "'Altså: at staa ene – ved en Andens hjælp!' – Kierkegaards pædagogiske paradoks" i Larsen, J. Eckhardt (red.): *Uddannelseshistorie 2011: Tro, pædagogik og skole*. Vol. 45. Aarhus: Selskabet for skole- og uddannelseshistorie. 50-72.
- Garff, Joakim (2011b): "Den dobbelte dannelse: Dannelse og identitetsdannelse hos Søren Kierkegaard" i *Teol-information*. Nr. 44. 26-29.
- Garff, Joakim (2011c) "Kierkegaard som opdrager". Foredrag på Testrup Højskole. 27. juni 2013.
- Garff, Joakim (2013) "'Altså: At stå – Ene ved en Andens Hjælp!' – Kierkegaards pædagogiske paradoks". Foredrag på Vartov. 28. november 2013.
- Garff, Joakim (2015): "Gilleleje genbesøgt eller At blive sig selv er at blive en anden" i Larsen, Birgitte Stoklund og Peter Aarboe Sørensen (red.): *Kristendommens fornuft. Niels Grønkejar 60 år*. København: Anis. 135-144.
- Gergen, Kenneth J. (1997): *Virkelighed og relationer*. København: Dansk psykologisk forlag.

- Giddens, Anthony (1996): *Modernitet og selvidentitet. Selvet i samfundet under sen-moderniteten*. Oversat af Søren Schultz Jørgensen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Gorwood, Philip (2010): "Time in the course of major depressive disorder" i *Medicographia*. 32(2). 133-138.
- Grane, Leif (1994): *Confessio Augustana*. Frederiksberg: Forlaget Anis.
- Grøn, Arne (1991): "Kærlighedens gerninger og anerkendelsens dialektik" i *Dansk Teologisk Tidsskrift*. 54(4). 261-270.
- Grøn, Arne (1993): *Begrebet angst hos Søren Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- Grøn, Arne (1997): *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*. København: Gyldendal
- Grøn, Arne (1998): "'Anden' etik" i Garff, Joakim, Tonny Aagaard Olesen og Pia Søltøft (red.): *Studier i stadier. Søren Kierkegaard Selskabets 50-års Jubilæum*. København: C.A. Reitzel. 75-87.
- Grøn, Arne (2002a): "Ethics of Vision" i Dalfert, Ingolf U. (ed.): *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards 'Taten der Liebe'*. Tübingen: Mohr Siebeck. 111-122.
- Grøn, Arne (2002b): "Subjektivitet og selvforhold" i *Psyke & Logos*. 23(1). 186-199.
- Grøn, Arne (2007): "Kjerlighedens Gjerninger" i Olesen, Tonny Aagaard og Pia Søltøft (red.): *Den udødelige. Kierkegaard læst værk for værk*. København: C.A. Reitzels forlag. 255-268.
- Grøn, Arne (2010a): "At forstå – og at forstå" i Garff, Joakim, Ettore Rocca og Pia Søltøft (red.): *At være sig selv nærværende: Festskrift til Niels Jørgen Cappelørn*. København: Kristeligt Dagblads Forlag. 100-115.
- Grøn, Arne (2010b): "Self-Giveness and Self-Understanding: Kierkegaard and the Question of Phenomenology" i Hanson, J. (ed.): *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press. 79-97.
- Grøn, Arne (2011a): "Ethics of Vision. Seeing the Other as Neighbour" i Schmiedel, Ulrich and James Matarazzo (eds.): *Dynamics of Difference, Christianity and Alterity: A Festschrift for Werner G. Jeanrond*. London: Bloomsbury Publishing. 63-70.

- Grøn, Arne (2011b): "Krop og selv – om inkarneret fejlbarlighed" i Nielsen, Kirsten Busch og Johanne Stubbe Teglbjærg (red.): *Kroppens teologi – Teologiens krop*. København: Forlaget Anis. 63-93.
- Habermas, Jürgen (1992): "Individuation Through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity" i Habermas, Jürgen: *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Translated by William Mark Hohengarten. Cambridge: Polity Press. 149-204.
- Hjortkjær, Christian (2012): *Selvrealiseret frelse. Da Johannes Sløk tog ordet i selvrealiseringens tidsalder*. København: Forlaget Anis.
- Hjortkjær, Christian, and Søren Willert (2013): "The Self as a Center of Ethical Gravity: A Constructive Dialogue Between Søren Kierkegaard and George Herbert Mead" i *Kierkegaard Studies Yearbook 2013*. 451-472.
- Hjortkjær, Christian (2016a): *Hvorfor er vi så enestående? Om reformationen og individet*. København: Eksistensen.
- Hjortkjær, Christian (2016b): "Kristen moral er ikke Kristi moral" i Hjortkjær, Christian & Hans Nørkjær (red.): *SLØK. Perspektivforskydninger*. Århus: Forlaget Klim. 43-66.
- Hochschild, Arlie Russell (2003): *The Commercialization of Intimate Life*. Berkeley: University of California Press.
- Hochschild, Arlie Russell (2012): *The Outsourced Self: Intimate Life in Market Times*. New York: Metropolitan Books.
- Holbek, Michael og Taula Hjarnøe (2014): "Det skal gøre ondt" i *Magasinet Sundhed*. 4(9). 8-12.
- Holm, Claus (2004): "Der rødmes skam meget i skandinavernes enerum" i *Asteriks*. Nr. 16. 18-19.
- Honneth, Axel (1991): *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Boston: MIT Press.
- Honneth, Axel (2004): "Organized Self-Realization" i *European Journal of Social Theory*. 7(4). 463-478.
- Honneth, Axel (2005): "Organiseret selvrealisering – individualiseringens paradokser" i Willig, Rasmus og Marie Østergaard: *Sociale patologier*. København: Hans Reitzels Forlag. 41-60.

- Honneth, Axel (2006): *Kamp om anerkendelse: Sociale konflikters moralske grammatik*. Oversat af Arne Jørgensen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Honneth, Axel (2009): *Pathologies of reason: On the legacy of critical theory*. New York: Columbia University Press.
- Honneth, Axel (2010). *The pathologies of individual freedom: Hegel's social theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Horkheimer, Max (1982): *Critical Theory. Selected Essays*. Translated by Matthew J. O'Connell and others. New York: Continuum.
- Horkheimer, Max, & Theodor W. Adorno (2003): *Oplysningens dialektik – filosofiske fragmenter*. Oversat af Per Øhrgaard. København: Samlerens bogklub.
- Horney, Karen (1950): *Neurosis and Human Growth*. New York: Norton.
- Horwitz, A.V. (2002): *Creating Mental Illness*. Chicago: University of Chicago Press.
- Horwitz, A.V. & Wakefield, J.C. (2005): "The Age of Depression" i *The Public interest*, 158. 39-58.
- Horwitz, A.V. & Wakefield, J.C. (2007): *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*. Oxford: Oxford University Press.
- Houellebecq, Michel (2001): *Elementarpartikler*. Valby: Borgens Forlag.
- Husted, Jørgen (1999): *Wilhelms brev: Det etiske ifølge Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- Hyldgaard, Kirsten (2001): "Slavoj Žižek – en hysterisk filosof" i Žižek, Slavoj: *Det skrøbelige absolutte – eller hvorfor den kristne arv er værd at kæmpe for?* Oversat af Henrik Mossin. København: Gyldendal. 7-27.
- Hyldgaard, Kirsten (2003): *Det utidige subjekt. Lacan, Freud, Heidegger, Sarte, Badiou, Žižek m.fl.* Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Høffding, Harald (1892): *Søren Kierkegaard som filosof*. København: Philipsens.
- ICD-10: WHO (1994): *Psykkiske lidelser og adfærdsmæssige forstyrrelser. Klassifikation og diagnostiske kriterier*. (ICD -10). København: Munksgaard.
- Jacobsen, Bjarne (1999): "Sygdom og krise. Den somatiske sygdom og skade vurderet ud fra Kierkegaards begreber" i *Psyke & Logos*. 20(1). 75-94.

- Janet, Pierre (1919): *Les médications psychologiques. Vol. III: Les acquisitions psychologiques*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Jensen, Helle Møller (2006): *Sjælesorg mellem teori og praksis. En studie i sjælesorg under hensyntagen til Søren Kierkegaards brug af krops- og bevægelsesmetaforer i fire opbyggelige taler*. Ph.d.-afhandling. Aarhus Universitet.
- Jensen, Helle Møller & George Pattison (2012): *Kierkegaard's Pastoral Dialogues*. Eugene: Cascade Books.
- Jensen, Jørgen I. (2006): *Jeg-automaten. Teologisk kritik af et menneskebillede*. Frederiksberg: Aros Forlag.
- Johnson, Spencer (2012): *Hvem har flyttet min ost? - en enestående måde at arbejde med forandring i dit arbejde og i dit liv*. København: Lindhardt og Ringhof Forlag A/S.
- Jørgensen, Carsten René (2002): "Find dig selv. Realisér dig selv. Konstruér dig selv. Selvet i senmoderne selvhjælpslitteratur og psykoterapi" i *Psyke & Logos*. 23(1). 106-143.
- Kant, Immanuel (1993): "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?" i Kant, Immanuel: *Oplysning, historie og fremskridt. Historiefilosofiske skrifter*. Oversat af Morten Haugaard Jeppesen et al. København: Slagmark. 71-80.
- Karlsen, Mads Peter (2010): *The Grace of Materialism. Theology with Alain Badiou and Slavoj Žižek*. Ph.d.-afhandling. København: Det Teologiske Fakultet.
- Katz, Jack (1996): "The Social Psychology of Adam and Eve" i *Theory and Society*. 25(4). 545-582.
- Katzenelson, Boje (1997): "Sindets besindelse – selvet som selvforholdet hos Søren Kierkegaard" i Bertelsen, Preben m.fl. (red.): *Erkendelse, stræben, følelse*. Aarhus Universitetsforlag. 177-197.
- Kaufman, Gershen (1996): *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-Based Syndromes*. Second Edition. New York: Springer Publishing Company, Inc.
- Kierkegaard, Søren Aabye (1997-2013): *Søren Kierkegaards Skrifter*. Bind 1-55. Red.: Cappelørn, Niels Jørgen, Joakim Garff, Anne Mette Hansen og Johnny Kondrup. København: Gad. (Forkortet SKS).

- Kilborne, Benjamin (1999): "The Disappearing Who: Kierkegaard, Shame, and the Self" i Adamson, Joseph and Hilary Clarck (ed.): *Scenes of Shame: Psychoanalysis, Shame, and Writing*. 35-51.
- Kilborne, Benjamin (2002): *Disappearing persons: Shame and appearance*. New York: Suny Press.
- Koch, Carl Henrik (2012): "Harald Høffding: The Respectful Critic" i Steward, Jon (ed.): *Kierkegaard's Influence on Philosophy*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Vol. 11. Tome 1. Ashgate Publishing Ltd. 267-288.
- Koestenbaum, Peter (1971): *The Vitality of Death: Essays in Existential Psychology and Philosophy*. Santa Barbara: Greenwood Publishing Company.
- Kramer, Peter D. (1993) *Listening to Prozac*. New York: Viking.
- Kümmel, Werner Georg (1974): *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament: Zwei Studien*. München: Kaiser.
- Laing, R.D. & A. Esterson (1974): *Familieliv. 11 rapporter om normalitet, galskab og familie*. Oversat af Tania Ørum. København: Rhodos.
- Lears, T.J. Jackson (1983): "From salvation to self-realization: Advertising and the therapeutic roots of the consumer culture, 1880-1930" i Fox, Richard Wightman and T.J. Jackson Lears (eds.): *The Culture of Consumption: Critical Essays in American History, 1880-1980*. New York: Pantheon Books. 1-38.
- Levinas, Emmanuel (2003): *On Escape/De L'Evasion*. Translated by Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- Lewis, Helen Block (1971): *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, Inc.
- Lundsgaard-Leth, Kresten (2015): "Anxiety, Freedom, and the Future of the Past" i *Trópos*. 8(2). 155-173.
- Luther, Martin (1980-83): "Om den trælboundne vilje" i *Luthers skrifter i udvalg*. Bind 5. Oversat af Ellen A. Madsen. Århus: Aros. [Originaludgivelse 1525].
- Luther, Martin (1883) *Luthers reformatoriske Skrifter i Udvalg*. Oversat af J. Kasper. Kjøbenhavn: P.G. Philipsens Forlag.



- Luther, Martin (2013): "Lectures on Romans" in *The Works of Martin Luther*. Vol. 25. Edited by Pelikan, Jaroslav and Helmut T. Lehmann. Charlottesville: IntelLex Corporation.
- Lynd, H. M. (1958): *On Shame and the Search for Identity*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Løgstrup, K.E. (1968): *Opgør med Kierkegaard*. København: Gyldendal.
- Madsen, Ole Jacob (2014) *Det er innover vi må gå: en kulturpsykologisk studie av selvhjelp*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Madsen, Ole Jacob og Svend Brinkmann (2012): "Lost in Paradise: Paradise Hotel and the Showcase of Shamelessness" i *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*. 15(5). 459-467.
- Martin, E. (2007): *Bipolar Expeditions: Mania and Depression in American Culture*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Maslow, Abraham H. (1954): *Motivation and Personality*. New York: Harper & Brothers.
- May, Rollo (1950): *The Meaning of Anxiety*. New York: Ronald Press.
- McGraw, Phillip C. (2001): *Find dit autentiske jeg – skab dit liv ud fra din inderste kerne*. 2. udgave. Valby: Borgen.
- Mead, George Herbert (1934): *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Melantschuk, Gregor (1953): *Indførelse i Søren Kierkegaards Forfatterskab*. København: Munksgaard.
- Mik-Meyer, Nanna (2010): "Min helt egen sygdom – Forhandlinger af sygdomsidentitet" i Brinkmann, Svend (red.): *Det diagnosticerede liv*. Århus: Forlaget Klim. 254-272.
- Mirandola, Giovanni Pico Della (1989): *Om menneskets værdighed*. Oversat af Jørgen Juul Nielsen. København: Museum Tusulanum. [Originaludgivelse 1486].
- Nancy, Jean-Luc (2008): *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity*. New York: Fordham University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1956): *Werke in drei Bänden*. Erste Band. Ed. Karl Schlechta. München: C. Hanser Verlag.

- Nietzsche, Friedrich (1993): *Moralens oprindelse. Et stridsskrift*. Oversat af Niels Henningsen. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Nietzsche, Friedrich (1994): *Antikrist. Forbandelse over kristendommen*. Oversat af Arne Hilligsøe Nielsen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Nietzsche, Friedrich (1997): *Den muntre videnskab*. Oversat af Niels Henningsen. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Nietzsche, Friedrich (2002): *Moralens oprindelse. Et stridsskrift*. Oversat af Niels Henningsen. Frederiksberg: Det lille forlag.
- Nordentoft, Kresten (1972): *Kierkegaards psykologi*. København: G.E.C. Gad.
- Nordentoft, Kresten (1973): *Hvad siger Brand-Majoren? Kierkegaards opgør med sin samtid*. København: G.E.C. Gad.
- Nordentoft, Kresten (1977): *Søren Kierkegaard. Bidrag til kritikken af den borgerlige selvoptagethed*. København: Dansk Universitets Presse.
- Oute, J., L. Huniche, C. T. Nielsen and A. Petersen (2015): "The Politics of Mental Illness and Involvement – A Discourse Analysis of Danish Anti-Stigma and Social Inclusion Campaigns" in *Advances in Applied Sociology*, 5(11). 273-285.
- Pattison, Stephen (2000): *Theory, Shame and Theology*. Port Chester: Cambridge University Press.
- Pedersen, Jacob Lund (2006): "Det skamfulde subjekt" i *Øjeblikket*. 13(47). 18-21.
- Petersen, Anders (2005): "Depression – selvets utilstrækkelighedspatologi" i Willig, Rasmus og Marie Østergaard (red.): *Sociale patologier*. Gylling: Hans Reitzels Forlag. 61-78.
- Petersen, Anders (2007): *Depression – vor tidsalders vrangside*. Örebro: Universitetsbiblioteket.
- Petersen, Anders (2012): "Authentic self-realization and depression" i *International Sociology*. 26(5). 5-24.
- Petersen, Anders (2013): "Sociale patologier. Depression og selvrealisering I samtidens samfund" i Jacobsen, Michael Hviid, Erik Laursen & Jan Brød-slev Olsen (red.): *Socialpsykologi. En grundbog til et fag*. København: Hans Reitzels Forlag. 385-403.

- Petersen, Anders og Rønberg, Mette (2015): "Depression – problematiske følelser i samtiden" i Bo, Inger Glavind og Michael Hviid Jacobsen (red.): *Hverdagslivets følelser. Tilstande, relationer, kultuer*. København: Hans Reitzels Forlag. 221-244.
- Piers, Gerhart & Milton B. Singer (1953): *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and a Cultural Study*. Springfield, IL: Charles C. Thomas.
- Rasmussen, Lars Igum (2016): "Danmark er et diagnosesamfund" i *Politiken*. PS-sektionen. 27. marts 2016. 4-6.
- Ratcliffe, Matthew (2012): "Varieties of temporal experience in depression" i *Journal of Medicine and Philosophy*. 37(2). 114-138.
- Riksen, Knut Inge (1999): *Im Anfang war die Scham: Eine Europäische Perspektive auf das Schamgefühl und das Ethische*. Oslo: Unipub forlag/ Akademika AS.
- Riksen, Knut Inge (2001): "Om å se sin neste, skammen og det etiske" i Wyl-ler, Trygve (red.): *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget. 191-212.
- Ringer, A. (2013): *Listening to patients: A study of illness discourses, patient identity, and user involvement in contemporary psychiatric practice*. Ph.d.-afhandling. Roskilde: Roskilde Universitet.
- Rogers, Carl (1961): *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- Romains, Jules (1941): *Knock eller Medicinens Triumf. Komædie i tre Akter*. Oversat af Ole Vinding. København: Det Schønbergske Forlag [Originaludgivelse 1923].
- Rose, Nikolas (1998): *Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas (1999a): *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. 2<sup>nd</sup> edition. New York: Free Association Books Limited.
- Rose, Nikolas (1999b): *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Nikolas (2006). "Disorders without borders? The expanding scope of psychiatric practice" i *BioSocieties* 1. 465-484.

- Rose, Nikolas (2010): "Psykiatri uden grænser? De psykiatriske diagnosers ekspanderende domæne" i Brinkmann, Svend (red.): *Det diagnosticerede liv*. Århus: Forlaget Klim. 32-57.
- Rosenberg, Charles E. (2007). *Our Present Complaint: American Medicine, Then and Now*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Rosenzweig, Franz (2005): *The Star of Redemption*. Oversat af Barbara E. Galli. Madison: University of Wisconsin Pres.
- Rousseau, Jean-Jacques (1948): *Bekendelser*. Bind I. Oversat af Andreas Blinkenberg og Karn Hornelund. København: Stig Vendelkærs Forlag. [Originaludgivelse 1782].
- Rousseau, Jean-Jacques (1959): "Les Reveries du Promeneur Solitaire" i *Oeuvre Completes*. Vol. 1. Eds. B. Gagnebin and M. Raymond. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997): *Emile eller om opdragelsen*. 2. udgave. Oversat af Kristen D. Spanggaard. København: Borgen. [Originaludgivelse 1796-99].
- Rousseau, Jean-Jacques (2007): *Samfundskontrakten. Eller statsrettens principper*. Oversat af Mogens Chrom Jacobsen. Frederiksberg: Det lille Forlag. [Originaludgivelse 1762].
- Rösing, Lilian Munk (2007): *Autoritetens genkomst*. København: Tiderne skifter.
- Rösing, Lilian Munk (2012a): "Det ubevidstes etik" i Gammelgaard, Judy, Birgit Bork Mathiesen og Katrine Zeuthen (red.): *Det taler. Psykoanalytiske dialoger*. København: Akademisk Forlag. 27-48.
- Rösing, Lilian Munk (2012b): "Hinsides Loven – Et lacaniansk perspektiv på Kierkegaard". Foredrag på Grundtvigs Højskole. 27. juli 2012.
- Rösing, Lilian Munk (2014): "Kristus som skandale: Om Slavoj Zizeks læsning af Kierkegaard som radikal kulturkritiker". Foredrag på Testrup Højskole. 1. juli 2014.
- Ryan, Bartholomew (2014): *Kierkegaard's Indirect Politics. Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*. Amsterdam: Rodopi, Value Inquiry Book Series.
- Rønberg, Mette Toft (2015): "At se sig selv i fremtiden: Erfaringer med en depressionsdiagnose" i Brinkmann, Svend & Anders Petersen (red.): *Diagnoser – perspektiver, kritik og diskussion*. Århus: Klim. 185-206.

- Salecl, Renata (2012): *Valgets tyranni*. Århus: Forlaget Philosophia.
- Sandbeck, Lars (2007): "Gud, mennesket og verden. Sløks metafysik fra absurd teater til fortalt historie" i Sandbeck, Lars (red.): *Mig og evigheden. Johannes Sløks religionsfilosofi*. København: Forlaget Anis. 49-110.
- Sandbeck, Lars (2016): "Korset stilles imellem – Teologisk religionskritik" i Hjortkjær, Christian & Hans Nørkjær (red.): *SLØK. Perspektivforskydninger*. Århus: Forlaget Klim. 67-89.
- Sanders, Ed Parish (1977): *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- Sanders, Ed Parish (2003): "Paulus" i Engberg-Pedersen, Troels (red.): *Den nye Paulus og hans betydning*. København: Gyldendal. 60-82.
- Santner, Eric L. (2001): *On the Psychopathology of Everyday Life. Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sartre, Jean-Paul (2013): *Væren og intet. Et essay om fænomenologisk ontologi*. 2. udgave. Oversat af Mogens Chrom Jacobsen. Århus: Philosophia.
- Scheff, Thomas J.: (1990): *Microsociology. Discourse, Emotion and Social Structure*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Scheff, Thomas J. (1994): *Bloody Revenge: Nationalism, War, and Emotion*. Boulder, CO: Westview Press.
- Scheff, Thomas J. (1999): *Being Mentally Ill. A Sociological Theory*. Third edition. New Brunswick: Aldine Transaction.
- Scheff, Thomas J.: (2001): "Shame and Community: Social Components in Depression" i *Psychiatry*. 64(3). 212-224.
- Scheff, Thomas J.: (2003): "Shame in Self and Society" i *Symbolic Interaction*. 26(2). 239-262.
- Scheff, Thomas J. (2004): "Elias, Freud and Goffman: Shame as the Master Emotion" i Loyal, Steven and Stephen Quilley (eds.) *The sociology of Norbert Elias*. Cambridge: Cambridge University Press. 229-242
- Scheff, Thomas J.: (2009): "A Social Theory and Treatment of Depression" i *Ethical Human Psychology and Psychiatry*. 11(1). 37-49.
- Scheff, Thomas J. & Suzanne M. Retzinger (1991): *Emotions and Violence. Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lexington, MA: Lexington Books.

- Scheff, Thomas J., & Suzanne M. Retzinger (2000): "Shame as the master emotion of everyday life" i *Journal of Mundane Behavior* . 1(3). 303-324.
- Schibbye, Anne Lise Løvlie (2010): *Relationer – et dialektisk perspektiv på eksistential og psykodynamisk psykoterapi*. 2. udgave. København: Akademisk Forlag.
- Schmid, Hermann (2007): "Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift" i Olesen, Tonny Aagaard og Pia Søtoft (red.): *Den udødelige. Kierkegaard læst værk for værk*. København: C.A. Reitzels forlag. 195-217.
- Schramm, Moritz (2006): "Individualitet og socialitet. Om kampen for anerkendelse i Franz Kafkas forfatterskab" i Lund, Henrik stampe et al (red.): *Fordringen på anerkendelse*. Århus: Forlaget Klim. 167-195.
- Seligman, Martin E.P. (1998): *Learned optimism: How to change your mind and your life*. New York: Free Press.
- Sennett, Richard (1998): *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: W.W. Norton & Company
- Sennett, Richard (2006): *The Culture of the New Capitalism*. New Haven: Yale University Press.
- Simmons, J. Aaron (2011): *God and the Other. Ethics and Politics after the Theological Turn*. Bloomington: Indiana University Press.
- Singh, Jennifer S. (2011): "The Vanishing Diagnosis of Asbergers Syndrome" i McGann, P.J. & D.J. Hutson (eds.): *Sociology of Diagnosis*. Bingley: Emerald.
- Skårderud, Finn (2001a): "Skammens stemmer – om taushet, veltalenhet og raseri i behandlingsrommet" i *Tidsskrift for den norske lægeforening*. 121(13). 1613-1617.
- Skårderud, Finn (2001b): "Tapte ansikter. Introduksjon til en skampsykologi I. Beskrivelser" i Wyller, Trygve (red.): *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Sløk, Camilla (2014): *Blod, sved og tårer – om ansvar og skyld i ledelse*. København: Jurist-og Økonomforbundets Forlag.
- Sløk, Johannes (1957): *Tradition og nybrud. Pico della Mirandola*. København: Rosenkilde og Bagger.
- Sløk, Johannes (1959): *Kristen moral før og nu*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Sløk, Johannes (1961): *Søren Kierkegaard*. København: G.E.C. Gads Forlag.

- Sløk, Johannes (1978): *Kierkegaard – humanismens tænker*. København: Hans Reitzel.
- Sløk, Johannes (1986): *Mig og Godot. Erindringsforskydninger*. Viby J.: Centrum.
- Sløk, Johannes (1989): *Da mennesket tog magten*. Viby J.: Centrum.
- Sløk, Johannes (2013): *Kierkegaards univers. En guide til geniet*. København: Lindhardt og Ringhof.
- Statens Serum Institut (2012): *Forbruget af antidepressiva 2001-2011*. Tilgængelig på [http://www.ssi.dk/Sundhedsdataogit/Analyser%20og%20rapporter/Lag emiddelforbrugsanalyser/2012/Antidepressiva.aspx](http://www.ssi.dk/Sundhedsdataogit/Analyser%20og%20rapporter/Lag%20emiddelforbrugsanalyser/2012/Antidepressiva.aspx) (Downloadet 8. april 2014).
- Steinberg, Milton (1960): "Kierkegaard and Judaism" in *Anatomy of Faith*. New York: Harcourt, Brace and Company. 130-152.
- Stern, D.N. (1995): *Spædbarnets interpersonelle verden*. 3. nyoversatte udgave. København: Hans Reitzels Forlag.
- Stevenson, Robert Louis (1886): *Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. London: Longmans, Green & co.
- Stewart, Jon (ed.) (2011): *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Volume 13. Farnham: Ashgate.
- Sundhedsstyrelsen (2015): *Sygdomsbyrden i Danmark – Sygdomme*. Udarbejdet af: Statens Institut for Folkesundhed og Syddansk Universitet. København: Sundhedsstyrelsen.
- Svendsen, Lars Fr. H. (2010): "Patologisering og stigmatisering" i Brinkmann, Svend (red.): *Det diagnosticerede liv*. Århus: Forlaget Klim. 58-74.
- Søltoft, Pia (2000): *Svimmelhedens Etik. Om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Lévinas og især Kierkegaard*. København: Gad.
- Søltoft, Pia (2005): "Angst og kærlighed" i Rasmussen, René og Tommy Thambour (red.): *Angst hos Lacan og Kierkegaard*. Særnummer af Drift - tidsskrift for psykoanalyse. 5(1-2). 83-98.
- Søltoft, Pia (2009): "Hvem er den Anden? – Buber, Lévinas og Kierkegaard". Foredrag på Testrup Højskole. 1. juli 2009.

- Søltoft, Pia (2014a): *Kierkegaard og kærlighedens skikkelser*. København: Akademisk Forlag.
- Søltoft, Pia (2014b): "Kierkegaard, Levinas og hiin Anden". Foredrag på Grundtvigs Højskole. 24. juli 2014.
- Sørensen, Anders Dræby (2015): "Søren Kierkegaard og den eksistensfænomenologiske problematisering af psykopatologi" i Pahuus, Mogens, Jacob Rendtorff og Pia Søltoft (red.): *Kierkegaard som eksistentiel fænomenolog. En antologi*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag. 251-273.
- Sørensen, Villy (1964): "Introduktion" i Kierkegaard, Søren: *Begrebet Angest*. København: Gyldendal. 7-24.
- Taylor, Charles (1989): *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1991): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2007): *A Secular Age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Mark C. (2000): *Journeys to Selfhood*. New York: Fordham University Press.
- Tellenbach, Hubertus (1974): *Melancholie*. 2<sup>nd</sup> edition. Berlin: Springer Verlag.
- Theunissen, Michael (1981): "Kierkegaard's Negativistic Method" in Smith, Joseph H. (ed.): *Kierkegaard's Truth: The Disclosure of the Self*. New Haven: Yale University Press. 381-423.
- Theunissen, Michael (1999): "Society and history: a critique of Critical Theory" i Dews, Peter (ed.): *Habermas: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. 242-271.
- Theunissen, Michael (2005): *Kierkegaard's Concept of Despair*. Trans. by Barbara Harshav and Helmut Illbruck. Princeton: Princeton University Press.
- Thielst, Peter (2005): *At realisere sig selv. Kritik af det omsiggribende selvbedrag*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Thomassen, Bjørn (2015): "Stadier på Sociologiens Vej. Søren Kierkegaard og Samfundsvidenskaberne" i *Dansk Sociologi*. 26(3). 79-100.



- Thomsen, Søren Ulrik (2005): "Pro Ecclesia" i Frederik Stjernfeldt og Søren Ulrik Thomsen: *Kritik af den negative opbyggelighed. 7 essays af Frederik Stjernfeldt & Søren Ulrik Thomsen*. København: Vindrose. 151-196.
- Tomkins, Silvan S. (1963): *Affect Imagery Consciousness: Volume II, The Negative Affects*. New York: Springer Publishing Company, Inc.
- Tybjerg, Tove (2010): *Religionsforskning før og nu*. København: Gyldendal.
- Vaaben, Line (2013): "Symptomer skal have et navn på fire uger" i *Kristeligt Dagblad*. 31. august 2013. 2.
- Verhaeghe, Paul (2014): *What about Me?: The struggle for identity in a market-based society*. Trans. by Jane Hedley-Prôle. Melbourne: Scribe Publications Pty Ltd.
- Vitz, Paul C. (1994): *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*. 2<sup>nd</sup> ed. Carlisle: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Vogl, Joseph (1990): *Ort der Gewalt. Kafkas literarische Ethik*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Wakefield, Jerome C. (2003): "Dysfunction as a factual component of disorder" i *Behaviour Research and Therapy*. 41(8). 969-990.
- Ward, Graham (2012): "Adam and Eve's Shame (And Ours)" i *Literature and Theology*. 26(3). 305-322.
- Weber, Max (1995): *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. Oversat af Christian Kock. København: Nansensgade Antikvariat.
- Weber, Max (2003): "Fra: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" i Andersen, Heine et al. (red.): *Udvalgte tekster*. Bind 1. Oversat af Tom Havemann. København: Hans Reitzels Forlag. 269-357.
- Welz, Claudia (2014a): "Menschenwürde, Blickwechsel und Schamgefühl" i *Zeitschrift für Evangelische Ethik*. 58(1). 21-39.
- Welz, Claudia (2014b): "Scenes of shame, social roles, and the play with masks" in *Continental Philosophy Review*. 47(1). 107-121.
- WHO (1994): *Psykiiske lidelser og adfærdsmæssige forstyrrelser. Klassifikation og diagnostiske kriterier*. (ICD -10). København: Munksgaard.
- Wilkens, Claudius (1873-1876): *Liv – Nydelse - Arbejde. Et samfundsfilosofisk Skrift I–III*. København: Otto B. Wroblewskys Forlag.

- Wilkens, Claudius (1881): *Samfundslegemets Grundlove. Et Grundrids af Sociologien*.  
Kjøbenhavn: Otto B. Wroblewskys Forlag.
- Willert, Søren (2011): "2011 SAAP Paper submission. George Herbert Mead and Søren Kierkegaard as theorists of the self".  
([http://www.americanphilosophy.org/events/documents/2011\\_Program\\_files/F\\_willert\\_saap\\_2011\\_paper.doc](http://www.americanphilosophy.org/events/documents/2011_Program_files/F_willert_saap_2011_paper.doc)) (tilgået marts 2011).
- Willig, Rasmus (2005): "Selvrealiseringsoptioner – vor tids fordring om anerkendelse" i Willig, Rasmus og Marie Østergaard (red.): *Sociale patologier*.  
København: Hans Reitzels Forlag. 13-40.
- Willig, Rasmus (2013): *Kritikkens U-vending. En diagnose af forvandlingen fra samfundskritik til selvkritik*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Willig, Rasmus og Marie Østergaard (2005): "Introduktion" i Willig, Rasmus og Marie Østergaard (red.): *Sociale patologier*. København: Hans Reitzels Forlag. 7-12.
- Wivel, Anne Regitze (1994): *Søren Kierkegaard*. Kierkegaard Film, Wivel & Juhler ApS.
- Wurmser, Leon (1981): *The Mask of Shame*. New Jersey: Jason Aronson Inc.
- Yalom, Irwin (1980): *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.
- Žižek, Slavoj (1994): "Superego by default" i *Cardozo L. Rev.*, 16. 925-942.
- Žižek, Slavoj (1999a): "The Superego and the Act" i *European Graduate School*.  
Lecture by Slavoj Žižek. August 1999  
(<http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/the-superego-and-the-act/>) (tilgået 21. september 2015).
- Žižek, S. (1999b): "You May!" i *London Review of Books*. 21(6). 3-6.
- Žižek, Slavoj (2001): *Det skrøbelige absolutte – eller hvorfor den kristne arv er værd at kæmpe for?* Oversat af Henrik Mossin. København: Gyldendal.
- Žižek, Slavoj (2003): *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*.  
Cambridge: MIT Press.
- Žižek, Slavoj (2006a): *How to Read Lacan*. London: Granta Books.
- Žižek, Slavoj (2006b): *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press.

Žižek, Slavoj (2007): "Ego Ideal and Superego: Lacan as Viewer of Casablanca" i *Lacan.com* (<http://www.lacan.com/essays/?p=182>) (tilgået 21. september 2015).

Žižek, Slavoj (2009): *First as Tragedy, Then as Farce*. London and New York: Verso.

Žižek, Slavoj (2010): "A Meditation on Michelangelo's Christ on the Cross" i Milbank, John et al (ed.): *Paul's New Moment*. Grand Rapids: Brazos Press. 169-181.



## RESUMÉ

Denne afhandling er, som undertitlen angiver, en kierkegaardsk diagnose af diagnosesamfundet. Dens emne er ikke diagnoser eller eksistens, men hvordan det enkelte menneske forholder sig til de to, og hvordan de to derved forvikles. Med hjælp fra den kritiske sociologi, socialpsykologien og den teologiske religionskritik undersøger den, hvad det betyder for os, at diagnosen i dag tilbyder sig som en mulighed for den enkelte, i den forstand at vi kan vælge at se os selv igennem diagnosemanualens 'øjne'.

Det metodiske greb er grundlæggende kierkegaardsk. For at bevare kompleksiteten i spørgsmålet, opstiller afhandlingen fire parallelle diagnoser (i fire kapitler) med udgangspunkt i fire kierkegaardske pseudonymer, som indtager hver deres selvstændige position:

1. *Den climaciske diagnose* retter sin anklage mod samfundet. I forening med den kritiske sociologi hævdes det her, at kravet om at være *enestående* i dag er blevet en eksistentiel grundpræmis, og at det således er de normative fordringer om autenticitet og autonomi, der fører til udmattelse og depression. Når *utilstrækkelighedsfølelsen* i dag er så dominerende, skyldes det den smertelige erfaring, at vi ikke kan leve op til det diffuse ideal om at være sig selv nok.

2. *Den anti-climaciske diagnose* forskyder vægten over på selvet. Udgangspunktet er nu, at der slet ikke gives nogen eksistentiel sundhed, men kun en fortvivlelse og en skam, som selvet aldrig kan komme bag om. Det er selvets egen *reaktion* på de ydre fordringer, som får selvet til at fortvivle og miste sig selv i nedadgående spiraler af skam og indesluttethed.

3. *Den haufniensiske diagnose* forskyder vægten videre til sindet. Her bruges de kierkegaardske pseudonymer som egentlige diagnostikere i forsøget på at nedbryde den simplificering, at angst enten er et eksistentielt vilkår eller en sygdom, vi skal helbredes fra. Samtidig foretages der – parallelt med Haufniensis' opgør med arvesyndslæren – et opgør med *diagnoselæren*: at det er sygdommen *i mig*, der handler *for mig*.

4. *Den fjerde diagnose* adskiller sig fra de forrige tre ved at være grundlæggende opbyggelig. Her tales der hverken om diagnosen eller den diagnosticerede – men til næsten. Den uopfyldelige fordring er nu rettet mod enhver af os og byder os, at vi skal hjælpe det andet menneske til stå ene – og at vi skal gøre det ved at se ham som *mere end det*, diagnosen kan se.

De fire diagnoser indtager hver deres selvstændige position, men skal holdes dialektisk sammen som én diagnose – i fire perspektiver. Denne kierkegaardske diagnose udgør ikke et *alternativ* til dianoserne men et kritisk og vedvarende *korrektiv*. Den udgør i sig selv en måde at tænke på, som kan benævnes 'anvendt Kierkegaard'.

# ABSTRACT

## INSUFFICIENTLY OUTSTANDING

### - A KIERKEGAARDIAN DIAGNOSIS OF THE DIAGNOSTIC SOCIETY

This dissertation is, as the subtitle states, a Kierkegaardian diagnosis of the diagnostic society. The choice of subject is not diagnoses or existence, but the way in which the single individual relates to both of them and how they thus entangle. With the aid of critical theory, social psychology, and theological critique of religion, the dissertation investigates how it affects us that in the present time the diagnosis offers itself to every one of us, in the sense that we can chose to see ourselves, and interpret our lives, through the ‘eyes’ of the diagnostic manual.

The methodological approach is fundamentally Kierkegaardian. In order to preserve the complexity of the subject, the dissertation presents four parallel diagnoses (in four chapters) with an outset in four Kierkegaardian pseudonyms, each of which adopt an independent position:

1. *The climacian diagnosis* brings a charge against society. With the aid of critical theory, it is claimed that the demand to be *outstanding* has become a founding existential premise of our time (out-standing, both in the sense of being exceptional and in the sense of being independent of others, that is, by standing out – by oneself). As such it is the normative demands of authenticity and autonomy which bring us to the verge of exhaustion and depression. The fact that the feeling of *insufficiency* is so dominant today is due to the painful experience that we are not able to live up to the somewhat diffuse ideal of being sufficiently *outstanding*.

2. *The anti-climacian diagnosis* shifts the perspective to the self. Here, the basic premise is that there is no such thing as existential health, only a kind of despair and shame, which the self cannot bypass. It is not so much the external demand as the *reaction* of the self which causes the self to despair and lose itself in downward moving spirals of shame and enclosed reserve.

3. *The haufniencian diagnosis* shifts the perspective to the mind. Here, the Kierkegaardian pseudonyms are used as actual diagnosticians in an attempt to break down the simplification, which holds that anxiety be *either* a condition *or* an illness from which we must be cured. At the same time, the haufniencian

diagnosis provides – parallel to Haufniensis’ revolt against the doctrine of original sin – a revolt against *the doctrine of diagnoses*: that it is the sickness *in* me, which acts *on behalf of* me.

4. *The fourth diagnosis* is distinguished from the former three by being fundamentally upbuilding. Here, it is neither the diagnosis nor the diagnosed that are addressed – but the neighbor. The unfulfillable demand is now directed to each one of us and it demands that we help the other human being to stand by himself – and that we should do so by seeing him as *more* than what the diagnosis is able to see.

The four diagnoses each adopt an independent position, but they are to be read dialectically as *one* diagnosis – in four perspectives. This Kierkegaardian diagnosis does not provide an *alternative* to the diagnoses, but a critical and persistent *corrective*. It provides a manner of thinking, which may be determined ‘applied Kierkegaard’.