



# GUDLØS EKSISTENSFILOSOFI

Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Albert Camus  
og Jean-Paul Sartre om væren uden Gud

Anders Dræby



**Gudløs eksistensfilosofi – Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Albert Camus og Jean-Paul Sartre om væren uden Gud**

Copyright © Anders Dræby

København og Aarhus 2016

ISBN-13: 978-87-7507-367-2

doi: 10.7146/aul.132.115

Afdeling for Generel pædagogik og Pædagogisk filosofi

Danmarks Institut for Pædagogik og Uddannelse

AARHUS UNIVERSITET



# Indhold

|   |    |
|---|----|
| Indledning – det gudløse menneske                                     | 3  |
| 1. Friedrich Nietzsches hammerslag mod afguderne                      | 7  |
| 2. Martin Heidegger om væren og tid uden Gud                          | 17 |
| 3. Albert Camus om Sisyfos-myten                                      | 24 |
| 4. Jean-Paul Sartre om væren og intet uden Gud                        | 32 |
| 5. Jean-Paul Sartres gudløse prædiken om eksistentialismens humanisme | 37 |

## Indledning – det gudløse menneske

Tim Whitmarsh demonstrerer i sin bog *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World* fra 2016, hvordan den moderne ateisme en lang forhistorie. Allerede i antikken blev epikuræerne ofte kaldt atheoi, som betyder dem, der er "uden gud". Muligheden for en gudløs tilværelse har med andre ord fulgt mennesket igennem hele den vestlige kulturhistorie, længe før Georg Wilhelm Friedrich Hegel i 1802 fremstiller muligheden for at mennesket kan tænke, at Gud er død.

### Guds død

På trods af gudløshedens lange historie er det først med moderniteten, at erfaringen af Guds død melder sig som et egentlig livsvilkår. Ganske vist tematiseres emnet allerede hos Hegel, men det er gennem den moderne eksistensfilosofi, at annonceringen af Guds død og gudløsheden får et reelt gennemslag.

Eksistensfilosofiens fødsel i 1800-talet markerer en bestemt begivenhed i den europæiske idéhistorie. Selve eksistensbegrebet er ikke nyt inden for filosofien, men på dette tidspunkt bliver mennesket løsrevet fra sin forankring i en omfattende verdensorden og samfundsorden, og her melder *eksistensen* sig for alvor som et problem for menneskets erfaring. Hvad vil det overhovedet sige at eksistere som menneske, og hvordan kan det enkelte menneske påtage sig sin eksistens som sig selv? Spørgsmålene om livets mening, døden, det gode liv osv. er lige så gamle som menneskets kultur, men først her i 1800-tallet melder spørgsmålet om eksistensen sig, forstået som en spørgen til den specifikt menneskelige eksistens. I en lang tradition tilbage fra Platon har spørgsmålet om

eksistensen været underlagt et spørgsmål om menneskets essens, men nu bliver denne prioritering vendt om. Hvordan skal vi forstå det faktum, *at* mennesket *er*, og hvordan udgør denne eksistens en *opgave* for den eksisterende selv?

Dette er så hverken først og fremmest et teologisk eller psykologisk men derimod et filosofisk spørgsmål, om end den filosofiske fremstilling af spørgsmålets også får store implikationer for dele af den moderne teologi og psykologi. Fremstillingen af spørgsmålet bliver udgangspunktet for etableringen af den eksistentielle tradition inden for filosofien, eller rettere for eksistensfilosofien som jeg her vil tale om. Eksistensfilosofien kommer til at udgøre en af de dominerende retninger i det 19. og 20. århundredes filosofi og særligt i mellem- og efterkrigstiden får retningen en popularitet, der rækker langt ud over filosofiens traditionelle rammer.

Eksistensfilosofien omfatter i virkeligheden ikke én filosofisk retning men derimod en række beslægtede tendenser inden for filosofiens udvikling, der er fælles om at have et primært fokus på spørgsmålet til den menneskelige eksistens. Disse udviklingstendenser kan karakteriseres og grupperes på forskellige måder, men her vil jeg gøre gældende, at det er muligt at drage et vist skel imellem 2 forskellige, overordnede spor:

For det første omfatter eksistensfilosofien et religiøst eller spirituelt spor. Her peger spørgsmålet til den menneskelige eksistens på en eller anden måde peger frem mod, at mennesket overtager sin eksistens ved at møde Gud eller virkeliggøre sin egen tilværelse på et spirituelt, åndeligt eller guddommeligt værensniveau. Dette spor omfatter først og fremmest den kristne eksistensfilosofi hos Søren Kierkegaard, Karl Jaspers og Paul Tillich. Samtidig omfatter sporet i et vist omfang den jødiske eksistenstænkning hos blandt andre Martin Buber og Emmanuel Levinas.

For det andet omfatter eksistensfilosofien et ateistisk eller gudløst spor, som er anliggende for denne tekstsamling. Dette spor bliver etableret af den tyske filosof Friedrich Nietzsche, der i *Den muntre videnskab* fra 1882 blandt andet lægger udsagnet om Guds død i munden på 'det skøre menneske':

Har I ikke hørt om det skøre menneske, der ved højlys dag tændte en lygte, løb hen over torvet og uophørligt skreg: "Jeg søger Gud! Jeg søger Gud!" – Da der just stod mange af dem samlet, der ikke troede på Gud, vakte han stor latter. Er han da blevet væk? Spurgte den ene. Er han faret vild som et barn? Spurgte den anden. Eller holder han sig skjult? Er han bange for os? Er han stået til søs? Udvandret? – således skreg de op og lo sammen. Det skøre menneske sprang ind mellem dem og gennemborede dem med sit blik. "Hvor er Gud henne?" råbte han. "Jeg skal sige jer det! Vi har slået ham ihjel – I og jeg! Vi er alle hans mordere [...] Gud er død! Gud forbliver død! Og vi har slået ham ihjel! (Nietzsche, 2008/1882, s 125).

Det skøre menneske udgør her en slags karikatur på den græske filosof Diogenes fra Sinope, der var fræk som en slagterhund og brød de sociale konventioner ved at have modet til at sige sandheden. Det er ganske væsentligt, at Nietzsche her sætter en umiddelbar lighed imellem religionerne og forestillingen om Gud. Udsagnet kunne med andre ord lige så godt hedde "Religionen er død". Når udsagnet alligevel ikke lyder sådan, hænger det blandt andet sammen med, at Nietzsche ikke skelner skarpt imellem det religiøse og det spirituelle eller åndelige.

## Gudløshed

I den senere del af denne eksistensfilosofi, i tiden omkring og efter anden verdenskrig, er det ikke længere påtrængende for filosofien at annoncere Guds død. I den franske eksistensfilosofi hos Albert Camus og i Jean-Paul Sartres eksistentialisme finder vi med andre ord blot en betoning af, hvordan gudløsheden er blevet et mere eller mindre uomgængeligt vilkår ved eksistensen.

I Martin Heideggers og Maurice Merleau-Pontys eksistensfænomenologi er gudløsheden ikke længere et væsentligt tema men snarere den forudsætning, som filosofien udspringer fra.

## Tekstsamlingen

Denne tekstsamling indeholder en introduktion til en række centrale værker inden for det ateistiske eller gudløse spor i eksistensfilosofien. Teksterne er skrevet uafhængigt af hinanden og kan læses ligesådan<sup>1</sup>.

## Referencer

Nietzsche, Friedrich (2008/1882). *Den muntre videnskab*. København: Det lille Forlag

Whitmarsh, Tim (2016). *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. Faber & Faber

---

<sup>1</sup> Teksterne er omredigeringer af anmeldelser, der tidligere har været bragt i Filosofiske Anmeldelser og Semikolon

## 1. Friedrich Nietzsches hammerslag mod afguderne

Friedrich Nietzsches værk *Götzen-Dämmerung* fra 1888 har fået den danske titel *Afgudernes tusmørke. Eller hvordan man filosoferer med hammeren*. Værket kan læses som en filosofisk dobbeltdækker med to étager, der binder en filosofisk kur sammen. Dels en diagnostisk filosofi, der identificerer og kritiserer livsfornægtende tænkning. Dels en filosofisk psykologi eller terapi, der angiver de praktiske standarder for livets fulde udfoldelse for mennesket som livsdueligt. Undergang i tusmørke og forløsning i morgenrøde.

### Mumiens vækkelse: Filosofiens tilbagevenden til livet

En række 'progressive' filosofihistorikere som for eksempel Pierre Hadot har de seneste årtier forsøgt at omvurdere den konventionelle udlægning af den antikke filosofi. Det vil sige af den gængse forståelse af den antikke filosofi som et intellektuelt studium i moderne forstand, hvis primære medium er teksten. Ifølge den progressive omvurdering forstår oldtidens græske og romerske filosoffer nemlig ikke først og fremmest filosofien som et intellektuelt tekststudium. Derimod forstås filosofien som livskunst, som skal bidrage til at kultivere menneskelivet. Som den amerikanske filosof Martha Nussbaum gør opmærksom på i *Therapy of Desire*, indebærer dette især i hellenismen en tendens til at forstå filosofien som en særlig form for terapi, hvis formål er at hele menneskets sjæl.

Dermed adskiller den 'oprindelige filosofi' sig radikalt fra vor tids akademiske fagfilosofi. Flere af de progressive filosofihistorikere har i den forbindelse en tendens til at skildre den moderne akademiske fagfilosofi som det historiske produkt af en langvarig afsondring af filosofien fra livet. Den udskillelse bliver sådan set allerede sat i gang med kristendommen, og den fuldbyrdes i kølvandet



på Immanuel Kant og G. W. F. Hegel. Sat på spidsen er resultatet af denne proces en akademisk fagfilosofi, der er adskilt fra livet som andet end et rent intellektuelt objekt. Hvis jeg vælger at oversætte den progressive synsvinkel til et terapeutisk fagsprog, kan den moderne fagfilosofi derfor beskrives som uforbundet (disconnected) og fagfilosoffen som en uengageret iagttager (detached observer), der intellektualiserer virkeligheden.

Hvorfor nu denne lange indledning? Fordi den klassisk-filologisk uddannede Nietzsches lille værk *Afgudernes tasmørke* fra 1888 indskriver sig meget eksplicit i den omtalte historiske udvikling. Langt tidligere end vor tids progressive filosofhistorikere forsøger Nietzsches værk nemlig på sin vis at bryde historiens udvikling, så filosofien kan vende tilbage til livet. Ifølge Nietzsche er det strengt nødvendigt, fordi den moderne fagfilosof lige nøjagtigt er blevet en livløs "mumie" (Nietzsche, 2013, s. 41). For Nietzsche er filosofien således blevet balsameret gennem en reducerende tro på fornuftens kraft, der hænger sammen med en ensidig bestræbelse på at systematisere tilværelsen og virkeligheden. Nietzsche vil netop lade *Afgudernes tasmørke* repræsentere sit eget modsvar til fagfilosofien, og derfor er værket heller ikke systematisk, ligesom at det hverken i form eller indhold er udtryk for et forsøg på at søge fornuftens løsning.

Nietzsches plan indtil 1888 er egentlig at skrive sit endelige værk, der først skal have titlen *Viljen til magt*. Senere ændres titlen til *Omvurdering af alle værdier*. Kronværket skal imidlertid ikke bare afrunde Nietzsches forfatterskab. Nietzsches mål er at værket skal afslutte filosofiens hidtidige forfaldskurs og indvarsle en helt ny tid oven på ruinerne af kristendommen og den vestlige rationalitet. Kronværket skal altså løse denne store opgave, og det skal det ved at genoplive filosofien. Eller rettere sagt skal det afsluttende værk fremstille en helt ny filosofi, som tager udgangspunkt i livet og sætter standarderne for en ny slags mennesker. Nietzsche indser dog i 1888, at han ikke magter at indløse opgaven. Han samler derfor

nogle af brudstykkerne fra det forliste storværk, som i stedet bliver til værkerne *Afgudernes tasmørke* og *Antikrist*. De to værker kan dermed læses som Nietzsches sammenhængende ansatser til en ny filosofi.

## Afgudernes tasmørke: En diagnostisk filosofi

Værkets endelige tyske hovedtitel *Götzen-Dämmerung* danner en ironisk parodi over Richard Wagners opera *Götterdämmerung* (på dansk Gudernes tasmørke eller Ragnarok) fra 1876. *Götterdämmerung* udgør fjerde afsnit af tetralogien *Der Ring des Nibelungen* (*Nibelungens ring*) og omhandler den hedenske gudeverdens undergang. Som afslutning på operaen lader Wagner det kristne kærlighedsbudskab være det eneste frugtbare fundament for en fortsat menneskelig eksistens. Helt omvendt vil Nietzsches derimod skildre kristendommens, rationalitetens og modernitetens undergang som afguder, altså som falske idealer. Ifølge Nietzsche er det livet selv, der skal fungere som målestok og på denne baggrund kan han diagnosticere kristendommen som syg, mens rationaliteten og moderniteten er degenereret. Derfor bliver livets budskab også det eneste mulige fundament for en fremtidig eksistens, der er sund og duelig.

Nietzsche skriver *Afgudernes tasmørke* på et historisk tidspunkt, hvor den moderne lægevidenskab er ved at konsolidere sig. Samtidig er medicinske kategorier og tankeformer blevet udbredt til den almindelige kulturelle og sociale bevidsthed. Hvis vi følger i fodsporet på Michel Foucaults værk *Viljen til viden* fra 1976, ja så må udbredelsen af den medicinske tænkning i 1800-tallet ses i lyset af, at der på dette tidspunkt opstår en generel social og kulturel opmærksomhed på menneskelivet som et nyt grundlag for politik, moral, videnskab og filosofi. Ud fra en rent hermeneutisk betragtning er der derfor heller umiddelbart noget ejendommeligt i, at Nietzsche som historisk forfatter formulerer sit forehavende i

*Afgudernes tasmørke* som en ambition om at omvurdere alle værdier ud fra lige netop livets målestok. Samtidig med at Nietzsche lader denne omvurdering tage form som en diagnosticering af sociale og eksistentielle patologier, altså af menneskelivets sygdomme og degeneration. Det er imidlertid forfejlet at reducere Nietzsches forehavende i 1888 til et simpelt udtryk for tidstypiske strømninger. Værket må snarere begribes som Nietzsches gentagelse – i Kirkegaards forstand – af en oprindelig livsfilosofi i hans samtid. *Afgudernes tasmørke* indeholder således skitserne af en terapeutisk livskunst, der er blevet udstyret med en moderne kritisk historisk sans. Nemlig et særligt diagnostisk blik, der kan tjene livet ved at identificere de sygdomme og genvordigheder, som den moderne kultur og eksistens lider af.

### Hvordan man filosoferer med hammeren: Et rablende stridsskrift

Foucault skildrer i sin doktorafhandling *Galskabens historie* fra 1961 Nietzsches forfatterskab fra tiden omkring 1888 som en slags skriftserie på grænsen til galskaben. I en dobbelt forstand. Nietzsches galskab bryder endeligt ud i 1889. Samtidig forsøger Nietzsches senværker at overskride den vestlige rationalitets grænser og give adgang til det irrationelle. *Afgudernes tasmørke* fra 1888 er da også skrevet som aforismer og korte tekststykker, der flere steder fremstår som nærmest bevidst rablende. Næsten kværunderende. Gloserne kværner derudaf med skarpe udbrud og kraftige slag til højre og venstre. Nietzsches kamp for livet indebærer nemlig, at modernitetens og kristendommens livsfornægtende systemer og ikoner skal knuses. Deraf værkets undertitel "Eller hvordan man filosoferer med hammeren".

Nietzsches særlige stil i *Afgudernes tasmørke* handler om filosofisk krigsførelse. Nietzsches valg af denne stil må ses i lyset af, at hans filosofiske forbillede Heraklit

anførte, at krigen er altings fader. Det afgørende for Nietzsche er derfor også, at han bliver nødt til at angribe sine fjender for at kunne skabe plads for livets budskab. Samtidig citerer Nietzsche den romerske digter Aulus Furius Antias for, at "ånden vokser, sårene giver styrke" (Nietzsche, 2013, s. 27). Med andre ord, krig i en eksistentiel forstand modner ånden, og livets fulde udfoldelse består i at komme ind i kampen. Konfrontationen med livets vanskeligheder har derfor også en helbredende kraft for mennesket, altså en evne til at hele livet som helhed. Samtidig må Nietzsches forherligelse af krigen opfattes som en åbenhed for livets mangfoldighed og modsætninger, og netop derfor er det så væsentligt for ham at insistere på værdien af fjendskabet. For os mennesker er det nemlig undvigelsen og fornægtelsen af livets problematiske aspekter og modsætninger, som medfører, at vi udvikler åndelig sygdom og degeneration. Et perspektiv, der genfindes i vor tids eksistentielle terapi.

## Opgør med moderniteten

Den amerikanske eksistenspsykolog Rollo May (1966) beskriver Nietzsche som en modernitetskritisk profet på linje med Søren Kierkegaard. Begge filosoffer har nemlig sans for den eksistentielle grundkonflikt mellem individet og kulturen i en historisk tid, som er præget af en stigende opbrydning og rationalisering af tilværelsen. Samtidig mener May, at begge filosoffer forkynder nødvendigheden af et opgør med moderniteten. Om end de to filosoffer angiver vidt forskellige løsninger på problemet. I *Afgudernes tasmørke* svinger Nietzsche derfor også hammeren ekstra kraftigt over en række af den moderne europæiske kulturs koryfæer. Nietzsche mener, at deres værker er degenererede og dekadente, fordi de gør menneskets alt for menneskelige fornuft og karakterdefekter centrale for tilværelsen. I den forbindelse omtaler Nietzsche blandt andet Jean-Jacques

Rousseau, Friedrich Schiller, Immanuel Kant, Victor Hugo, John Stuart Mill og Emile Zola som særligt umulige.

Nietzsche udpeger også den moderne humanisme som en forfaldsform. Særligt humanismens lighedstanke er en afgud, der er problematisk for menneskelivet. Ifølge Nietzsche er anarkismen og socialismen blot beslægtede symptomer på nøjagtigt den selvsamme sygdom, som kristendommen er udtryk for. Nemlig at slavementalitet og menneskelig svaghed ophøjes til idealer, og at mennesket indordner sig under en lighedsmoral. Georg Brandes opfattede Nietzsches udfald som udtryk for en aristokratisk radikalisme, der kan beskrives som et forsvar for den forskellighed og mangfoldighed, som vil følge af det enkelte individs suveræne selvhævdelse. Med åndelige forbilleder vel at mærke.

## Opgør med grækerne

Nietzsche finder en del af kimen til den europæiske kulturs degeneration og dekadence i den græske filosofi. *Afgudernes tasmørke* kan på sin vis betragtes som en gentagelse af den tragiske filosofi i Nietzsches ungdomsskrift *Tragediens fødsel* fra 1872. Af samme grund vies et af de første kapitler i bogen til problemet Sokrates. Det er nemlig lige netop Sokrates, der som den første ophøjer fornuften til en bærende kraft, og dermed advokerer Sokrates også for en undertrykkelse af menneskets andre instinkter. Det gælder især det dionysiske, dvs. den grundlæggende berusende, ekstatiske og grænsesprængende livskraft i mennesket. Ifølge Nietzsche opfandt Sokrates dermed ikke, som han selv troede, en kur, altså en filosofisk terapi. Sokrates var tværtimod historisk ophav til en degeneration, hvorigennem mennesket forvrænger sin livskraft.

I slutningen af *Afgudernes tasmørke* erfarer vi som læsere, at det ikke alene er Sokrates men derimod hele den græske filosofi hos især Platon og Aristoteles, der er degenereret. Her finder vi nemlig en flugt fra realiteten og ind i idealiteterne og fornuften, som dermed undviger et egentligt engagement i livet.

### Forlæsning i morgenrøde: Filosofisk psykologi og terapi

I modsætning til vor tids samtidsdiagnostiske filosofi og sociologi er Nietzsche ikke bare kritiker men også opbyggelig. Når de tåbelige afguder skal knuses med hammeren, er det nemlig for at kunne give plads til noget nyt. Det lille værk fra 1888 var oprindeligt tiltænkt titlen *En psykologs lediggang*, og denne titel dækker mere retvisende værkets egentlige forehavende. Samtidig hjælper denne titel os til at påpege, hvordan Nietzsches værk nok er langt mere beslægtet med vor tids eksistentielle psykologi og terapi end med den akademiske fagfilosofi.

Nietzsche udgiver sit værk kun tolv år efter, at Wilhelm Wundt ifølge den gængse videnskabshistorie lancerer den moderne psykologi som en moderne empirisk videnskab og dermed for alvor igangsætter psykologiens historiske skilsmisse fra filosofien. Filosofien ophører imidlertid allerede med at være egentlig terapeutiske livskunst, idet filosofien bliver underlagt teologien i middelalderen. Og senere videnskaben i den moderne tidsalder. Derfor er det heller ikke mærkværdigt, at Nietzsche sammenfatter sit forehavende i *Afgudernes tasmørke* under begrebet psykologi med små afstikkere til at tale om kur og læger.

## Livspsykologi og livsudfoldelse

Grundkernen i Nietzsches psykologi er, at mennesket er styret af dybe livsinstinkter, som i høj grad er ubevidste. Nietzsches opbyggelige projekt i *Afgudernes tasmørke* fokuserer altså på en upersonlig livskraft som grundlaget for menneskets psyke. Nietzsche giver navnet 'viljen til magt' til selve livskraften, og i en psykologisk forstand udvikler menneskets psykiske eller åndelige sygdomme sig gennem undertrykkelse eller forvrængning af livets udfoldelse. Næsten som Kierkegaard har påpeget næsten halvtreds år før, og som Sigmund Freud igen kommer til at påpege små ti år senere.

Som Nietzsche gør opmærksom på, er det kun de engelske utilitarister i hans samtid, som tror, at menneskets søger lykken. Dermed påpeger Nietzsche, at en fuld og egentlig livsudfoldelse, indebærer en åbenhed for livet som mangfoldigt og fyldt af modsætninger og altså ikke kun som noget, der handler om lykke og velvære. Hvis vi ønsker en sund bekræftelse af livet og dets realiteter, så handler det ikke mindst om, at vi også evner en fuld accept af de tragiske og smertefulde sider ved tilværelsen. Nietzsche omtaler selv denne tilgang som den tragiske digters psykologi (Nietzsche, 2013, s. 120). Hans fokus på den fulde livsudfoldelse indebærer dermed en relevant kommentar til vor tids positive psykologi og lykkebølge, der betoner velvære som ideal og advokerer for en lidt ensidig fokusering på livets positive dimensioner.

## Livsterapi og livsduelighed

*Afgudernes tasmørke* kan siges at udgøre en genoplivning af filosofien som terapeutisk livskunst. Nietzsche fremhæver da også netop hellenismen som sit forbillede. Hans værk anviser en ny standart for det duelige liv og dermed for en

udgang af kulturens åndelige sygdom og degeneration. Nøjagtigt sådan som det gør sig gældende hos Kierkegaard, må det enkelte menneske selv træde denne helbredende vej, men Nietzsche kan med sit værk fungere som forbillede. Det enkelte menneske kan desuden kun træde ud af sygdommen derved, at det træder ud af flokken og påtager sig selv. Samtidig med at dette menneske bekræfter livet på baggrund af de livserfaringer, som det har gjort sig. Ligesom hos Kierkegaard ser vi nemlig en betoning af den erfaringsbaserede livsklogskab, der indebærer en afvisning af menneskets intellektualisering og akademisering af tilværelsen, idet "kun de tanker, man har gået sig til, har værdi" (Nietzsche, 2013, s. 33).

Afgudernes tusmørke afsluttes med en skitsering af Nietzsches lære om den evige genkomst. Denne lære kan beskrives som et eksistentielt sundhedsprincip. Idet det duelige liv netop handler om evnen til at kunne bekræfte livet fuldt ud og leve hvert øjeblik efter idealet om, at man vil have sin tilværelse gentaget i det uendelige. Som sangeren Jim Morrison spurgte på pladen *An American Prayer*: "Havde du et godt liv, da du døde? Godt nok til at basere en film på?". Hvis dit liv nu var en film, som du skulle gense i det uendelige, hvordan ville du så leve det?

## Referencer

Doors, the (1978). *An American Prayer*. Elektra/Asylum Records

Foucault, Michel (1994). *Viljen til viden*. København: Det lille Forlag

Foucault, Michel (2003). *Galshabens historie*. København: Det lille Forlag

Hadot, Pierre (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell



May, Rollo (1966). *Eksistentiel psykologi*. København: Gyldendal

Nietzsche, Friedrich (2000). *Tragediens fødsel*. København: Gyldendal

Nietzsche, Friedrich (2005). *Antikrist*. København: Det lille Forlag

Nietzsche, Friedrich (2013). *Afgudernes tasmørke. Eller hvordan man filosoferer med hammeren*. København: Det lille Forlag

Nussbaum, Martha (1994). *Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press

Sørensen, A. D. (2014). Det duelige liv. Nietzsches filosofiske psykologi og diagnostik. *Filosofiske Anmeldelser*, 2(3), 47-53.

## 2. Martin Heidegger om væren og tid uden Gud

Martin Heideggers hovedværk *Sein und Zeit*, der oprindeligt udkom i 1927. Værket er stadig lige uomgængeligt for en forståelse af det 20. århundredes kontinentalfilosofi.

### Being and Time – The Musical

I sommeren 2007 opholder jeg mig ved School of Psychotherapy and Counselling ved Regent's University London. Universitetet er smukt placeret midt i den kongelige Regent's Park i den nordlige del af det centrale London, og skolen hører til blandt de mest fremtrædende uddannelsessteder, der anvender den eksistentielle fænomenologi inden for psykoterapi. Heideggers hovedværk fra 1927 har da også nærmest fået status af en bibel på School of Psychotherapy and Counselling. Den sommer får jeg et særligt indtryk af værkets popularitet via de mange blå plakater på universitets opslagstavler, der annoncerer den kommende opførelse af *Being and Time – The Musical*.

Selv har jeg allerede i 1996 stavret mig igennem den tyske originaludgave af *Sein und Zeit* som led i en hovedværkslæsning, der foregår i et kælderlokale til Aarhus Universitets bygning 327 på Nordre Ringgade 1. Hovedværkslæsningen indgår i undervisningsudbuddet ved Institut for Idéhistorie, mens fagfilosofferne stadig er præget af en vis uenighed om værkets berettigelse. Kernen i denne uenighed viser sig blandt andet gennem måden, hvorpå Aarhus Universitets dengang tidligere professor i filosofi, Justus Hartnack, diskuterer *Væren og tid* i sin egen bog *Filosofiens filosofi* fra 1995. Hartnack spørger i denne bog, om Heideggers værk egentlig er filosofi? Hartnack svarer nej ud fra den analytiske filosofis præmisser,

som indebærer, at akademisk fagfilosofi må forstås som logisk begrebsanalyse af de væsentligste sproglige udtryk i filosofiske problemstillinger. Hartnack ville sikkert ikke have været overrasket over, at en psykoterapeutisk universitetsskole havde opført en musical over Heideggers værk. Til gengæld har Hartnack slet ikke forstået Heideggers projekt, der netop sætter sig for at gå bag om den moderne filosofi og dens tekniske udartning.

## Værensspørgsmålet

Heidegger bruger nemlig på sin vis *Væren og tid* til et opgør med samtidens fagfilosofi. I modsætning til Ludwig Wittgensteins tilsvarende opgør, er Heideggers ambition at redde filosofien fra en omfattende historisk glemsel. Denne ambition bliver endnu mere tydelig, efter at Heidegger har foretaget sin såkaldte vending på baggrund af værket *Kant und das Problem der Metaphysik* fra 1929.

Ansatsen til Heideggers senere værenshistoriske tænkning findes allerede i *Væren og tid* fra 1927. Heidegger indleder nemlig værket med at fremstille "nødvendigheden af en eksplicit gentagelse af spørgsmålet angående væren" (Heidegger, 2014, s. 21). Heidegger mener netop at kunne gøre gældende, at filosofiens historie er en historie om, hvordan dette spørgsmål er nedsunket i glemsel. Således lægger han allerede i 1927 an til at dekonstruere filosofiens historie. Heidegger må samtidig frigøre sig fra filosofiens hidtidige metode- og begrebsapparat for at kunne fremsætte værensspørgsmålet på måde, der er fri fra alle associationer til tidligere misforståelser og teoretiske fejlgreb. Det gælder for så vidt ikke kun filosofiens men også teologiens fejlgreb, og man kan betragte Heideggers anliggende som en bestræbelse på at besvare spørgsmålet om værens mening uden Gud.

I sin bog *Existential Psychotherapy* fra 1980 beskriver den amerikanske psykiater Irvin D. Yalom, hvordan Heideggers *Væren og tid* fremstår som den ubestridte vinder inden for disciplinen sproglig forplumring. Dette udsagn kan man vælge at forstå som et udtryk for den moderne psykologis generelle besvær med filosofien. For den utrænede læser kan Heideggers bestræbelser på at frigøre sig fra filosofiens gængse vokabular imidlertid komme til at fremstå en anelse anstrengende. Han danner nemlig et helt nyt vokabular ved hjælp af et rend af bindestreger og låneord fra hverdagssprogets genbrugsudsalg. Læseren må derfor også tilegne sig en særpræget begrebsverden for at kunne komme ind i Heideggers projekt, og dermed kan den uvante læser let blive lukket inde i et begrebsligt parallelunivers. Eftersom læseren må ned på knæ og tage hele Heideggers sprog og tænkning til sig for at kunne opnå en gedigen forståelse af værket, kan *Væren og tid* heller ikke anbefales til nye studerende og slet ikke til gymnasielever.

### Mest af alt holder jeg af hverdagen...

Min lille indgangsfortælling fra Regent's University London viser, at Heideggers komplekse værk faktisk har et stort anvendelsespotentiale. *Væren og tid* kan da også udlægges som en genfortolkning af Aristoteles' praksisanalyse i *Den nikomakæiske etik*.

Heidegger forestiller sig nok ikke i 1927, at hans fremstilling af spørgsmålet til værens mening kommer til at danne baggrund for en ny skoledannelse inden for psykoterapien og psykiatrien. Når spørgsmålet er trådt i glemsel, skyldes det, ifølge Heidegger, at filosofien har overset den såkaldte ontologiske differens mellem væren og værende. Filosofiens historie er med andre ord historien om, hvordan væren er blevet identificeret med noget værende: Substansen, subjektet

eller viljen til magt etc. For Heidegger er det imidlertid en afgørende pointe, at vi må skelne imellem det værende, dvs. hvad fænomener er på det ontiske niveau, og væren, dvs. hvordan fænomenerne er i deres struktur på det ontologiske niveau. Det fundamentalontologiske spørgsmål til værens mening må derfor fremstilles gennem en fænomenologisk analyse af væren som for det meste ikke viser sig men hører til det, som viser sig.

Ifølge Heidegger kan vi passende begynde med at spørge efter det værendes væren, som mennesket selv er. Mennesket er netop kendetegnet ved, at det i sin væren forholder sig til sin egen væren, og derfor udfolder *Væren og tid* sig som en indledende analyse af den menneskelige eksistens. Det værende, som mennesket er, kalder Heidegger for Tilstedeværen, hvilket henviser til, at menneskets eksistens er en Væren-i-verden. I modsætning til den klassiske erkendelsesteori er mennesket altså ikke et subjekt, der som bevidsthed kan repræsentere en adskilt verden af objekter. I vores tilstedeværen er vi derimod altid allerede i gang med at drage omhu for vores egen væren ved at sørge for os selv og andre mennesker i verden. Det korte af det lange er, at Heidegger vil analysere eksistensen, sådan som mennesket udfolder sig i hverdagens praktiske håndtering af tilværelsen.

## Konformitetens menneske

For Heidegger er mennesket til i en med-væren, hvilket betyder at samværet med andre mennesker er grundlæggende for vores praktiske hverdagserfaringer. Den eksistentielle inspiration viser sig ved, at mennesket netop dermed har en tendens til at fortabe sig i selv i massens anonymitet. Mennesket gør sig selv konformt og lever, med Heideggers ord, sin tilværelse sådan, som Man nu gør. Kierkegaard skrev om spidsborgertilstanden, Nietzsche om flokmentaliteten. Eftersom

eksistensen kan forstås som et felt af muligheder, gør mennesket sig derved uegentligt ved at overtage de livsudsigter og livsopfattelser, som den kulturelle gennemsnitlighed lægger frem. Som den Heidegger-inspirerede eksistensterapeut Alice-Holzhey Kunz (2015) også udtrykker det, tilpasser det moderne menneske sig normaliteten for at undvige de bekymrende spørgsmål om tilværelsens grundvilkår.

Heideggers inspiration fra Kierkegaard viser sig også derved, at angsten netop kan rive mennesket ud af tilværelsen i ugentlighed. Derved kalder samvittigheden på mennesket til at påtage sig selv og leve et liv i egentlighed. Hermed gør mennesket sig fremadrettet skyldig i at vælge sine egne muligheder. Den hellenistiske og romerske filosofi betonedede på tilsvarende vis, hvordan mennesket måtte rive sig fri fra at leve som drømmeagtigt drivtømmer ved at besinde sig på livets korthed. Memento mori! For Heidegger er det da også netop igennem en besindelse på det forhold, at vi skal dø, at vi kan gribe vores egentlige muligheder i beslutsomhed i stedet for at fortabe os selv. Eksistensen kan med andre ord beskrives som en væren-til-døden, og netop derfor er menneskets væren også helt igennem tidslig. Væren og tid.

## Tiden og historiciteten

Sidste del af *Væren og tid* omfatter en analyse af den eksistentielle tid. I hverdagen erfarer vi først og fremmest tiden gennem vores praktiske håndtering af tilværelsen fra solopgang til solnedgang. Fortid, nutid og fremtid erfares ud fra det, som vi er i gang med. Vi kan derfor også opleve tiden som kort eller lang, og således netop også som noget, vi kan fortabe. Vores umiddelbare oplevede tid adskiller sig fra den afledte tidsopfattelse, hvor vi måler tiden i enheder som tidsforløb. Først her kan vi begynde at adskille fortid, nutid og fremtid i

væsensforskellige etaper. Efter som vi har en tendens til at fortabe os i uegentlighed har vi også en tendens til at fremhæve nutiden og dermed lade som om, at tiden ikke går hen imod døden.

I det vi lever i tiden, lever vi også i historien og er henvist til den overleverede tradition. Ifølge Heidegger kan vi igen både forholde os til denne tidslighed på en uegentlig og en egentlig måde. Vi kan lade os drive med historien og blot passivt overtage de livsopfattelser og normer, som den kulturelle horisont giver os. Eller vi kan forholde os aktivt og beslutsomt til den overleverede tradition og acceptere eller forkaste den.

## Veje og vildveje

Heideggers værk fra 1927 kan læses på to måder. Vi kan vælge at betone den eksistentielle dimension i værket, som jeg har gjort, men så er der imidlertid ikke så meget andet at hente hos Heidegger, end vi finder i den øvrige eksistensfilosofi og i den romerske livsfilosofi. Vi kan også vælge at betone den fænomenologiske dimension, og så leverer Heidegger en række centrale begreber og indsigter, som har kunnet anvendes i forsknings- og praksissammenhænge. Dermed også sagt, at *Væren og tid* indeholder flere facetter og, ligesom Heideggers øvrige forfatterskab, ikke kan reduceres til ét simpelt projekt.

Heideggers vanskelige stil gør, at værket bedst egner sig til en tålmodig og trænet læser. Nybegynderen kan alt for nemt komme på vildveje.

## Litteratur

- Aristoteles (2000). *Etikken*. København: Det lille Forlag
- Hartnack, Justus (1995). *Filosofiens filosofi*. København: C. A. Reitzel
- Heidegger, Martin (1973 [1929]). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (2014 [1927]). *Væren og tid*. 2. udgave. Aarhus: Klim.
- Holzhey-Kunz, Alice (2015). Hvad definerer den Daseinsanalytiske proces? In: Anders Dræby Sørensen & Kurt Dauer Keller (red.). *Psykoterapi og eksistentiel fænomenologi*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag
- Sørensen, A. D. (2015). Martin Heideggers filosofiske musical om hverdagen. *Filosofiske Anmeldelser*, 3(2), 31-35.
- Yalom, Irvin D. (1998 [1980]). *Eksistentiel psykoterapi*. København: Hans Reitzels Forlag



### 3. Albert Camus om Sisyfos-myten

Den franske filosof og forfatter Albert Camus ville være blevet 100 år i 2013. Fødselsdagen blev blandt andet fejret på Aarhus Universitet med et symposium, hvis bidrag er blevet udgivet som bogen *Studier i Camus* på forlaget Philosophia. Det følgende omfatter Helga Vang Lauridsens oversættelse af Camus' filosofiske hovedværk *Le Mythe de Sisyphe* fra 1942.

#### Selv mord eller livsduelighed?

Camus bliver ikke mindst kendt i krigs- og efterkrigstiden som en del af eksistentialismen. Det sker på trods af, at Camus selv afsværger ethvert tilhørsforhold til bevægelsen. Camus ønsker imidlertid ikke alene at forsvare Jean-Paul Sartres eksistentialisme som en specifik filosofisk og litterær retning men derimod at overskride hele den hidtidige eksistentielle tradition. Når det alligevel giver god mening at forstå Camus som en slags eksistensfilosof, er det fordi, han gør det eksistentielle spørgsmål til filosofiens hovedanliggende. Camus står her især på skuldrene af Friedrich Nietzsche. Denne arv gælder ikke mindst Nietzsches inspiration fra den græske tragedie og hans insisteren på værdien af det tragiske livsaspekt. Vi finder især Nietzsches tragiske livsanskuelse i værkerne *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* fra 1872 og *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* fra 1888/89. Samtidig kan Camus' filosofiske projekt på mange måder forstås som en undersøgelse af de eksistentielle konsekvenser af Nietzsches fremhævelse af Guds død i *Die fröhliche Wissenschaft* fra 1882 og *Also sprach Zarathustra* fra 1885.

Sisyfos-myten omhandler netop selvmordet, der melder sig som et afgørende eksistentielt problem i kølvandet på religionens nederlag. Selvmordet udgør

allerede et væsentligt spørgsmål i den tidlige kristendom, og mens donatisterne forsvarer fænomenet, misbilliger hoveddelen af den nye kirkeinstitution selvmordet som synd og blasmefi. Senantikkenes kristne filosof Sankt Augustinus fremstiller den første større fordømmelse af selvmordet i værket *De civitate Dei*, der bliver skrevet i perioden 413-427. Den latinske vending *sui caedere* betyder netop "at slå sig selv ihjel", og en sådan handling kan Augustin ikke acceptere ud fra Dekalogens femte bud:

Du må ikke begå drab (Anden og Femte Mosebog).

Den franske sociolog Emil Durkheim (2012) påviser allerede i 1897, hvordan den moderne tidsalder er præget af en forøget forekomst af selvmord. I tiden omkring og efter anden verdenskrig melder spørgsmålet sig som et endnu mere påtrængende eksistentielt og samfundsmæssigt problem. Ifølge forfatteren Primo Levi kan Auschwitz da også betragtes som et bevis på, at Gud ikke eksisterer. Midt under anden verdenskrig finder modstandsmanden Camus tilsvarende anledning til at problematisere selvmordets betydning for det moderne sekulariserede menneske:

Der findes kun ét virkelig alvorligt filosofisk problem: Selvmordet. At afgøre om livet er værd at leve eller ej er filosofiens grundspørgsmål (Camus, 2013, s. 11)

For Camus er dette problem netop interessant, fordi det peger hen til det helt afgørende spørgsmål om livets mening. Dermed er Camus på linje med den østrigske læge og eksistensterapeut Viktor Frankl (2000), der på samme tid i historien drager en lignende konklusion fra erfaringen af det liv, som er udsat for menneskets ødelæggelser. Ligesom Frankl er Camus netop ikke interesseret i en ren akademisk diskussion men i at afklare grundlaget for det duelige liv ud fra menneskets livserfaringer. Denne filosofiske spørgeren til livets mening træder

ganske vist i glemsel i løbet af efterkrigstiden, men den vil utvivlsomt melde sig igen, når den vestlige verdens nuværende åndløshed og forfaldskurs når et egentligt nedslag.

## Filosofiske selvmordstendenser

Camus deler Nietzsches opfattelse af, at videnskaben og teknologien ikke formår at udfylde det eksistentielle vakuum, som religionens nederlag efterlader mennesket i. Baggrunden for det moderne menneskes selvmordsønsker er netop, at det ikke evner at finde mening og fortrolighed i modernitetens verden og derfor bliver fremmedgjort. Ifølge Camus opnår mennesket hermed en erfaring af 'det absurde', og denne absurditet er et grundvilkår, som det enkelte menneske må tage på sig. Mens Heidegger (1999) forkynder en lignende besindelse på teknologiens rækkevidde, når Camus altså frem til en helt anden løsning end den tyske mester. Ganske vist lægger Heidegger fra 1930'erne op til en forløsende vending mod kunsten, men i et interview med *Der Spiegel* fra 1976 ender han med at proklamere, at kun genkomsten af en ny Gud kan redde mennesket.

Camus' hovedanke imod den eksistentielle tradition er netop, at Søren Kierkegaard, Anton Tjekhov, Karl Jaspers, Martin Heidegger og andre ikke tager den fulde konsekvens af deres stormløb mod fornuftens begrænsninger. De eksistentielle filosoffer og forfattere udpeger således en flugt fra absurditeten ved at sætte deres lid til det irrationelle i form af Gud eller lignende. Ifølge Camus udgør satsningen på det irrationelle imidlertid et filosofisk selvmord. Fordi de eksistentielle tænkere hermed fornægter den fornuft, som overhovedet giver dem indsigten i det absurde. Her kunne jeg så indvende over for Camus, at den eksistentielle tradition fæstner sin lid til erfaringen snarere end til fornuften, og

desuden dækker den menneskelige fornufts andethed et langt større område end det irrationelle.

Ifølge Camus er det netop selve flugten fra det absurde, der forener det filosofiske og det fysiske selvmord. Camus' hovedanliggende viser sig hermed at være spørgsmålet om, hvorvidt selvmordet er et legitimt svar på en verden, der både viser sig at være tavs på spørgsmålet om Guds eksistens og en overordnet mening med livet. I modsætning til Frankl mener Camus nemlig ikke, at menneskets svar på oplevelsen af meningsløshed er at søge en livsmening. Selvmordet indbefatter en afvisning af menneskets frihed, og enhver flugt fra virkelighedens absurditet ind i religionen, illusionerne eller døden udgør ikke farbar udvej men derimod en blindgyde.

Ganske interessant ender Camus altså ud med at tilslutte sig den kristne kirkes fordømmelse af spørgsmålet. De romerske senstoikere Lucius Annaeus Seneca, Epiktet og Marcus Aurelius er eksempler på indtagelsen af en helt anden holdning til selvmordet, idet de fastholder, at valget om at dø ved egen hånd er etisk acceptabelt, og denne mulighed er væsentlig mere ærværdig end at henslæbe sit liv i lidelse. Midt imellem påpeger Arthur Schopenhauer, i *Die Welt als Wille und Vorstellung* fra 1818, at selvmordet ikke er en moralsk løsning på dette livs smerte, men at det til gengæld er acceptabelt at søge en udfrielse fra viljen til at leve.

## Oprør fra livet

Camus bliver gerne kaldt filosofiens svar på James Dean, der i 1955 har hovedrollen i Nicholas Rays film *Rebel without a Cause*. I sit senere filosofiske værk *Oprøreren* fra 1951 skildrer Camus noget tilsvarende den ensomme rebel, der, i en vis lighed med Nietzsches overmenneske, formår at gøre op med

absurditeten og skabe loven for sit eget liv. Camus betoner dog allerede i *Sisyfos-myten* nødvendigheden af at lave oprør imod det absurde.

Erfaringen af det absurde opstår, fordi menneskets længsel efter enhed og higen efter det absolutte fremkalder et krav om fortrolighed og klarhed. Dette krav kan imidlertid ikke indløses efter religionens fald, og derfor oplever mennesket en uigennemtrængelig mur imellem sig selv og sin omverden. Mens Pink Floyds *The Wall* fortalte historien om den mur, som vi gradvist bygger op omkring os selv, taler Camus snarere om en mere grundlæggende fornemmelse af, at vi ikke kan forstå verden, døden og andre mennesker fuldt ud. I det øjeblik vi opnår en erkendelse af, at verden netop ikke har nogen mening i sig selv for os, er den eneste løsning at konfrontere det absurde og gøre oprør imod tilværelsens paradoks. Livet har ikke nogen mening, men netop derfor vælger jeg i trods af leve livet fuldt ud i stedet for at flygte. Camus når på sin vis frem til den samme konklusion som stoikerne, epikuræerne, Nietzsche og Heidegger. Idet det lige præcist er vores besindelse på at døden er den eneste sande virkelighed, der kan kalde os til at udtømme alle livets muligheder. Det absurde menneske har derfor modet til at leve med klarsyn og uskyld. Fordi dette menneskes erkendelse af at der ikke findes nogle højere værdier og sandheder føret til indsigt i, at han eller hun kun kan finde livsmening på en meget umiddelbar måde.

## Det absurde oprørs etik og Sisyfos-myten

Hvordan udfolde det absurde menneske så et godt liv på trods? Her starter Camus med at skildre 3 eksemplariske mennesketyper. Forføreren lever efter en kvantitativ etik, idet vedkommende stræber efter at opnå så meget glæde som muligt. Som Kierkegaard også når frem til i *Forførerens dagbog* fra *Enten-Eller*, er forføreren imidlertid en tragisk figur, idet han eller hun ikke finder hvile men hele

tiden er på jagt efter den næste udfordring. Skuespilleren formår at leve i nuet, hvor der laves kunst på scenen, men efter tæppefald venter mørket og dermed også tomheden. Erobreren går ind i historien og prøver at ændre på tidens gang, men lige som de to andre figurer, lever erobreren i et konstant kapløb med tiden, som de alle er dømt til at tabe.

Den fulde livsudfoldelse finder vi derimod hos den skabende kunster, der lader lidenskaberne bryde frem og gør tankerne tavse. For Camus drejer det sig ikke blot om enhver skabende kunster, men derimod om de kunstnere som formår at fremstille absurditeten i deres kunstværker og dermed fremhæver tilværelsens modsigelser og verdens mangfoldighed. Camus var som bekendt selv skønlitterær forfatter, og hans eget litterære arbejde med absurditeten kan altså fungere som et eksempel på det absurde oprørs etik. Nøjagtigt som hos Heidegger og den tidlige Michel Foucault (2003) leverer kunsten således en forløsning fra modernitetens og teknologiens forkrampning af menneskelivet.

Endelig benytter Camus den oldgræske myte om Sisyfos til at uddybe det absurde oprørs etik. Nietzsche påpegede i sit tidlige og sene forfatterskab, hvordan mennesket måtte besinde sig på livets tragiske vilkår for at kunne sige fuldt ud ja til livet. På tilsvarende vis påpeger Camus, at livet netop udfoldes gennem kamp og anstrengelse. Der venter ingen gulerod for enden, og hvis vi ikke vil flygte fra livet må vi netop omfavne det vilkår, at tilværelsen først og fremmest er en evig kamp, hvor lykken er undtagelsen snarere end reglen. Først da opnår vi at leve livet til fulde og give den helt igennem gas. Som Marcus Aurelius (1996) påpeger i *Meditationerne* er vi ikke andet end stank, knogler og kød, og når vores liv er forbi, må vi give det tilbage til verden. Netop derfor har vi bare at leve livet i stedet for at bruge tiden på at frygte døden.

Camus' bog fra 1942 rummer stadig en række værdifulde indsigter, der er særdeles relevante for det senmoderne menneske. I en tid med positiv psykologi og lykkeforskning er det værd at besinde sig på, at efterstræbelsen af lykke, succes og velvære måske snarere er en flugt fra end en omfavelse af livet. *Sisyfos-myten* bærer ikke præg af den samme lethed og lettilgængelighed som Camus' skønlitterære forfatterskab, men bogen er immerweg eminent læsestof til enhver, som ønsker en refleksion over eksistensen i en overfladisk poptid.

## Litteratur

Augustin (2009). *The City of God*. Hendricks

Aurelius, Marcus (1996). *Meditationer*. København: Det lille Forlag

Camus, Albert (1998). *Oprøreren*. København: Gyldendal

Camus, Albert (2013). *Sisyfos myten*. København: Gyldendal

Durkheim, Emil (2002). *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge

Foucault, Michel (2003). *Galskabens historie i den klassiske periode*. København: Det lille Forlag

Frankl, Viktor E. (2000). *Psykologi og eksistens*. København: Gyldendal

Grimm, Jon Auring & Hansen, Mads (red.) (2014). *Studier i Camus - solen og skyggerne*. Aarhus: Philosophia Press

Heidegger, Martin (1976). Nur noch ein Gott kann uns retten. *Der Spiegel*

- Heidegger, Martin (1999). *Spørgsmålet om teknikken og andre skrifter*. København: Gyldendal
- Kierkegaard, Søren (1997-2012). *Søren Kierkegaard Skrifter (SKS)*. København: GAD
- Nietzsche, Friedrich (1999). *Således talte Zarathustra*. København: Det lille Forlag
- Nietzsche, Friedrich (2000). *Tragediens fødsel*. København: Gyldendal
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Den muntre videnskab*. København: Det lille Forlag
- Nietzsche, Friedrich (2014). *Afgudernes tasmørke*. København: Det lille Forlag
- Pink Floyd (1979). *The Wall*. Harvest, EMI
- Shopenhauer, Arthur (2005). *Verden som vilje og forestilling*. København: Gyldendal
- Sørensen, A. D. (2015). Oprør fra livets grænse. Med Albert Camus omkring selvmordets problem. *Filosofiske Anmeldelser*, 3(3), 76-80.



## 4. Jean-Paul Sartre om væren og intet uden Gud

Det følgende omfatter Jean-Paul Sartres hovedværk *L'être et le néant* fra 1943.

Sartres værk er et væsentligt filosofisk hovedværk i en dobbelt forstand. Dels udgør skriftet fra 1943 eksistentialismens filosofiske grundskrift. I efterkrigstiden bliver Sartre da også verdens mest kendte filosof, hvilket nu mere skyldes den langt mere letfordøjelige *Eksistentialisme er en humanisme*. Dels må *Væren og intet* fremhæves som et af den eksistentielle fænomenologiske tre hovedværker. I selskab med Martin Heideggers *Sein und Zeit* fra 1927 og Maurice Merleau-Pontys *Phénoménologie de la Perception* fra 1945.

Væren og intet er blevet italesat som gudløshedens bibel. Sartres hovedværk kan da også dels skildres som et eksistensfilosofisk svar på menneskets erkendelse af Guds død. Denne erkendelse melder sig ikke mindst for alvor omkring anden verdenskrig. Som fransk soldat ender Sartre selv i tysk fangelejr, og ligesom Albert Camus slutter han sig senere til den franske modstandsbevægelse, hvorigennem han netop møder Merleau-Ponty. Krigen og den tyske besættelse bliver lige præcist en del af Sartres personlige erfaringsgrundlag, og det er med til at forklare hans filosofiske insisteren på den menneskelige frihed. Vi vinder i reglen vores eksistentielle indsigter på den hårde måde: Hvis vi ikke gør modstand mod barrierer for den menneskelige frihed, så bliver vi slaver af dem! Nøjagtigt som det gør sig gældende hos blandt andre Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche og Martin Heidegger, så bryder Sartres svar på eksistensens udfordringer samtidig med den almindelige bedsteborgerlige selvbehagelighed og udstiller dens raffinerede maskespil.

Sartres ambition med værket er ikke blot eksistentiel. Hans hovedanliggende er nemlig at beskrive den menneskelige virkelighed gennem en generel spørgeren til

væren. I den forbindelse rummer *Væren og intet* en gentagelse af Heideggers idé om, at ontologi kun er mulig som fænomenologi. Samtidig foretager Sartre en bevidsthedsfilosofisk drejning af den fænomenologiske ontologi, idet hans sigte er forstå forholdet mellem væren og den selvbevidste eksistens. Mens Heidegger (2014) skød René Descartes ned ved at insistere på at mennesket først og fremmest er til i en praktisk sørgen for sig selv og andre i hverdagen som væren-i-verden, så giver Sartre hermed sin landsmand en gang kunstig hjertemassage. Det fører ham indledningsvis til en dualistisk skelnen mellem to værensregioner: For-sig-væren og I-sig-væren.

Værkets omdrejningspunkt er nemlig menneskets måde at være til på som bevidst væsen, og den menneskelige bevidsthed kan endvidere karakteriseres som for-sig-væren. Som for-sig-væren er den menneskelige bevidsthed et selvoverskridende forhold, der forholder sig til sig selv. Hermed distancerer Sartre sig fra Descartes' (2009) tematisering af cogito'et som adskilt fra sin oplevelse af verden. I stedet kan menneskets før-refleksive bevidsthed skildres som transcendent og spontan udlægning, hvilket betyder at bevidstheden allerede er ude ved tingene og opfatter tingene i sig selv. Samtidig får Sartre omformuleret Husserls idé om at bevidstheden er intentionel til en forestilling om, at bevidstheden er kendetegnet ved at intetgøre. Her kan det diskuteres om ikke Sartres filosofiske begreb om intetgørelse er en anelse misvisende, men det har en dobbelt funktion. Dels en eksistentiel funktion, idet forestillingen om at mennesket som bevidst væsen er intet og dermed ren frihed og kontingens kan levere en afsats for den – stadigvæk radikale – idé, at mennesket ikke har nogen essens men først skaber sig selv som et noget gennem sine valg og handlinger. Dels en fænomenologisk funktion, idet den samme forestilling giver en mulighed for at tematisere måden hvorpå for-sig-væren udlægger i-sig-væren som en betydningssammenhæng ved at skabe forskelle og negationer.

Som for-sig-væren i en tingsverden er vi mennesker umiddelbart ren frihed, men vores friheden begrænses samtidig af de andres frihed. Sartre bestemmer nemlig også mennesket som en væren-for-den-anden, hvilket betyder, at eksistensen af den anden oprindeligt indgår i bevidsthedens selvforhold. Det mest originale afsnit i *Væren og intet* omhandler følgelig en analyse af den andens blik på mig, hvorigennem jeg erfarer mig selv om begrænset og må erkende min egen fakticitet. Dermed bliver det sociale også en grundlæggende konflikt imellem individuelle friheder, hvor jeg enten kan indtage en sadistisk position og forsøge at kontrollere den anden, eller en masochistisk position, hvor jeg underkaster mig den anden. Analysen af blikket får ikke bare en afgørende indflydelse på psykiateren Ronald D. Laings (2001) senere teori om den skizoide tilstand men er også den primære grund til, at psykoanalytikeren James Masterson (1999) udlægger Sartres filosofi som et udtryk for den narcissistiske forstyrrelse.

Sartre forbindes ofte med fejlagtigt med filosofisk letbenethed. *Væren og intet* demonstrerer det modsatte og er stadig relevant. Ikke mindst i vores samtid, hvor menneskets eksistentielle frihed er næsten lige så undertrykt som i 1940'erne om end på en helt anden måde, samtidig med at den sociale konkurrencedynamik har radikaliseret betydningen af blikkets indvirkninger på vores tilværelse.

## Litteratur

Descartes, Rene (2009). *Afhandling om metoden. Filosofiens principper*. København: Det lille Forlag

Heidegger, Martin (2014). *Væren og tid*. Aarhus: Klim

Laing, Ronald D. (2001). *Det spaltede selv*. København: Hans Reitzels Forlag

Masterson, James (1999). *Det truede selv*. København: Hans Reitzels Forlag

Merleau-Ponty, Maurice (2013). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge

Sartre, Jean-Paul (2013). *Væren og intet. Et essay om fænomenologisk ontologi*. Aarhus: Forlaget Philosophia

Sørensen, A. D. (2016). Væren og intet - Jean-Paul Sartre om tilværelsen som tragedie og konflikt. *Semikolon*, Nr. 29, Årg. 16, s. 84-85

## 5. Jean-Paul Sartres gudløse prædiken om eksistentialismens humanisme

Det følgende omfatter Jean-Paul Sartres lille bog *L'Existentialisme est un humanisme* fra 1946. Bogen hedder i den danske oversættelse *Eksistentialisme er en humanisme* og er ikke blevet mindre relevant, end da eksistentialismen var mest populær i 1940'erne og 1950'erne.

### En populær populæruddgave

I min egen studietid i 1990'erne omtaler en midaldrende mandlig universitetslærer Jean-Paul Sartres lille bog *Eksistentialisme er en humanisme* som "filosofi for gymnasiepiger". Det er ikke positivt ment men derimod et signal fra hans side om filosofisk letbenethed. Den aura præger stadig Sartres bog inden for visse akademiske miljøer på universiteterne. Her har eksistentiel tænkning og især eksistentiel praksis i det hele taget trange vilkår og bliver ofte enten helt affærdiget eller druknet i et livløst vokabular.

Den lille bog fra 1946 er en stenograferet udgave af et særdeles velbesøgt foredrag afholdt den 29. oktober 1945. Med udgivelsen af foredraget får Sartre samtidig lavet en populær formidling af sine idéer. Ikke mindst idéerne fra hans digre filosofiske hovedværk *Væren og intet* fra 1943 og de fænomenologiske analyser *Imaginationen* fra 1939 og *Egoets transcendens* fra 1937. Den øvelse har blandt andre Immanuel Kant sådan set allerede foretaget langt tidligere ved at udgive henholdsvis *Prolegomena* i 1783 og *Grundlæggelse af sædernes metafysik* i 1785 som en slags populæruddgaver af hans to første kritikker.

Da *Eksistentialisme er en humanisme* udkommer i 1946 er Sartre allerede blevet et kendt navn gennem romaner som *Kvalme* fra 1938 og novellesamlingen *Muren* fra 1939. Det stenograferede foredrag kommer til at fungere som en introduktion til Sartres filosofi og giver hans idéer en hidtil uset – og til en vis grad utilsigtet – popularitet i efterkrigstiden. Sammen med Albert Camus kommer Sartre på mange måder til at udgøre hovedfiguren i eksistentialismen. Strømningen bliver i 1940'erne og 1950'erne toneangivende modefilosofi og er desuden stærkt repræsenteret i tidens kunst og litteratur. Eksistentialismen bliver ikke mindst populær hos den jazzinteresserede ungdom, som på mange måder baner vejen for ungdomsoprøret årtiet efter.

### Må filosofi være populært?

Når det akademiske broderskab nedvurderer Sartre og hans bog har det flere grunde. Først og fremmest begår Sartre dén dødssynd, at han altså ikke alene formaster sig til at lave en slags populærudgave af sit filosofiske projekt. Som noget helt uhørt bliver hans filosofi også uhyre kendt. Især blandt den voksende andel af ungdommen, som altså bliver studenter. Miseren er altså den, at Sartre dermed overskrider dyrkelsen af den akademiske fagfilosofi som et svært tilgængeligt og esoterisk foretagende for særligt indviede, der kræver mange års fordybelse.

At der i den forbindelse netop er tale om en – i nogles øjne – ganske alvorlig forseelse måtte den norske forfatter Jostein Gaarder erkende. Da han udgav den filosofihistoriske romansucces *Sofies verden* i 1991, blev Gaarder udsat for trusler og adskillige hadske tilkendegivelser. Lige siden G.W.F. Hegel (1979) har begrebet 'populærfilosofi' da også udgjort en næsten utvetydigt nedværdigende betegnelse. For Hegel bliver betegnelsen nemlig ikke mindst en måde at forsvare

hans egne idéer på over for en særlig gruppe franske oplysningsfilosoffer. Med Moses Mendelsohn i spidsen mener gruppen, at filosofien netop ikke bør lukke sig inde i elfenbenstårnet i abstrakte spekulationer. Den skal derimod fremme den almene oplysning ved at gøre den forståelig og anvendelig.

Sartres ærinde er dog langt fra at bedrive såkaldt populærfilosofi. Tværtimod bruger han en del af foredraget og den efterfølgende diskussion på at kritisere populariseringen af eksistentialismen. Næmlig i det omfang, at denne isme bliver til en modetænkning uden nogen reel substans. En popfilosofi. En del af Sartres mål er derfor at forsvare eksistentialismen som en streng tænkning, der udelukkende er "bestemt for teoretikere og filosoffer" (s. 43). Ganske som i Kants tilfælde er Sartres bog da heller ikke udtryk for hverken discounttænkning eller populisme.

Når Sartres idéer alligevel bliver populære, hænger det først og fremmest sammen med, at de falder på et tørt sted. Som den italienske forfatter og tidligere koncentrationslejrefange Primo Levi skriver, er Auschwitz et bevis på, at Gud ikke eksisterer (jf Giuliani, 2003). To verdenskrige har skabt en slags kollektiv eksistentiel krisetilstand, og temaet 'fremmedgørelse' bliver på forskellig vis fremherskende i de intellektuelle miljøer. Ikke alene gennem den fremstormende marxisme. Men også via den nye eksistentielle fænomenologi og eksistentialisme i Europa og USA. Som de gamle stoikere anførte, var filosofiens primære mål at vise mennesket vejen i en problematisk verden. Sartre forsøger netop at påtage sig denne opgave og artikulerer ikke bare tidens problem men også en slags løsning på det.

Det stenograferede foredrag er et udtryk for, at Sartre nødtvungent vælger gå ind i en populær diskussion for at forsvare sig imod sine kritikere. Foredraget kan nemlig betragtes som en forsvarstale, hvor Sartre først og fremmest adresserer

marxisterne og katolikkerne. Desuden må Sartre mere generelt forsvare sig imod den almindelige forvanskning af hans idéer, som følger af deres populære udbredelse. Sartre er fuldt vidende om, at han dermed må afsvække sine idé "for at gøre den forståelig" (s. 96). Med andre ord må Sartre overskride sig selv og sætte sine tanker på spil. Denne overskridelse udgør ikke alene kernen i hans filosofi. Den er også nødvendighed for en filosofi, der er baseret på et engagement og derfor har noget reelt på hjertet. Som lige præcist må "leves for at være alvorligt ment" (s. 96). Filosofien må altså på én gang være streng tænkning og samtidig anstrenge sig for at overskride sig selv. Nemlig for at kunne føre til handling i samfundet, og dermed "betale prisen for læren og ikke bare sætte den ind i bøger" (s. 97). Sartres popularitet er netop et udtryk for, at han formår at bedrive en streng filosofi, der kan forbinde sig med den levede verden og taler til almindelige menneskers erfaringer.

### Mennesket som gudløst projekt

Sartres filosofi melder sig først og fremmest som et svar på menneskets erkendelse af Guds død. Hans svar kan ses i direkte forlængelse af den ateistiske eksistenstænkning fra 1800-tallet og frem. Særligt hos Martin Heidegger. Sartre finder nemlig ikke, at de moderne videnskaber og teknologien rummer den endelige løsning på de eksistentielle udfordringer, som viser sig for det moderne menneske. Ikke mindst fordi videnskaberne og teknologien enten opfatter mennesket som et objekt eller en frembringelse. Der altså kan defineres ved en essens eller en natur ud fra en række grundegenskaber eller -funktioner. Hermed tager videnskaberne og teknologien nemlig ikke den fulde konsekvens af gudløsheden.



Omdrejningspunktet for Sartre er nu ikke blot mennesket som dette eller hint men derimod dets måde at være til på som bevidst væsen. Derfor er afsættet for mennesket netop selve det, at mennesket *er*. I Heideggers (2014) sprogbrug taler vi om menneskets væren som Tilstedeværen. Som Sartre velkendt udtrykker med ordene at "eksistensen går forud for essensen" (s. 44). Sætningen giver mening i det øjeblik, vi forstår mennesket eksistentielt-fænomenologisk ud fra dets subjektive oplevelse af verden. I udgangspunktet er mennesket derfor intet men bliver til noget igennem sin gøren. Jeg får altså først en reflekteret og bevidst oplevelse af mig selv som et bestemt væsen med en bestemt identitet og nogle bestemte egenskaber igennem de valg og fravalg, som jeg foretager. Handlingen er dermed det grundlæggende ved eksistensen. På den måde er mennesket også til i en basal overskridelse. I det mennesket projicerer sig ind i fremtiden og bliver det, som det i en fundamental forstand har planlagt at være. Ud fra et oprindeligt valg, som Sartre kalder et livsprojekt. Der er med andre ord ikke på forhånd givet noget formål med det enkelte menneskes liv, men det vælger selv meningen med det.

### Eksistentialistisk livsæstetik

For Sartre er mennesket i bund og grund ren eksistentiel frihed. Altså som subjektiv oplevelse af sig selv. Samtidig er mennesket fordømt til denne frihed. I det mennesket nemlig selv må påtage sig ansvaret for sin frihed. I snæver forlængelse af Søren Kierkegaard opfatter Sartre så friheden som forbundet med angst. Derfor har mennesket også en tendens til at flygte fra sin frihed og gøre sig selv ufrat. Som en ting. Sartre kalder det også for at leve i ond tro. Et juridisk udtryk for at et menneske handler med bedragerisk hensigt eller mod bedre vidende.

Nemlig derved at mennesket bedrager sig selv ved at identificere sig med en given rolle, en identitet, en skæbne eller lignende. Det lever efter essensen.

Sartres opgave er at fortælle os, hvordan vi kan undgå selvfortabelse og i stedet skabe en smuk eksistens. I erkendelsen af Guds død. Da mennesket ikke længere erfares som ens creatum, Guds skabning, må det netop skabe sig selv. For ikke at ende i ligegyldighed og meningsløshed. Dermed kan Sartres eksistentialisme også beskrives som en livsæstetik, der tager tråden op fra Friedrich Nietzsche (fx 2008). Ganske interessant bevæger Sartres tanker sig desuden meget tæt op ad den sene Michel Foucaults (1988) idéer om en frihedens etik, der må tage form som en eksistensæstetik. Igennem de første mange år af sit forfatterskab var Foucault ellers en ihærdig kritiker af Sartre og en af de medvirkende årsager til den akademiske nedvurdering af Sartres idéer.

### Ateistisk patorale

I *Væren og intet* beskriver Sartre, hvordan menneskets umiddelbart grænseløse frihed begrænses af andre menneskers friheder. I sidste ende bliver det sociale derfor også en grundlæggende kamp imellem individuelle friheder, der forsøger at dominere og underkaste sig hinanden. Fjendskabet udgør grundforholdet mellem mennesker. Helvede er de andre! Ganske som Sartre skildrer det i stykket *Lukkede døre* fra 1944.

Netop her viser det lille foredrag fra 1946 sig at være langt mere end en populæruddgave af Sartres tidligere idéer. Med foredraget ønsker Sartre nemlig at udpege muligheden for en overskridelse af den sociale kynisme. Lige præcist derfor spørger foredraget med sin titel til om eksistentialismen er en humanisme? For Sartre er det afgørende nemlig, at mine valg altid indebærer et ansvar for de

andre i situationen. Der er tale om en slags radikal situationsetik, hvor jeg altså kun overskrider det sociale inferno ved at overskride mig selv og lade mine valg omfatte alle andre. For Sartre vil det autentiske valg altid respektere den andens frihed, og mit oprigtige engagement vil altid være repræsentere et engagement for de andre.

Umiddelbart bevæger Sartre sig tæt på Immanuel Kants (1996) moralfilosofi og hans insisteren på, at mennesket må betragte den andens frihed som et mål i sig selv. Sartre afviser imidlertid enhver form for abstrakt begrundet moralfilosofi. I stedet for en deontologisk sindelagsetik er det afgørende netop mine konkrete handlinger, som jeg må udføre på baggrund af min intuition.

Sartres lille foredrag *Eksistentialisme er en humanisme* sætter først og fremmest fokus på, hvordan mennesket kan rejse sig fra erkendelsen af Guds død og skabe et godt liv med sig selv og andre mennesker. Bogen peger dermed også hen imod Sartres senere skrifter om muligheden for et socialt og politisk engagement. Ganske interessant artikulerer foredraget til dels et sekulariseret pastorale. Mennesket må nemlig indsætte sig selv på Guds og de gejstliges plads for at drage omsorg for alle og enhver. Omnes et singulatum, som Michel Foucault (2008) også beskriver grundprincippet i den pastorale sjæleledelse. Omsorgen for min egen frihed må involvere en omsorg for friheden hos alle og enhver.

## Litteratur

Foucault, Michel (1988). Selvomsorgens etik som frihedspraksis - en samtale om magt, frihed, etik og subjektivitet. *UNDR Nyt nordisk forum*, 55, s. 25-36

- Foucault, Michel (2008). *Sikkerhed, territorium, befolkning*. København: Hans Reitzels Forlag
- Gaarder, Jostein (2000). *Sofies verden*. København: Høst & Søn
- Giuliani, Massimo (2003). *A Centaur in Auschwitz: Reflections on Primo Levi's Thinking*. Lexington Books
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke in zwanzig Bänden. Band 18*. Frankfurt am Main: Hofenberg
- Heidegger, Martin (2014). *Væren og tid*. Aarhus: Klim
- Kant, Immanuel (1996). *Grundlæggelse af moralens metafysik*. København: Gyldendal
- Kant, Immanuel (2007). *Prolegomena*. København: Det lille Forlag
- Kierkegaard, Søren (1997-2012). *Søren Kierkegaards Skrifter*. København: GAD
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Den muntre videnskab*. København: Det lille Forlag
- Sartre, Jean-Paul (1963). *Kvalme*. København: Gyldendal
- Sartre, Jean-Paul (1966). *Lukkede døre - Den anstændige luder*. København: Hasselbach
- Sartre, Jean-Paul (2004). *The Transcendence of the Ego*. London: Routledge
- Sartre, Jean-Paul (2010a). *Eksistentialisme er en humanisme*. København: Hans Reitzels Forlag
- Sartre, Jean-Paul (2010b). *The Imaginary: A Phenomenological Psychology of the Imagination*. London: Routledge

Sartre, Jean-Paul (2013). *Væren og intet. Et essay om fænomenologisk ontologi*.  
Aarhus: Forlaget Philosophia

Sørensen, A. D. (2014). Gudløshedens prædiken. Jean-Paul Sartres humanisme.  
*Filosofiske Anmeldelser*, 2(4), 81-4.