

# Udødeligheden

– en begrebshistorisk skitse<sup>1</sup>

*Post.doc. ph.d. Kasper Lysemose*

“Der Mensch soll an Unsterblichkeit glauben,  
er hat dazu ein Recht, es ist seiner Natur gemäß ...”

– Goethe til Eckermann, 1828.

*Abstract:* Immortality apparently plays a minor role in the existential and religious self-understanding of modernity. The concept itself seems antiquated and obsolete. In this situation the best way to approach the concept is through the conceptual history of immortality. This is done in three steps: immortality is firstly considered as a theoretical problem, secondly as a practical postulate, and finally as an existential task. It is a further aim of the article to provide some conditions for a philosophically informed and historically saturated reflection on the significance which immortality might still have. Such a reflection is not itself pursued in the article. But a possible direction is pointed out by addressing Kant's and Blumenberg's notions of immortality as respectively a practical postulate and a trial of memory.

*Key words:* Immortality – identity – self-preservation – memory – Judgment Day.

## Åbning

*Udødelighed.* Ordet klinger forældet. Som noget der ikke længere angår os. Kun sjældent falder talen på udødeligheden. Og når den gør, da som regel med det indforståede glimt i øjet, at sådan noget gives naturligvis ikke – ikke *rigtigt*. Tydeligvis er udødeligheden ikke adressat for aktuelle forhåbninger. Temaet figurerer i kataloget over det overhalede, overtroiske og overflødige. At det har været *det* mest påtrængende eksistentielle tema ligger i den nuværende situation

1. Nærværende artikel er udarbejdet med økonomisk støtte fra Carlsbergfondet.

knap ind i den forståelsens rækkevidde. For en historisk betragtning består det bemærkelsesværdige imidlertid i fraværet af tanken om udødelighed. Hvorfor denne afvigelse fra den kulturelle normalsituation? Hvorfor er udødeligheden faldet ud af vores eksistentielle pensum? På den, der er velinformeret om filosofisk samtidsdiagnostik, vil der ud af munden nu komme svært forståelige gloser som 'sekularisering', 'postmetafysik' og 'nihilisme'. Og imponerende er det – men selvom man ikke skal foragte suggestionskraften, skal man heller ikke forveksle den med forklaringskraft.

På den baggrund kan det være givtigt at ændre problemstillingen. Måske vi ikke skal spørge, hvorfor udødeligheden tilsyneladende ikke vedkommer os mere, men snarere hvorfor de eksistentielle aktier engang blev investeret her. Hvad var det for et afkast, man håbede på? Her kan det vise sig, at vi har mere tilfælles med traditionen, end først antaget. Det er muligt, at udødeligheden ikke længere er svaret – ja, at vi vanskeligt forstår dette svar. Men det betyder ikke, at de spørgsmål, forventninger og håb, den engang var svaret på, er sat ud af kraft. Jeg tilslutter mig således Georg Simmel, når han skriver: "Til udødeligheden som hævdet, bevist, modificeret, gendrevet – knytter der sig for langt de fleste moderne mennesker næppe andet end en antikvarisk interesse. [...] Imidlertid, også selvom udødeligheden blot skulle være et fantasibillede, så ligger dog dens motiver og dens underbygning helt i virkelighedens rige, og disse elementer ordner sig på en ellers ikke forekommende måde netop til idéen om udødelighed."<sup>2</sup> De følgende bemærkninger til temaet *udødelighed* finder deres motiv i denne betragtning. Baggrundsintentionen er at komme på sporet af en betydning, i hvilken udødeligheden udgør et antropologisk tema *uafhængigt* af dets kulturelle aktualitet eller uaktualitet. Det har intet at gøre med beviser for en udødelig menneskenatur, men er snarere en blotlægning af dette temas humane resonansbund. Om man her, i ekkoet efter udødelighedens kulturelle tilbageslag, kan høre *en ellers ikke forekommende idé om udødelighed*, og hvori den måtte bestå, er et videre systematisk sigte, som ikke kan forfølges her. For indeværende drejer det sig om at forberede et sådant anliggende i form af en kort begrebshistorisk skitse. Med den *in mente* kan man måske komme på sporet af, *om* udødelighed endnu måtte have noget at betyde, og i så fald *hvad*.

2. Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel* (München: Verlag von Duncker & Humblot 1918), 130. (Alle citater oversat af forfatteren, K.L.).

## Udødelighedsproblemet

Den ultrakorte version af udødelighedsbegrebets karriere i vor tradition har tre kapitler. Først var udødeligheden et *problem*, siden blev den et *postulat* for endelig at ende som en *prøve*.

Udødelighedsproblemet er problemet om, hvorvidt mennesket *er* udødeligt eller kan *opnå* udødeligheden. Til forhandling står derfor, om udødeligheden – en egenskab traditionelt forbeholdt guderne – er forenelig med menneskets væsen. For dem, der her har svaret bekræftende, har det primært drejet sig om at bestemme, *hvad* der er udødeligt ved mennesket og at opnå *vished* om denne udødelighed. Lige siden Platon har det filosofiske bud været, at udødeligheden består i *sjælens udødelighed*, og at visheden herom nås gennem fornuften. I kristendommen opstod derimod den forestilling, at udødeligheden består i *kødets genopstandelse til det evige liv*. Visheden var ikke fornuftens, men troens og blev derfor ikke erhvervet ad bevisets vej, men nådigt skænket via frelsen. Udødelighedsbegrebets historie udspiller sig i spændingsfeltet mellem disse to bud.

Ifølge antik filosofisk tankegang består døden i adskillelsen af sjæl og legeme, mens udødeligheden består i sjælens fortsatte eksistens efter denne separation. Tilfører man tankegangen de behørigte værdimarkeringer, beløber den sig til, at sjælen befris for legemlige forvirringer og forstyrrelser. Som sådan kan den nyde sin udødelighed i en tilstand af ren kontemplation rettet mod det gode, det sande og det skønne.

I den kristne religiøsitetets første forsøg på at formulere en teologisk dogmatik blev forsøget på at integrere snarere end at forkaste antikens idéer dominerende.<sup>3</sup> Det betød bl.a., at læren om sjælens udødelighed blev bibeholdt. Sjælens tilstand efter døden blev dog ikke identificeret med den opfyldte salighedstilstand, man havde lært at betegne som *det evige liv*. Liv forudsætter nemlig, også efter græsk tankegang, foreningen af sjæl og legeme. Man kan derfor opfatte sjælens ulegemlige tilstand som en slags mangeltilstand. Den fortolkningsmulighed var kærkommen, da kirkefædrene skulle udforme en kristen eskatologi. Den tillod at betone, at sjælen i dens adskillelse fra legemet måtte "kalde" på sin re-legemliggørelse. Herefter manglede

3. I de følgende ultrakorte bemærkninger om udødelighedstanken i den kristne teologis eskatologiske departement holder jeg mig til den katolske teolog Gisbert Greshake, "Das Verhältnis von »Unsterblichkeit der Seele« und »Auferstehung des Leibes« in problemgeschichtlicher Sicht", i *Naberwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, red. Gisbert Greshake og Gerhard Lohfink (Freiburg im Breisgau: Herder 1975), 82-120.

man blot at tilføje, at præcis dét var, hvad den nådigt blev skænket ved kødets genopstandelse.

Læren om sjælens udødelighed forblev imidlertid ikke uantastet. I den dialektiske teologi, der udviklede sig indenfor protestantismen i mellemkrigstiden, fandt man endda, at den kristne genopstandelsestanke var den direkte benægtelse af sjælens udødelighed. Hvis sjælen af natur var udødelig, var der nemlig slet intet behov for den nådigt skænkede genopstandelse. Det er muligt, at sjælen i sin ulegemlige tilstand ikke ville have et jordisk liv, men hvorfor skulle den længes tilbage? Allerede for de antikke platonikere forekom døden som en overgang til en mere attråværdig eksistens, her først og fremmest som opfyldelsen af det teoretiske liv, der ikke rigtigt ville lykkes på endelighedens betingelser. Med sjælens udødelighed blegner genopstandelsen som fikspunkt for menneskets religiøse længsler.

Ubehaget ved sjælens udødelighed skyldes fornemmelsen af, at den beløber sig til en art *doxetisme*. Denne kristologiske *terminus technicus* angiver, at Kristus ikke virkeligt, men kun tilsyneladende var ramt af lidelse og død. Var det tilfældet ville korsfæstelsens realisme være reduceret til et gølebillede og genopstandelsen ville miste sin soteriologiske vægt. En tilsvarende mistanke opstår i antropologisk henseende over for læren om sjælens udødelighed. For ret beset – hvad betyder den andet end, at døden kun tilsyneladende, men ikke virkelig berører mennesket? Imod en sådan uskadeliggørelse af døden og den heraf følgende overflødiggørelse af genopstandelsen sætter den dialektiske teologi sin indsigelse: ved døden forgår ikke blot legemet, men også sjælen, og dermed *hele* mennesket. Død er radikal tilintetgørelse. Der er intet i mennesket, der af natur er udødeligt. Det er derfor kun i kraft af Guds nåde, at det hele menneske kan genopstå til det evige liv. Svarende til dødens radikale tilintetgørelse er genopstandelsens ligeså radikale nyskabelse. Mellem disse to tildragelser hersker der ingen indre kontinuitet. Kun Guds absolutte almagt formidler overgangen. Genopstandelsen er Guds rene magtdemonstration. Intet beror her på menneskenaturen. Således lyder den dialektiske teologis strenghed.

Som svar på denne udfordring finder man i nyere katolsk teologi et forsøg på at fastholde kontinuitet. Der må være en indre forbindelse mellem den, der dør, og den, der opnår det evige liv. Uden en sådan sammenhæng giver det ikke mening at tale om, at det er *mig*, der opnår det evige liv. Der må m.a.o. være en modtager af genopstandelsens nåde. Og præcis dét muliggøres med læren om sjælens udødelighed. Sjælen sikrer kontinuitet, idet den forbliver efter døden og kan optræde som modtageren af nåden. Her er det værd at notere sig, at ser man sagen under det perspektiv, står den dialektiske teologi selv i

fare for at blive *doketisk*. Det gør den ikke bare på trods af sit forsøg på at radikalisere døden, men pga. dette. For ganske vist er døden i højeste grad virkelig, men til gengæld er det kun tilsyneladende *mit* evige liv, der følger efter genopstandelsen.

Som det sig hør og bør føres den teologiske disput også på dette punkt med en grad af spidsfindighed og subtilitet, der langt overgår, hvad en simpel filosof kan præstere. Men diskussionen gør det i alle fald klart, at det er afgørende for udødelighedsproblemet historie, at udødelighed forstås som *personlig udødelighed*. Det er *mig*, der skal være udødelig. Men hvad er det, jeg håber på, når jeg håber på *min* udødelighed? Det afføder prompte spørgsmålet: *hvem er jeg?* Eller mere filosofisk: hvori består den *personlige identitet*?

Traditionen for at behandle spørgsmålet om personlig identitet på samme måde, som man har ment at kunne opfatte tings identitet, er forbavsende hårdnakket. Identitet gælder som det, der bliver tilbage, når man har fratrukket det foranderlige, tilfældige og uegentlige ved noget. Det identiske er m.a.o. det bestående, nødvendige og egentlige – eller med ét ord: *det substantielle*. Spørgsmålet om personlig identitet er i det lys spørgsmålet om, hvad det er ved mig, der bliver stående under overfladen af forandringer? Hvad kan jeg m.a.o. ikke tænke væk uden atophøre med at være mig?

Det hører med til menneskelivets forlegenheder, at det spørgsmål er vanskeligt at besvare. Visdommens øverste imperativ *kend dig selv!* indikerer netop, at vi i udgangspunktet *ikke* kender os selv. Enkelte har endda ment, at vi i den henseende er os selv fjernest. I den prekære situation har kærligheden til visdommen imidlertid indgået en alliance med døden. Døden har forekommet den at være indgangsportalen til den efterstræbte visdom. Hvad filosofen har svært ved at gøre i forestillingen, skulle døden gøre i virkeligheden. Med den tanke var den filosofiske dødsdrift født. Fødselsscenen er berømt. Den udspiller sig i den fængselscelle i Athen, hvor Sokrates sad dødsdømt. Her viser dødsdriften sig som Sokrates' iver efter at modtage giftbægeret hellere før end senere. Således lytter Sokrates ikke på sin ven Kriton, når han fremfører sin bøn: "Du behøver ikke at have hast; endnu er der en frist".<sup>4</sup> Tværtimod er han utålmodig. Af døden forventer han sig nemlig præcis det, han har bestræbt sig på som filosof: at frigøre sjælen fra legemet. Ville han da ikke tage sig tåbelig ud, dersom han nu frygtede døden og søgte at udskyde den? Nej, ægte filosoffer af Sokrates-typen venter med længsel på enden. De er eskatologisk

4. Platon, "Faidon" i *Platons Skifter* udgivet ved Carsten Høeg og Hans Ræder (København: C. A. Reitzels Forlag 1954), 237. Ang. filosofiens dødsdrift cf. Peter Sloterdijk "Wie wurde der »Todestrieb« entdeckt?" i *Welfremdheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1993), 161-212.

stemte. For dem er hele filosofien en indøvelse i døden, og døden selv en art eksistentiel striptease. Her aflægger et menneske endelig sine ydre beklædningsdele. Renset for alt det blot tilfældige står dets rene væsen tilbage som svaret på spørgsmålet: *hvem er jeg?*

Lad mig anføre to modstridende vidnesbyrd, der kan belyse vanskelighederne ved med forestillingen at forudgribe, hvad døden angiveligt virkeliggør. Som første vidne fremfører jeg Johannes Gottlieb Fichte. I 1792 udkom hans tidlige religionsfilosofiske værk *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Her bemærker han, at ethvert selvbevidst væsen om sig selv kan sige *jeg er*, og at det dermed demonstrerer fortrolighed med sig selv som en person. Når det kommer til at udlægge denne fortrolighed melder vanskelighederne sig imidlertid. Uagtet fortroligheden er det nemlig ikke i stand til at skelne mellem det væsentlige og det tilfældige ved sit *jeg*. Når det siger *jeg er*, ved det derfor ikke, hvem dette *jeg egentlig* er og af samme grund ikke, hvori dets udødelighed består. Pga. denne manglende evne til at trække det tilfældige fra – dvs. til at abstrahere – er mennesket henvist til en åbenbaring i billeder. Fichte skriver: “Mennesket kan altså ikke tænke sit jeks uforgængelighed på anden måde end som dette jeks beståen med alle dets aktuelle bestemmelser. Hvis en åbenbaring vil nedlade sig til denne svaghed – og den bliver næsten nødt til det, hvis den skal være forståelig – så må den klæde ideen om uforgængelighed i den eneste gestalt, hvorved mennesket kan tænke den, nemlig som bestandigheden af alt det mennesket aktuelt regner til sit *jeg*, og, da det åbenbart forudser at en del af dette *jeg* vil gå under, dets genopstandelse;...”<sup>5</sup> For “idealisten” Fichte er udødeligheden det rene *jeg*. Fichtes kritik af åbenbaringen går i den sammenhæng ud på ikke at forveksle virkelighed og billede, dvs. i det mindste at vide, at vores tanker om udødeligheden består af metaforer.

For “materialisten” Ludwig Feuerbach – vort andet vidne – ser sagen anderledes ud. I hans *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* fra 1846 undersøger han bl.a. det kritiske begreb om udødelighed, som man fx finder hos Fichte. Ifølge dette begreb, der er et produkt af abstraktionen, må mennesket adskilles i en dødelig og en udødelig del. Mod et sådant halveret begreb om udødelighed

5. Johann Gottlieb Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, red. Hans Jürgen Verweyen (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1983), 95.

skriver Feuerbach: “Enten – eller hedder det også her. Enten må du indrømme døden alt eller intet. Hvis du én gang er så imødekom-mende, så liberal overfor døden, at du lader den tage din hals, dine gummer, din mave, din lever og nyre, dine kønsorganer, følgelig også lunge og hjerte, hvorfor vil du så ikke lade den tage resten, hvorfor ikke lade den tage hele din eksistens? Kan du eksistere uden de nævn-te organer? [...] ... en eksistens uden mave, uden blod, uden hjerte, endda uden hoved er en højst tvivlsom eksistens, en eksistens, der ikke giver mig visheden om at være *min*, en eksistens jeg ikke erkender eller finder mig selv i; en eksistens der ikke er andet end min eksistens tænkt som ikke-eksistens... [...] for min eksistens er en bestemt eksistens, denne menneskelige eksistens; med bestemtheden af min eksistens tager du således eksistensen selv fra mig.”<sup>6</sup> Fra antropologiens standpunkt er forestillingen om eksistensen af *det rene jeg* efter døden en hån mod *det hele menneske*. Det er det konkrete – det sansende og sanselige – menneske, der spørger efter og håber på udødeligheden. At svare netop sin konkrete eksistens, er at holde det for nar – det er at benægte udødeligheden uden at ville være ved det.

Set i Fichtes optik er Feuerbachs vidneudsagn naturligvis ikke andet end et udtryk for den manglende evne til kritisk at skelne mellem billede og virkelighed. Men omvendt demonstrerer Fichte, hvis man anlægger Feuerbachs perspektiv, en anden klassisk svaghed i den menneskelige natur: forvekslingen af abstraktion og virkelighed. Det er ikke en antropologisk erkendelsesvaghed, at mennesket må forestille sig sin udødelighed, som det må. Tværtimod er det en ontologisk misforståelse at partere mennesket i egentligt og uegentligt. Der skjuler sig ingen egentlig substans bagved det tilsynekom-mende, der derfor ikke længere kan diskvalificeres som det uegentlige. Imod denne traditionelle filosofiske okkultisme – dvs. lære om det skjulte – sætter Feuerbach den antropologiske visibilitet. *What you see is what you get!* Og det man ser er det synlige menneske i dets handlende og historiske virkelighed. Spørgsmålet *hvem er jeg* skal derfor ikke besvares ad abstraktionens vej, men i en beskrivelse af det konkrete menneske. Og til den beskrivelse hører, at mennesket åbenlyst dør. Mennesket er ikke udødeligt. Med en naturaliseret antropologi af Feuerbachs type er udødelighedsproblemet historie derfor bragt til ende. Her op-hører filosofiens alliance med døden. Døden adskiller ikke, hvad mennesket ikke formåede med sin mangelfulde abstraktionsevne. Den tilintetgør. Den trækker ikke blot det tilfældige bort, men træk-

6. Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag 1960), 133 og 135.

ker alt bort. Den viser derfor ikke, *hvem vi egentlig er*, men højst *hvem vi uigenkaldeligt var*, idet den endegyldigt bringer os til ophør.

Ser man tilbage på udødelighedsproblemet historie fra dette antropologiske standpunkt tager udødelighed sig ud som et værdibegreb, snarere end en ontologisk karakteristik. "Udødeligheden er en værdideklaration; den tilkendes kun det, som findes værdigt til udødeligheden." (Feuerbach 1960, 142f.). Den indsigt gør antropologien i stand til at fremføre proto-nietzscheanske ræsonnementer af følgende type: I den platoniske-kristne tradition har man været yderst velinformerede om menneskets værdiløshed. Skulle man derimod finde noget værdifuldt ved dette elendige væsen, havde man ingen anden udvej end at holde sig til en negativ fremgangsmåde og altså følge devisen: træk alt det værdiløse fra, restproduktet er det værdifulde. Imidlertid kulminerede denne intellektuelle striptease ikke i afsløringen af sådan noget som menneskets egentlige væsen, men i intet. Da man dog ikke havde til sinds at lade døden få det sidste ord, gav man dette intet ophøjede navne og forsynede det med hædersbevisningen *udødelighed*. På den måde kunne *forestillingen* om udødelighed bibeholdes, samtidig med at dens *realitet* var afskaffet.

Med dette ræsonnement forholder den antropologiske ideologikritik sig ikke som traditionens modpart, men som dens oplyser og undergraver. Modsætningen er ikke mellem en tradition, der forsvarer udødeligheden, og en antropologi, der benægter den. Modsætningen er mellem traditionens selvforståelse og dens realitet. Antropologien udtaler blot denne realitet, idet den gør opmærksom på, at man har erklæret et intet for værdifuldt og udødeligt. I *realiteten* er traditionen og antropologien derfor enige om, at mennesket ikke er udødeligt. Det antropologiske supplement til denne enighed består blot i en appel til nu også redeligt at opgive udødeligheden som værdimålestok. Var det engang udødeligheden, der skulle gøre salig, så gælder nu, efter at udødeligheden er afsløret som ønsketænkning, at menneskelig lykke i første instans afhænger af evnen til at opgive udødeligheden som genstand for håbet.

Med antropologiens ideologikritik er udødelighedsproblemet ikke løst, men opløst. Kritikken er ikke blot en benægtelse af udødeligheden – det ville være inden for den horisont, hvor udødeligheden forhandles som et problem. I kølvandet på den følger også en appel om tilbagetrækning af udødelighedshåbet. Og skulle dét ske, ville udødeligheden ikke angå os mere. Det ville være udødelighedens død. Som indledningsvist bemærket ser noget sådant ud til at karakterisere det aktuelle eksistentielle klima. På den vis står Feuerbach emblematiske for enden af udødelighedsbegrebets historie – men kun dets første



kapitel! I mellemtiden er det andet kapitel nemlig for længst begyndt, og vel at mærke hos Immanuel Kant.

### Udødelighedspostulatet

Rygtet går, at Voltaire i sit dødsøjeblik foldede sine hænder og lod en bøn undslippe sit hjerte: *Må den almægtige Gud – (hvis han da eksisterer!) – se i nåde til min arme sjæl – (hvis jeg da har en!).*<sup>7</sup> Sådan – nemlig ironisk og brudt – må en bøn se ud, hvis umuligheden af teoretiske beviser for udødeligheden behersker det religiøse liv. Og hvis chancen for at parodiere religiøs dogmatisme byder sig, er Voltaire naturligvis ikke en mand, der tøver. Kant, på sin side, var ikke disponeret til hånliggørelse. Det bevidnes bl.a. af hans oprigtige veneration overfor den “skarpsindige Mendelssohn”, der havde oversat Platons beviser for sjælens udødelighed til god oplysningsmetafysik i sin gendigtning af *Faidon*. Ikke desto mindre demonstrerede den såkaldte *altødelægger fra Königsberg* skånselsløst dogmatikkens futiliteter. Guds eksistens, sjælens udødelighed og viljens frihed var alle hinsides den teoretiske ræsons rækkevidde. Det var konklusionen i det centrale stykke om transcendentale dialektik i Kants første kritiske hovedværk, *Kritik der reinen Vernunft*. Tag udødeligheden som eksempel. Det er, skriver Kant, en transcendentale mulighedsbetingelse for bevidsthed, at “... jeg tænker må kunne ledsage alle mine forestillinger.”<sup>8</sup> Men denne logiske funktion giver ikke anledning til noget gyldigt teoretisk bevis for en substantiel sjæls udødelighed. At man ikke kan tænke det transcendentale jeg væk, at det tværtimod må følge med i alle bevidsthedsakter – det forhold kan kun via paralogismer blive anvendt i et argument for udødeligheden.

Det er tvivlsomt, om Kants tjener Martin Lampe forstod denne argumentation fra den første kritik. Begreber som *transcendental* og *paralogisme* var uden tvivl ikke hans sag. Men resultatet var nemt at begribe i al dets rædsel. Og således må vi følge Heinrich Heine og forestille os den fromme gamle mand loyalt stå i hjørnet af stuen rystende af frygt. Kunne det være sandt? Havde den ærværdige professor virkelig gendrevet alle beviser for den udødelige sjæl og endda for selve Vorherres eksistens? Tårer iblandet angstens sved løb nedover hans kinder – og Heine fortsætter: “Da forbarmede Immanuel Kant sig og

7. Anekdoten har Manfred Sommer, professor i filosofi ved universitetet i Kiel, videregivet mig under en samtale om Blumenbergs filosofi og med rette lagt mere vægt på dens prægnans end dens autenticitet.

8. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998), B132.

viste, at han ikke blot er en stor filosof, men også et godt menneske. Han tænkte sig om, og halvt godmodigt, halvt ironisk sagde han: »Den gamle Lampe må have en Gud, ellers kan det arme menneske ikke være lykkeligt i verden – mennesket skal imidlertid være lykkeligt i verden – det siger den praktiske fornuft – altså må den praktiske fornuft for min skyld også garantere Guds eksistens.«<sup>9</sup> Og med dette ræsonnement *in mente* lændede Kant sig atter indover sin skrivepult og forfattede den anden kritik til trøst for sin tjener, *Kritik der praktischen Vernunft*.

Som bekendt flyttede Kant her metafysikken ind i den praktiske fornufts domæne, hvor den antog form af postulater. Men det er ikke nemt præcist at bestemme, hvad et postulat er. Lad os igen overveje udødeligheden. Moralloven er et ubetinget – et kategorisk – imperativ. Men den kræver mere, end et endeligt væsen som mennesket kan opfylde. En fornuft, der kræver mere, end der kan opfyldes, er ufornuftig, altså en selvmodsigende fornuft. Det er derfor en konsekvens af fornuftens selvopretholdelse, at et *bør* må forudsætte et *kan*. Hvis et endeligt væsen bør opfylde moralloven, må det m.a.o. også kunne gøre det. Men da en sådan opfyldelse er umulig for et endeligt væsen, må opfyldelsen bestå ikke i en færdig tilstand, men i et uendeligt fremskridt. Et uendeligt fremskridt, på sin side, er kun muligt, såfremt det endelige væsen har en eksistens, der aldrig ophører, altså hvis det er udødeligt. Kun hvis dette endelige væsen tænker på sig selv, *som om* det var udødeligt, kan det derfor meningsfuldt give sig i kast med den uendelige opgave, som moraliteten er. I modsat fald står det i fare for at give efter for dets viden om, at al ting har en ende, og alt jordisk liv er forgæves. På denne vis må sjælens udødelighed kræves, hvis den praktiske fornuft ikke skal geråde i modstrid med sig selv.

Når Kant betonedede, at denne tankerække ikke udgjorde et teoretisk bevis for udødeligheden, mente han ikke dermed at svække den, men tværtimod at styrke den. Forfremmede man udødeligheden til et praktisk postulat, frigjorde man den fra alle dens tvivlsomme teoretiske underbygninger. Hvad angår Lampe, ved vi naturligvis ikke, om han kunne finde nogen trøst i alt dette. Men lader vi den salige tjener være, kan man konkludere, at med Kant blev udødeligheden ført ind i en anden dimension, nemlig en pragmatisk. Impulsen til at påbegynde noget, altså friheden, ville være paralyseret i sine starthuller, hvis menneskets selvforståelse som handlende væsen var okkuperet af

9. Heinrich Heine, "Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland" i *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (Hamburg: Hoffmann und Campe 1979), 89.

den teoretiske suggestion, at det aldrig ville kunne fuldføre det. At lade hvad man teoretisk set ved – eller mener at vide – forhindre en at gøre, hvad man i praktisk henseende bør, ville være en splittelse af fornuften, der *både* er teoretisk og praktisk. Fornuft består imidlertid, ifølge Kant, ikke i andet end i sin egen opretholdelse, og den må derfor forhindre denne adskillelse. Den kan derfor ikke nøjes med i praktisk henseende at postulere udødeligheden, men må samtidig gøre *den praktiske fornufts primat* gældende. Givet dette primat – et hovedanliggende hos Kant – er den teoretiske fornuft forpligtet til at anerkende udødelighedspostulatet, mens den må komme overens med sin egen inkompetence i sagen.

Har man dette praktiske aspekt af sagen *in mente* kan udtrykket *som om* være misledende. Det kunne give indtryk af, at postulatet om udødeligheden er et sidste desperat forsøg på teoretisk at klynge sig til illusionen om, at vi *er* udødelige, selvom vi egentlig ved bedre. Sætningen *jeg er udødelig* kan, hvis man betragter den som en teoretisk erkendelse, opfattes i forskellige grader af gyldighed. Den kan fx ledes af et krav om at være ubetvivlelig, sandsynlig, mulig eller endda, i de tyndeste grader af gyldighed, blot at være fiktiv eller illusorisk. Som et praktisk fornuftspostulat har udødelighed intet med alt dette at gøre – og mindst af alt med en illusion. Det er derimod en orienteringsform, som et endeligt fornuftsvæsen, der i sig finder et absolut imperativ, må forpligte sig på, hvis fornuften skal bevare sig selv. Det er m.a.o. fornuftens måde at afværge, at mortaliteten har den lammende effekt på dens praktiske brug, som den ellers måtte have. I den ånd skriver Kant: “En grund til, at forestillingen om døden ikke udøver den virkning, som den kunne, er, at vi fra naturen af ret beset slet ikke bør tænke på den som handlende væsener.”<sup>10</sup> Med denne elegante version af den såkaldte naturalistiske fejlslutning – altså slutningen fra hvordan noget *bør* være til, hvordan det *er* – ser man, at udødeligheden slet ikke er et vishedsproblem længere. Det gælder uanset, om man taler om troens eller fornuftens vished. I stedet er den blevet til en betingelse for det handlende menneskes selvforståelse. Det drejer sig ikke om at vide, at man er udødelig, men om nødvendigvis at måtte tænke på sig selv som udødelig. Som sådan er udødeligheden et praktisk fornuftspostulat.

Forfølger man denne kantianske tankegang lidt endnu, støder man på en bemærkning, som Thomas Mann lader sin hovedperson Hans Castorp formulere i *Der Zauberberg* – i øvrigt den eneste sætning i kursiv i dette mere end tusind sider lange værk: “*Mennesket skal for*

10. Immanuel Kant, “Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ i *Akademie Ausgabe XX* (Berlin: AA 1942), 6.

kærlighedens og godhedens skyld ikke indrømme døden noget herredømme over sine tanker.”<sup>11</sup> Det er for så vidt en variation over det gamle epikuræiske visdomsord om, at der ingen grund er til at frygte døden, al den stund at døden ikke angår os – når vi er der, er den der ikke, og når den er der, er vi der ikke. Der hersker gensidig frastødning mellem bevidstheden og døden. Går man fænomenologisk til værks, må man derfor sige, at sådan noget som *dødsbevidsthed* er en *contradictio in adjecto*. Døden er ikke et af de fænomener, bevidstheden finder, når den skal beskrive sig selv – her gives ingen originær anskuelse at knytte an til. Tænker man bevidstheden overladt til sin egen immanens, besidder den derfor ikke, som Blumenberg skriver, idéen om sin egen endelighed.<sup>12</sup>

I Manns formulering møder man imidlertid dette ontologiske træk ved bevidstheden i form af et handlingsteoretisk imperativ. Det er ved første øjekast forbavsende. For hvorfor skulle man lancere et imperativ, der hvor ontologien allerede har sat de nødvendige grænser? Her må man imidlertid skelne. For selvom døden bevidsthedsteoretisk er utænklig, så er den ikke desto mindre en antropologisk vished. Mennesket ved, at det skal dø – ja, man har endda heri set menneskets udmærkelse. Men i grunden er det mærkeligt med denne vished om døden. Netop fordi den er utænklig, er den egentlig også utrolig.<sup>13</sup> Vi ved ikke, *hvad* det er, vi ved, når vi ved, *at* vi skal dø. Uagtet hvor sikker denne viden er – og i den henseende er det vel kun Descartes’ berømte vishedsaksiom, der kan yde værdig konkurrence – ja, så står vi målløse overfor den. Det er en aldeles indholdstom viden. Fordi vores liv indefra betragtet er uden relation til dets ophør, angår vores viden om, at vi skal dø, os ikke. Enhver tror, som Freud sagde, ubevidst på sin egen udødelighed. Døden derimod er kun givet som en ren “teoretisk” viden uden praktisk betydning. Eller rettere – hvis denne abstrakte viden tillades en praktisk betydning, bliver den fatal. At ville potensere vores væren-til-døden til et uafledeligt selvbesindelsespensum giver ikke livet dets udfoldelsesmulighed – trods alle eksistentialistiske forestillinger om det modsatte. *Memento mori* – husk at du skal dø – udgør ikke et meningsfuldt perspektiv på menneskets pragmatiske liv. Og, kunne man tilføje, det er

11. Thomas Mann, *Der Zauberberg* (Berlin: S Fischer Verlag 1976), 600.

12. Cf. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2001), 90.

13. Cf. Blumenberg, der skriver: “Vi *ved*, at vi skal dø, men vi *tror* det ikke, fordi vi ikke kan *tænke* det. Ikke anderledes og ikke mindre paradoksalt er, at vi *ved*, at vi har en begyndelse – fordi vi er begyndt –, uden at kunne *tro* det – fordi vi ikke kan *tænke* det.” (Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1996a), 11).

ikke overraskende, da motivet bag denne *topos* er at minde os om forfængeligheden og futiliteten ved vor jordiske eksistens. Den er ikke designet til at opmuntre til engagement i verden, men til at skærpe vores soteriologiske sanser. Nej, skal mennesket have et aktivt liv, må det ikke tænke på dets egen død. Livet udfolder sig ikke, hvis det ledsages af idéen om dets egen mortalitet. Ingen kan handle i bevidstheden om at skulle dø. Tværtimod paralyserer denne tanke livet og bringer det til standsning. Den positive variant af dette ikke at lade døden få herredømmet over tanken er derfor: *oprethold dig selv!*

*Hvorfor skulle jeg gøre noget, når intet i sidste ende har betydning – når alle mine bedrifter vil blive glemt, og når det engang vil være, som om jeg aldrig havde eksisteret?* Mod denne bitre betydningsløshed, træder en religiøs forestilling som den følgende frem af en svunden tid: *Hvordan jeg lever mit jordiske og endelige liv, har en evig betydning. Det afgør, hvordan jeg skal tilbringe min udødelighed.* Den religiøse, og i udpræget grad kristne, idé om dommedag giver hvert levet øjeblik en evig betydning: intet er omsonst, alt bliver registreret og husket. Man fornemmer her den eksistentielle betydning af religiøse forestillinger som dem om livets bog og om Guds erindring, retfærdighed og nåde. Sådanne forestillinger har selvsagt ikke megen aktuel resonans. Men de udspringer af og gør os bekendt med et perspektiv, hvor døden mister om ikke sin brod så sin gift. Vi ved, at vi skal dø. Men det behøver ikke at lamme os. Tværtimod kan vi ekskludere tanken om døden; og det kan vi, fordi den ret beset slet ikke har noget hjemsted i vores liv – hverken som bevidste eller som handlende væsner. Dog – med en håndvending er det ikke gjort! Kun den, der aldrig har været optaget af sin endelighed, er et sandt barn af verden: uanfægtet af dens indifferens og opslugt af det liv, der skal føres. Den, der i en sådan naivitet aldrig har skænket døden en tanke, har intet behov for udødeligheden – og har heri en helt egen art udødelighed. Befriet fra at skulle se sit eget liv udefra, som begrænset af dets endnu-ikke og dets ikke-mere, ville man være ubekendt med et perspektiv, der formindsker livet til et *dette liv* og dermed åbner for forjættelser om et andet. Man ville ikke betragte sit liv metafysisk udefra, men leve det pragmatisk indefra. Har tanken om døden imidlertid én gang vundet indpas – og det har den uafværgeligt for et metafysisk dyr som mennesket – må denne tanke aktivt forvises, forkastes, fortrænges eller på anden vis glemmes. Og det er ikke engang nok! For *helt* at ekskludere døden fra vores tanker, må det vakuum, der herved opstår, ombesættes på en måde, der forhindrer døden i at genbesætte vores selvforståelse. Mennesket må kort sagt leve i det mindste, *som om* det var udødeligt. Det må altså, som Kant sagde, postulere udødeligheden.

## Udødelighedsprøven

Skal begreber have en begrebshistorie, er det ikke formålstjenstligt at konstruere dem så fint, at de ikke tåler fremmed berøring. Kants kostbare udødelighedspostulat er af den type. I dets subtile form var det ikke egnet til overlevering. For det samtidige publikum, fx Heine, så det ud som om, at Kant simpelthen tog med den ene hånd, hvad han herefter gav med den anden. Selvom udødelighedspostulater er det mest elegante kapitel, er det derfor også det korteste i udødelighedens begrebshistorie. Ja, det er allerede hos Kant selv, at man finder overgangen til det næste. Blot skal man ikke lede der, hvor Kant filosoferer strengt akademisk, som når han udøver sin fornuftskritiske virksomhed, men derimod hvor han filosoferer populært; altså når han ikke udøver sin metier for skolernes egen skyld, men sådan som filosofien også ifølge Kant selv i sidste ende skal udøves, nemlig med henblik på menneskets pragmatiske orientering i verden. I denne kontekst genoptager Kant udødelighedstemaet.

Man er moralsk forpligtiget på at *ville* udødeligheden, det viser kritikken af den praktiske fornuft – men, spørger Kant nu: kan man også *ønske* sig den? Og svaret falder, måske overraskende, negativt ud. Hans Blumenberg har i sin Kantbiografi fra 1804 beretter: "... Kant fremlagde følgende spørgsmål for mig: hvad burde et fornuftigt menneske med et klart hoved og efter moden overvejelse for en vælg, hvis en engel fra himlen, udrustet med al magt over hans fremtidige skæbne, trådte frem i hans dødsøjeblik og gav ham det uigenkaldelige valg, og således lod det være op til ham, om han enten ville eksistere i al evighed eller helt ophøre ved sit livs ende? Og han var af den mening, at det ville være højst vovet at beslutte sig for en helt ubekendt og dog evig tilstand og vilkårligt at overgive sig til en uvis skæbne, som uanset al anger over det trufne valg, uanset al kedsomhed over den evige monotoni og uanset al længsel efter afveksling alligevel ville være evig og uforanderlig."<sup>14</sup> Her mærker man, at udødelighedstemaet skifter karakter. Det er ikke længere et teoretisk problem, der skal løses eller et praktisk postulat, der ledsager den moralske selvforståelse. Det viser sig som en eksistentiel prøve: *ville man kunne udholde sin egen udødelighed?*

Har man i alt væsentligt prøvet alt, når man har levet et fuldt menneskeliv med alle dets faser: barndom, ungdom, manddom og alderdom? Har vores livsappetit en naturlig grænse, således at man før el-

14. Her citeret efter Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2006), 645.

ler siden må blive, som det hedder, mæt og træt af dage? Svaret afhænger af, hvem man spørger. For det unge sind synes verden altid at lokke med nye muligheder. Der er altid nye kvinder at forføre, nye ambitioner at indfri, nye steder at opdage og ny anerkendelse at høste. Det erfarne sind ser imidlertid i alt dette nye, at det i grunden drejer sig om mere af det samme. Verdens jomfruelighed slår om i alttings evige genkomst. I det perspektiv tager endeligheden sig ud som en lykkelig undgåelse af monotoni og kedsomhed: til alt held dør vi, inden vi keder os ihjel! Udødeligheden derimod ville være uudholdelig.

I *Also Sprach Zarathustra* lod Nietzsche sin hovedfigur sige: "At vi kunne bære vores udødelighed – det ville være det højeste."<sup>15</sup> Det foranlediger Blumenberg til at spørge, hvad der egentlig kan menes med at bære sin udødelighed. Nietzsche havde indbygget denne tanke i idéen om alttings evige genkomst. Den evige genkomst var den prøve, mennesket måtte bestå for at blive overmenneske. Det beløb sig ifølge Nietzsche til følgende maksime: "Lev sådan, at du må ønske igen at leve, er opgaven – du vil under alle omstændigheder komme til det" (her citeret efter Blumenberg 1996b, 131). At leve sådan, at man må ønske igen at leve sådan, som man har levet, det er livets største selvbekræftelse. Det drejer sig her om et så vellykket liv, at det ikke kan andet end at ville sig selv evigt gentaget, præcis som det var. Til den tanke føjer Nietzsche imidlertid sit: du vil under alle omstændigheder komme til det. Med den bemærkning berøves opgaven dens frihedsimplication. For Blumenberg at se er det et tilbagefald i metafysikken. Hvis den evige genkomst ikke blot er en prøve, man gør, når man bedømmer sig selv og sit liv, men er noget, der sker uafhængigt af udfaldet af denne prøve, da behandles udødeligheden atter som et teoretisk spørgsmål. Af den grund stryger Blumenberg Nietzsches tanke om den evige genkomst og beholder den om at kunne bære udødeligheden. Således skrevet ud af genkomstfiguren kan dét, at kunne bære sin egen udødelighed ifølge Blumenberg omskrives til dét, efter den biologiske død at kunne bære at erindre sig selv, sådan som man nu engang har levet og handlet. Prøven er altså *at leve sådan, at man ville kunne udholde i al evighed at være erindret, som den man var*. At bestå denne prøve er at kunne bære sin egen udødelighed.

15. Her citeret efter Hans Blumenberg, "Die unerträgliche Unsterblichkeit" i *Ein mögliches Selbstverständnis* (Stuttgart: Reclam Verlag 1996b), 126. Cf. for de følgende bemærkninger om Blumenberg: Kasper Lysemose, "Immortality and memory. Comments on philosophical eschatology" i *Shipping News* (Roskilde Universitet 2007), 4-12.

Hvorfor skulle det være det højeste? At det er det højeste, har, når det læses hos Nietzsche, en triumferende klang. I Blumenbergs gengivelse klinger det snarere resigneret: det er det højeste, man kan forvente sig af det, der traditionelt hedder dommedag. Dommedag er den dag, hvor livet anskues og bedømmes i dets helhed. Hvad mennesket har forventet sig heraf, har det primært forstået som retfærdighed. I livet bedømmes man nemlig uretfærdigt. Det ligger i sagens natur og skyldes, at livet endnu ikke er færdigt og derfor ikke kan overskues i dets afsluttede helhed. Det ændrer sig ved dommens dag. Her kan livet bedømmes *som* færdigt og derfor også retfærdigt. Dét er en elementær struktur i forholdet mellem erfaring og dom: mens man rejser er livet åbent; først ved rejsens afslutning kan man se tilbage og sammenfatte ens erfaringer i en endegyldig dom. Først ved dommedag er retfærdighed derfor ikke længere blot en fordring, men noget der kan virkeliggøres. Gemytter, der i livet har følt sig uretfærdigt behandlet, har naturligvis haft betydelige eksistentielle forventninger til denne virkeliggørelse. Her skulle endelig alle livets fortrædeligheder gøres godt igen – og gerne sådan at de skyldige samtidig fik deres forjente straf. Hvad udødelighedsprøven, sådan som Blumenberg formulerer den, indebærer, er imidlertid, at retfærdigheden kun virkeliggøres, når man ikke forventer sig mere af den end dette at kunne bære tanken om ens egen evige erindring. Dommedagens retfærdighed er ikke andet end denne forsoning med ens faktiske liv – uagtet alle dets fortrædeligheder. Som Blumenberg skriver: “Væren og retfærdighed bliver først ét, når der ikke forlanges mere, end at enhver må komme godt ud af det med sig selv og sin erindring.” (Blumenberg 1996b, p. 132f.). Alt hvad der går ud over dette er retfærdighedsfantasier, der, i Nietzsches terminologi, ikke udtrykker andet end ressentiment, dvs. negative følelser man ikke formår at blive færdig med.

I forhold til hvad der er blevet forventet mht. retfærdighed på dommens dag, er dette øjensynligt meget lidt. Det er imidlertid et vink, som er værd at følge, at Blumenberg griber til Kant, når han skal uddybe, hvad der ligger i på denne vis at kunne bære sin egen udødelighed. “Hvad angår at kunne bære sin udødelighed, så forbliver det ifølge Kants kritik af sjælens substantialitet en grænseværdi, ikke garanteret af nogen ontologisk sikring, en skrøbelig ustabilitet. At gå i jorden af skam, denne talemåde kunne, oversat eskatologisk, være den måde udødeligheder mister sig selv, slår om i deres endelighed – i deres ubærligheds paradoks” (Blumenberg 1996b, 133). Det, Blumenberg sigter til med udtryk som *at komme godt ud af det* og *at bære*, er altså at forstå i modsætning til den personlige identitets opløsning i skam. Kan man forstå, hvad det betyder i den anførte kanti-



anske kontekst? Måske hvis man begriber skam som udtryk for de identitetsvanskeligheder, der opstår, når maksimerne for et individs handlinger ikke fremstår som et konsistent system. Et sådant system udgør de ifølge Kant, hvis de lader sig integrere under den moralske lov, altså den lov Kant omtaler som *maksimen om fornuftens selvopretholdelse*.<sup>16</sup> Ifølge den skal man, når man gør noget, udføre den prøve om maksimen for ens handling kan gælde som universel lov. Det er klart, at et liv levet på en sådan måde, at det i alle henseende består denne prøve, har et højeste mål af konsistens og sammenhæng. Om det subjekt, der fører et sådant liv, *virkelig er* eller blot *tager sig ud*, som om det var et moralsk subjekt, er imidlertid uafgørbart. Hvorvidt de handlinger, som er indbegrebet af individets liv, *faktisk* udspringer af agtelse for moralloven, kan det ifølge Kant ikke vide. At handlingslivet lader sig betragte, *som om* de havde dette udspring, er derfor det højeste mål af fuldendelse for det endelige moralske subjekt. Forestillingen om at kunne bære sin egen uødelighed er forestillingen om at kunne anskue hele sit liv således, at man, uden glemslens eller fortrængningens hjælp, kan integrere det i en sammenhængende helhed. For så vidt det *ikke* er muligt – og det er det som bekendt aldrig – er individets identitet på spil. Ingen substans sikrer den personlige identitet. Kun i det omfang individets handlingsliv kan ses som en funktion af moralloven, kan den personlige identitet vindes; og den finder sin maksimale sikring, der hvor et *helt* handlingsliv fremstår på denne vis. Vanskelighederne med realiseringen af dette maksimum er individets vanskeligheder med dets egen identitet.

Til afsubstantialiseringen af jeget svarer forskellige symptomer på de medfølgende identitetsvanskeligheder. Blandt dem finder man skammen. Skam indtræder, når den måde man tager sig ud på ikke vil hænge sammen i ét billede. Man fremstår som en, der er i uoverensstemmelse med sig selv. I stedet for at præsentere sig som en *totalitet* trues ens liv af *fragmentering*. Selvopretholdelse er modarbejdelsen af denne fragmentering. På god moderne vis identificerer Blumenberg selvopretholdelsens minimum – *kun at ville det, som er* – med det højeste gode. At kunne ville sig selv, sådan som man har levet – altså *kun at ville det, som var* – er den højeste fuldendelse af denne selvopretholdelse. Den i sin væren om sig selv drejende tilværelsesform, som Heidegger kaldte *Dasein* og sammenfattede som *Sorge*, finder m.a.o. snarere sin selvopløsning end egentlighed i en beslutning og fremløbende væren-til-døden. I dens *tempus praeteritum* ville

16. Cf. Immanuel Kant, "Was heißt: sich im Denken orientieren?", *Was ist Aufklärung?*, red. Horst D. Brandt (Hamburg: Felix Meiner Verlag 1999), 60f.

selvopretholdelsen derimod få om ikke sin egentlighed så evighedens præg. I Blumenbergs ombesættelse af den eskatologiske forestilling om dommens dag er det derfor subjektet, der sidder til doms overfor sig selv. "Ingen domstol truer den, der måtte tænke sig selv som udødelig, bortset fra den eneste instans, der kunne gøre hans fortsatte eksistens sværere for ham end alt, hvad der var forudset i Josafats dal: ham selv, med hans erindrings last, med skammen over hans identitet" (Blumenberg 1996b, 129). En sidste formulering af udødelighedsprøven kunne således være: ville man for evigt kunne erindre sig selv uden skam – dvs. uden at være plaget af anger over at have været, som man var, og uden at være forledt af håb om at kunne blive anderledes?<sup>17</sup>

## Afslutning

Lad mig, efter at have givet disse smagsprøver fra udødelighedens begrebshistorie, kort vende tilbage til den antikverede eftersmag, der aktuelt knytter sig til temaet. Er udødeligheden slet og ret et overstået kapitel? Eller kan man i ekkoet efter udødelighedens kulturelle tilbagegang høre en idé om udødelighed, der endnu angår os? Forfølger man den sidste intuition, ser man sig henvist til Kant. Med Kants transposition af udødeligheden begynder frilæggelsen af temaets humane resonansbund. Herefter angår udødeligheden os ikke bare endnu. Netop fordi den ikke længere melder sig som et problem, der skal løses, er det tværtimod mere end nogensinde blevet mærkbart, at udødeligheden har noget at betyde. Destruktionen af de metafysiske forhåbninger om at kunne forhandle dette tema teoretisk har åbnet dets praktiske dimension. Her drejer det sig ikke om at bevise, hvorvidt mennesket er udødeligt eller ej, men om hvilken rolle døden spiller i det levede liv. Er døden det, der giver dette liv sin mening, eller er den tværtimod det, der berøver det al meningsfuldhed? For en tid belært af eksistentialistiske forvisninger om, at kun et liv, der leves beslutsomt henimod døden, kan opnå autencitet og fylde, er Kants indsigelse velgørende. Mennesket lever *zunächts und zumeist*, som om det var udødeligt – og det er godt sådan! Fadæsen er derimod, at en viden, der i grunden er fuldstændig abstrakt og utilgængelig for det levede liv, nemlig vores viden om at vi skal dø, ikke desto mindre bemægtiger sig dette liv. Kants postulat om udødeligheden er forsøget

17. Cf. hvad Blumenberg har at sige om livets fragmentkarakter i slutningen af den tysk producerede fjernsynsudsendelse *Zwischen Himmel und Höhle. Die Philosophie von Hans Blumenberg* af Franz Josef Wetz og Burghard Schlicht (Düsseldorf: Rau, 1996).

på at genvinde den selvfølgelighed, hvormed udødeligheden ret beset burde optræde – nemlig som det gennemgribende element, hvori vores selvforståelse som handlende og tænkende væsener udfolder sig. Som Blumenbergs behandling af temaet viser, er det dog ikke ligetil at genvinde denne selvfølgelighed, når den paradisiske ambrosia én gang er tabt. Udødeligheden viser sig at besidde en ubærlighed, der knytter sig til idéen om erindring. Erindringen – denne afløser for dommens dag – har, som sin forgænger, en potentiel nådesløshed. Når vi ikke blot muntert kan lade udødeligheden fare, skyldes det, at vi det til trods ikke kan optræde med indifferens overfor denne yderste instans. Fordringen om at blive imødekommet af *erindringens svage messianske kraft* (Benjamin) kan mennesket næppe lægge til ro. Den tyske filolog Friedrich Ohly har på uovertræffelig måde gjort denne humane dybdebetydning af erindringen nærværende: “Den menneskelige urangst for at blive glemt bor ikke kun i barnet, og om en urtiltro til bevarelsen i andres hukommelse er medgivet, således at denne angst afværges, kan afgøre et menneskes lykke og ulykke. *Forglem mig ej*, om sagt ud af tiltro eller begyndende bekymring, hører til blandt de mest bevægende bønner og står, mere ubevidst end bevidst, som stille drivkraft bagved mange af de impulser i vort liv, der er henvendt til andre mennesker.”<sup>18</sup>

18. Friedrich Ohly, “Bemerkungen eines Philologen zur Memoria“, *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter*, Münstersche Mittelalter-Schriften Bd. 48, red. Karl Schmid og Joachim Wollasch (München: Wilhelm Fink Verlag 1984), 9.