

EKSISTENSOPFATTELSEN I FÆNOMENOLOGIEN

Af Casper Feilberg & Kurt Dauer Keller¹

De eksistentielle problemer, man befinder sig i som en personlig eksistens, har siden 1800-tallet været tematiseret i bl.a. Søren Kierkegaards arbejder. Med formationen af den eksistentielle fænomenologi hos Martin Heidegger og franske fænomenologer som Maurice Merleau-Ponty tilbydes et særligt erfaringsbaseret grundlag for at analysere eksistensen. I denne artikel skitserer vi eksistensopfattelser, der har gjort sig gældende i den eksistentielle fænomenologi. De drejer sig om autenticitet versus fremmedgørelse i den moderne tilværelse, og de samler sig i sidste instans i afdækningen af en universel kropslig fornuftsform, den såkaldte "intentionalitet". Indgående analyser af de psykosociale og sociokulturelle vilkår i den moderne livsverden kan ikke finde sted uden at tematisere, hvordan det kropslige grundlag for menneskets eksistens er involveret i disse vilkår. Vi fremhæver sider af eksistensen, som meget ofte overses i dag, nemlig de kollektive aspekter og de anonyme aspekter af eksistensen. Disse aspekter kalder på teoretisk og empirisk opmærksomhed, ligesom den personlige eksistens gør det. Vejvisere kan være Hannah Arendts redegørelse for de naturlige grundbetingelser for den menneskelige eksistens, Jan Patockas fokus på eksistensen som virkeliggørelse af betydningsfulde potentialer i menneskelivet og Paul Ricoeurs diskussion af de identitetsskabende relationer mellem oplevet historie og narrativ historie. Artiklen sammenfatter den eksistentielle fænomenologis forståelse af tilværelsen i en antropologisk eksistensopfattelse. Afslutningsvist skitseres denne forståelses relevans for anvendt psykologi, især socialpsykologiske og klinisk-psykologiske områder.

Nøgleord: eksistens, person, organisation, anonym kropslighed, psykosocialitet.

Keywords: existence, person, organization, anonymous corporeality, psychosociality

¹ Casper Feilberg, lektor, Institut for Kommunikation og Psykologi, Aalborg Universitet, og Kurt Dauer Keller, lektor emeritus, Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet.

1. Indledning

At være en person i det moderne samfund er problematisk! Dette blev tematiseret allerede i 1800-tallets filosofi, i litteratur og ”kulturvidenskab” (human- og samfundsvidenskab nu om dage), i forlængelse af at menneskets individualitet og frihed – som en selvstændighed i forhold til både naturen og Gud – blev fremhævet af Friedrich Schelling (2013/1809). Søren Kierkegaard gjorde individets frihed til omdrejningspunktet i sin filosofi, og især hans tilgang har haft varig indflydelse i eftertiden. Tydeligvis er den personlige eksistens’ kulturelt bestemte problematik blevet radikaliseret yderligere i løbet af de efterfølgende par hundrede år. Den filosofiske og teoretiske tænkning omkring ”det personlige” og ”det eksistentielle” har ligeledes gennemgået en betydelig udvikling fra Kierkegaards fundering af eksistensfilosofien over Friedrich Nietzsches, Karl Jaspers’ og andres videreførelse af den og frem til indoptagelsen i fænomenologien og dermed formationen af en *eksistential fænomenologi* hos Martin Heidegger i 1920’erne. I mellemkrigstiden begyndte denne filosofiske retning at blive kendt og udbredt som en strømning i den kulturelle og litterære tænkning, og især i Sartres version – under betegnelsen ”eksistentialisme” – blev den vidt berømt efter anden verdenskrig, hvor den også slog igennem som en ny human- og samfundsvidenskabelig menneskeopfattelse, blandt andet inden for psykoterapi.

I midten af det 20. århundrede opstod samtidig en radikal erkendelse inden for den eksistentielle fænomenologis egne rækker: Det er en abstrakt og individualistisk opfattelse af mennesket som ”en person”, der kommer til udtryk i de hovedværker – Heideggers *Væren og tid* (2007/1927) og Jean-Paul Sartres *Væren og intet* (2007/1943) – som denne strømning nu var blevet almindeligt kendt for. Adskillige sideordnede og parallelle fænomenologiske bidrag til nærmere at afdække det *konkrete* liv og selve den tilværelse, vi lever, har fremhævet det psykosocialt decentrerede og ontologisk givne i den menneskelige eksistens. Det kom til at stå klart, at mennesket ikke længere kan forstås som *basalt* forankret i individets bevidsthed eller i dets fysiske afgrænsede krop. Men denne dekonstruerende kritik er langt forud for den rekonstruerende afklaring og fortolkning. Og den efterfølgende eksistentielle fænomenologi, som denne artikel koncentrerer sig om, består ikke i en helt konsistent sammentømret strømning. Tydeligvis udgør Maurice Merleau-Pontys værker fra 1945 til 1961 dog et særligt tyngdepunkt og orienteringspunkt i denne sammenhæng. Da indoptagelsen af eksistential fænomenologi i eftertidens videnskabelige og kulturelle menneskeforståelse har været baseret på den tidlige populære bølge (især eksistentialismen), forestår der et revisionsarbejde i forhold til de psykologiske implementeringer, specielt i den eksistentielle psykoterapi og i den fænomenologisk orienterede socialpsykologi.

Hvad kendetegner da denne mere modne udgave af eksistentiel fænomenologi? Menneskets ontologiske grundvilkår er den væren-i-verden, som Heidegger taler om: at vi altid befinder os i en situation og er grebet af noget. Hvad Heidegger dog ikke selv erkender, er, at dette beror på tilværelsens før-personlige og før-bevidste *kropslighed*. Den kan tilnærmelsesvis indikeres som en spontan optagethed (en "naturlig fascination") af og tilegnet fortrolighed med det psykosociale liv og den fysiske "omverden". Dette er ikke nemt at forstå og slet ikke at præcisere og fastholde i klare begreber. For det bryder med den teoretiske og praktiske grundviden om mennesket – og de basale begreber om vores egen krop og om vores egen eksistens som subjekter over for en hel verden af objekter – vi inden for den vestlige kultur har taget for givet. Som særligt Merleau-Ponty gør opmærksom på, kræver den dybere afdækning af det menneskeliv, vi faktisk lever og oplever, begreber om *elementær erfaring af mening* som en slags "grundstof" i tilværelsen. I tilværelsens umiddelbarhed befinder vi os ikke "inde i" hver sin krop, men er grebet af nærværende begivenheder og omstændigheder, og det oplever vi som et særdeles flydende og foranderligt "kropssubjekt", som blot er det meningsstrukturerende perspektiv, der indtages i det aktuelle nærvær af hændelser og omstændigheder. Dermed er det allerede antydnet, hvorfor spørgsmål om autenticitet trænger sig på som allestedsnærværende problematik i den menneskelige tilværelse: Den kropslige fortrolighed med den bekendte livsverden involverer os altid langt mere indgående i de situationer, samspil og kontekster, vi befinder os i, end vi bevidst har valgt eller helt er klar over. Dette vilkår betyder både, at man uden videre kan føle sig hjemme i situationer, der på mange måder kan være forholdsvis nye, og at man kan vænne sig til og affinde sig med hæmmende eller ubehagelige omstændigheder, som man ikke rigtigt har taget klart stilling til eller forstået.

Eksistentiel fænomenologi gør opmærksom på to for psykologien ganske afgørende præciseringer af, hvad personlig eksistens egentlig er. For det første er den problematik "at være en person i det moderne samfund" ikke blot et spørgsmål om *eksistens* (dvs. at "stå ud" i en sammenhæng); den rummer også udfordringer, der drejer sig om at være *et selv*, og andre udfordringer, der drejer sig om at være *en identitet*. I det virkelige erfarede liv griber disse aspekter (eksistens, selv, identitet) rigtignok ind i hinanden, men det er overordentlig vigtigt at undersøge og forstå dem hver for sig for at kunne danne sig et nogen lunde autentisk billede af sammenhængen mellem dem. For det andet er vi ikke helt og holdent eller til hver en tid *personer*, men også anonym tilværelse og kollektiv tilværelse, der ligesom den individuelle tilværelse former sig som eksistens såvel som identitet og selvværen.

Vi vil i denne artikel fremhæve, hvad der ligger i begreberne om anonym eksistens og kollektiv eksistens, som ikke er gængse, og derfor kalder på teoretisk og empirisk opmærksomhed. Artiklen er organiseret således:

Afsnit 2 redegør for og diskuterer eksistensbegrebets udvikling i fænomenologien hos særligt Merleau-Ponty, Arendt og Patocka. Afsnit 3 sammenfatter den antropologiske (psykosociale og sociokulturelle) forståelse af eksistensen i lyset af de præsenterede begreber. Og endelig skitseres i Afsnit 4, hvilken relevans den fænomenologiske forståelse af eksistensen har for anvendt psykologi, især socialpsykologiske og klinisk-psykologiske områder.

2. Eksistensbegrebets udvikling i fænomenologien

At fremhæve, at den eksistentielle fænomenologis særlige forskningsfelt er den menneskelige eksistens og den faktisk levede erfaring, vækker ikke overraskelse. Men fremhæver man, at den eksistentielle fænomenologis særkende også er eksistensens socialitet, kalder det på en forklaring.

2.1. Eksistensopfattelsens indtog i fænomenologien

Følger man den historiske udlægning af det eksplicite begreb om eksistential fænomenologi, bliver det klart, at dens selvforståelse som en særskilt strømning opstår blandt franske fænomenologer (Feilberg, 2012). Levinas er den første til at omtale eksistential fænomenologi som betegnelse i en kort artikel fra 1934. Hermed forstår han den fase i fænomenologiens udvikling, som Heidegger indvarsler med *Væren og tid* (1927), og som – frem for Husserls transcendentale bevidsthed – tager udgangspunkt i den konkrete eksistens, der er beskæftiget med sin egen væren og er stillet over for døden (Levinas, 1934). Den tidligste systematiske behandling af den eksistentielle fænomenologi er i fænomenologen Alphonse De Waelhens' (1947) kapitel *De la phénoménologie à l'existentialisme* (Fra fænomenologi til eksistentialisme). Han fremhæver også Heideggers fænomenologi som grundlæggende for traditionen. Men det er Merleau-Pontys forord til *Perceptionens fænomenologi* (der udkom i 1945), som ifølge De Waelhens udgør den mest systematiske beskrivelse af udviklingen fra Husserl over Heidegger og til de franske eksistentielle fænomenologer (De Waelhens, 1947, p. 40). Ifølge De Waelhens består det bærende i den eksistentielle fænomenologi, og altså det, der kendetegner alle dens eksponenter, såsom Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty m.fl., at *mening og livsverden har ontologisk primat* (1947, p. 38f). Den eneste eksplicite tekst om den eksistentielle fænomenologi, der er forfattet af en af de tidlige eksponenter selv, er Ricoeurs leksikonartikel *Phénoménologie existentielle* (Den eksistentielle fænomenologi) fra 1957 (da. 2012). I kraft af hans artikel fremstod den eksistentielle fænomenologi nu som en særskilt retning, der tematiserer den menneskelige eksistens, dels sådan som den fremtræder for os umiddelbart og i levende, spontan refleksion af fænomenet, og dels sådan som

vi fortolkende håndterer den og tilnærmelsesvis kan begrebsliggøre den. Ricoeur fremhæver tre skelsættende temaer, der er karakteristiske og gennemgående i eksistentiel fænomenologi lige fra dens begyndelse: selve kroppen, friheden og ”den anden”.²

Et særligt forhold, der må fremhæves ved den franske tradition, er dens skarpe blik for det sociale. Sartre, Beauvoir og Merleau-Ponty var i 1945 nogle af de bærende kræfter bag oprettelsen af det intellektuelle tidsskrift *Les Temps Modernes*, der forblev toneangivende i et halvt århundrede.³ Samtidig var spørgsmål om individualitet og socialitet til debat fra begyndelsen (Sartre, 1998). Analyser af den umiddelbare erfaring førte til, at den eksistentielle fænomenologi fremhævede eksistensen som decentreret og gennemsyret af socialitet modsat den ofte fremtrædende opfattelse af eksistensen som individuel og centreret. Når vi i hverdagen kommunikerer og indgår i sociale relationer, sker det primært som et før-personligt og decentreret ”man” (Heidegger, 1927), eller som det præciseres af Merleau-Ponty i 1945 (jf. Merleau-Ponty, 2012): en anonym kropslig eksistens. Som kropslig eksistens er vi midt ude i et åbent perceptuelt og ekspressivt felt af sociale hændelser. Det betyder, at der i den umiddelbare erfaring ikke er de klare distinktioner mellem selv, anden og ting, som antages i sekundære refleksioner eller i teoriens samfund-subjekt-dikotomier (Merleau-Ponty, 2003; Ricoeur, 2012). Før vi med reflekteret bevidsthed antager en afgrænset, ansvarlig og centreret eksistens, er vi opslugt i mindre differentierede situationer (decentreret), der sociokulturelt former den umiddelbare erfaring med dramatiske og mytologiske figurer og temaer (såsom os og dem, god og ond), og som præger os psykosocialt gennem gensidig responsivitet eller identifikation, f.eks. den ”rigtige” identitet, politiske holdning eller karriere-retning (Waldenfels, 1983, 2015; Keller, 2012; Williams, 2004, p. 609). Samfundsmæssige vilkår, kultur og historie har således udpræget betydning for den eksistentielle fænomenologis analyser af den levede erfaring med livsverdenen som grund.

Videnskabelig metodologi har også været til debat fra traditionens begyndelse. Den eksistentielle fænomenologi udmærker sig ved både at fremhæve reduktion (beskrivelse), hermeneutisk fortolkning og dekon-

2 Merleau-Pontys betegnelse for ”selve kroppen” (*le corps propre*) har også bibetydningerne ”kroppen selv” og ”egenkroppen”, og sidstnævnte er ofte blevet valgt i engelske og danske oversættelser, selv om dette ikke lige så præcist indfanger det fænomen, han taler om. Temaet ”den anden” er diskuteret indgående i relation til begreber om intersubjektivitet, sammenflettethed (”kiasme”), ”det fremmede” og responsivitet.

3 Tidsskriftets gennemslagskraft var aftagende efter årtusindskiftet, og det blev lukket i 2019. Nogle iagttagere mener, at den skarpe profil, hvormed grundlæggerne engagerede sig i såvel filosofiske som aktuelle samfundsmæssige og politiske problemstillinger, i det hele taget er så godt som forsvundet i de seneste årtiers offentlige debat (Sand, 2016).

struktion (begrebskritik) som uomgængelige forskningsmetoder i studiet af den levede erfaring (Heidegger, 1988, p. 21; Gadamer, 1960; Ricoeur, 1991; Keller, 2012, p. 12). Samtidig betragtes empirisk forskning som en nødvendig kilde til teoretisk begrebsudvikling. Dermed har eksistentiel fænomenologi skabt et godt grundlag for metodisk og begrebsligt at undersøge både centrerede og decentrerede aspekter af den menneskelige eksistens.

2.2. Merleau-Ponty: Eksistensens kropslighed

Merleau-Pontys kropsfilosofi udgør et højdepunkt i eksistentiel fænomenologi (og i fænomenologien i det hele taget), idet hans tænkning og værker særlig systematisk samler sig om at belyse vores umiddelbare eksistens og den hermed forbundne kropslige intentionalitet, der gør sig gældende i alt, hvad vi oplever og udtrykker, også den frie vilje og den reflekterede tanke. Merleau-Pontys position opsummerer mange af de spørgsmål og (foreløbige) svar, denne filosofiske strømning blev formet omkring, og som har været retningsgivende for dens videre udvikling.

Fænomenologisk undersøgelse af den menneskelige tilværelse skal per definition dreje sig om *selve erfaringen* af tilværelsen. Når vi vil *begribe* denne erfaring – dvs. indkredse den diskursivt og fastholde den i et refleksivt ”greb” – må man imidlertid ifølge Merleau-Ponty (2012) og Ricoeur (1992, 2012) skelne mellem tre aspekter af det fænomen, der fremtræder i erfaringen: identitet, selv og eksistens. Kun den første af dem er klassisk og svarer til almindeligt udbredte dagligdags og videnskabelige opfattelser. Her er det enkelte menneske en *identitet*, et *idem* (”det samme”), dvs. en entitet afgrænset af sin krop og/eller sin (selv)bevidsthed, der i det væsentlige forbliver det samme over tid og gennem forandring, således at der er en historie og bestående fortællinger om denne identitet. I de to andre basale aspekter af erfaring og forståelse af den menneskelige tilværelse – erfaring af et selv eller erfaring af en eksistens – er det ikke snævert individuel mening og betydning, der indgår. Et *selv* (*ipse*: ”sig selv”, ”selve denne”) er helt og holdent bestemt ud fra, gennem eller i forhold til ”en anden” eller ”et andet”. Der kan kun være et selv *over for* en anden eller et andet. *At eksistere* (*exsistere*: ”stå ud”, ”vise sig”) er en perspektivisk erfaring af *sammenhængen* mellem noget unikt og noget typisk, noget ganske specifikt og noget helt alment, svarende til hvad vi forstår ved ”et eksempel” eller ”en stil” (jf. Keller, 2016).

Når erfaringen af *menneskelig* eksistens blev særligt bemærket i eksistensfilosofi og eksistentiel fænomenologi, har det mindre at gøre med eksistensbegrebet i det hele taget end med menneskets særlige vilkår i den vestlige verden i de seneste århundreders historiske epoke: Det er modernitetens tidsalder, hvor individer forventes at være *autonome personer*, som ud fra hele civilisationens målestok handler selvstændigt og ansvarligt (også selv om den foreliggende konkrete situation såvel som handlingen

videre konsekvenser i bund og grund kan være uforudsigelige og uigen-nemskuelige).

I den eksistentielle fænomenologi, og især hos Merleau-Ponty, bliver denne ”evigt moderne” problematik relateret til menneskets kropslige naturgrundlag og den kropslige intentionalitet, hvormed vi altid-allerede er-i-verden.⁴ Det er med denne spontane og elementære intentionalitet, vi altid er orienteret mod ”noget”, der opleves, om end det kan være nok så flygtigt og uklart. Og samme uundgåelige og simple intentionalitet er det ”grundstof”, som al mening og erfaring opbygges af. Merleau-Ponty opdagede i sit korte livsløb som fænomenologisk tænker og forfatter, at allerede i perceptionens og kropsudtrykkets umiddelbarhed gør intentionaliteten sig gældende i tre forskellige former: horisontalt (også kaldet ”strukturelt”), vertikalt (også kaldet ”generativt”) og dialektisk (jf. Keller, 2005). De tre dimensioner af intentionalitet indgår i formationen af ethvert fænomen, om end det måske kun opleves som trivielt og passerende.

Begreberne om kropslig intentionalitet ligger til grund for den eksistentielle fænomenologis forståelse af sammenhænge mellem menneskets fornuft (*logos*) og dets liv, altså ”ånd” og ”natur”, historicitet og kropslighed: Den mindre differentierede og mindre håndgribelige væren træder i baggrunden (men forsvinder ikke), når vi forholder os mere reflekteret og rationelt i tilværelsens situationer og begivenheder. Med andre ord bliver menneskets umiddelbare væren på diverse plateauer af anonym tilværelse trukket med ind som erfaringsgrundlag i vores reflekterede, kollektive væren eller personlige væren. Dermed knytter intentionaliteten i sidste instans centrale antropologiske og civilisatoriske temaer som etik, frihed og seksualitet sammen med den kompakte, elementære meningsfuldhed, der ligger i den kropslige fortrolighed med den velkendte livsverden.

I artiklen *Studying the intentionality of human being – through the elementary meaning of lived experience* (Feilberg, Norlyk & Keller, 2018) skitserer vi, hvordan differentieringen af den kropslige intentionalitet i de tre omtalte dimensioner af erfaring (horisontal, vertikal og dialektisk) giver mening på praktisk eller diskursivt niveau. På højt strukturerede niveauer af tilværelsen manifesterer de tre dimensioner af intentionalitet sig som menneskelig eksistens, identitet og selv-væren – såvel i individers personlige væren som i kollektiv væren i organiserede fællesskaber (jf. Feilberg, Norlyk & Keller, 2018, pp. 220-224). Oplevelse af andres, nogets eller egen *eksistens* er således struktureret med en intentionalitet, der *primært* (dvs. mest betydningsfuldt og nuanceret) er horisontal. Den former det meningsfuldt erfarede i et figur-grund-forhold, der minder om, hvad vi

4 Merleau-Ponty (2012) genoptager og videreudvikler her det begreb om ”operativ” (*fungierende*) intentionalitet, som allerede Edmund Husserl blev opmærksom på og anså som grundlæggende for den bevidsthedsintentionalitet, han frem for alt var optaget af.

forstår ved ”et eksempel”, ”en stil”, ”en situation”, ”en kontekst” eller relationen ”begivenhed-livsverden”, hvilket ikke er tilfældet for hverken den vertikale eller den dialektiske intentionalitets vedkommende. Men disse andre dimensioner af intentionalitet spiller som sagt altid ind med underordnet implicit strukturering, når de ikke spiller den overordnede rolle, og denne underforståede betydning er helt afgørende, når vi eksempelvis taler om sådan noget som personlig eksistens.

Den vertikale dimension af intentionalitet sammensmelter natur (kropslighed) og kultur (historicitet) i oplevede og forståelige fænomener, og i denne forstand virkeliggøres Aristoteles’ princip om, at kulturen er menneskets ”anden natur”. I *Perceptionens fænomenologi* fremhæver Merleau-Ponty (2012) netop den bemærkelsesværdige kendsgerning, at til-egnet betydning, der er institueret og helt rodfæstet i vores erfaringsunivers, såsom en triviel sproglig formulering eller en velkendt genstand i hverdagslivet, perciperes lige så *umiddelbart* i sin meningsfulde gestalt som den fysiske påvirkning fra en lyd eller noget lys, altså uden at der forekommer nogen bearbejdningsproces. Det er i denne vertikale dimension af intentionalitet, vi erfarer meningsfuld generativ identitetssammenhæng op og ned igennem flere fortsat aktuelle lag af fylognese eller ontogenese: som kollektiv organisation eller enkeltperson, der mærker – og dermed kan erkende – det særlige ved sin egen livsfortælling såvel som det både dyrebare og sårbare ved det kropslige naturgrundlag, denne fortælling er bundet op i. I dette vertikale perspektiv er det også begribeligt, at eksistentiel angst og eksistensens intethed egentlig drejer sig om de afgørende og uoverskuelige *grænsesituationer*, hvor det levede liv i sin helhed aktualiseres, og alt, hvad man kender til, må sættes ind, når man forsøger at stå udfordringen igennem. Udviklingspsykologisk og i bredere forstand generativt er det, man i eksistensfilosofien har kaldt ”et intet”, altså snarere ”et alt”, der implicerer mere kompakt erfaring og mindre differentieret mening i dybden af det allerede levede liv, hvor man må lede efter evner og ressourcer til at håndtere den aktuelt truende situation.

2.3. Arendt: Naturlige grundbetingelser for den menneskelige eksistens

Hannah Arendts eksistentielle fænomenologi bygger især på eksistensfilosofien hos Jaspers og Heidegger. Men hun udfolder sin egen fænomenologiske fortolkning af eksistensen i den aktuelle historiske tidsalder (moderniteten) og profilerer sin position i diskussion med store dele af den filosofiske tradition. I 1946 sammenfatter hun sin opfattelse af den individuelle eksistens’ socialitet, der ikke – som hos Heidegger i hovedværket *Væren og tid* – blot er et strukturelt element i eksistensen, som omgiver det isolerede og selvoptagede individ. Hvert menneske repræsenterer (siden Kant) hele menneskeheden, der således kan forfladiges eller ophøjes i det enkelte menneske, og i selve menneskebegrebet indgår

(siden den franske revolution) Menneskerettighedserklæringen (Arendt, 2010, p. 30).

Eksistensen selv er, af natur, aldrig isoleret. Den eksisterer kun i kommunikation og i bevidstheden om andres eksistens. (...) Eksistensen kan kun udvikle sig i et fællesskab blandt mennesker, der bebor en givne verden, der er fælles for dem alle (Arendt, 2010, p. 36).

Arendt kredser om, hvad der karakteriserer den moderne tids indstilling til "det aktive liv" (*vita activa*), til forskel fra den betydning, det har haft i antikken (og inddrager også begrebets skæbne i middelalderen). Den oprindelige betydning var: "et liv hengivet til offentligt-politiske sager" (Arendt, 1998, p. 12). Arendt tager udgangspunkt i Aristoteles' opfattelse af dette politiske liv. Det adskiller sig fra nødvendigt hårdt arbejde (*labor* og "mennesket som arbejdsdyr" hos Arendt) såvel som fra håndværk, forretning og kunst (*work* og "det skabende menneske" hos Arendt). Aristoteles forstod det politiske og offentlige liv som et kropsligt engagement, der involverer "tænkning" som en livsform på linje med filosofi (*theoria, contemplation*). Dette politiske liv (*bios politikos*) er både naturligt og frit: Det er "naturligt", idet mennesket ganske enkelt er "et politisk væsen" (*zoon politikon*) i den forstand, at det *lever* i den sfære af tale og handling, som drejer sig om specifikt menneskelige og fælles etiske anliggender. "Friheden" ligger her i, at det drejer sig om handling og dialogisk praksis, hvormed man har *valgt* at organisere sig politisk i et samfund, uden at dette beror på nogen biologisk eller social nødvendighed. Arendt selv forstår dog ikke frihed bare som "valgfrihed" eller manifestation af vilje, men som et grundlæggende ontologisk vilkår ved menneskets eksistens (jf. Arendt, 1977, 1978): Frihed består i, at den spontanitet og ustandselige "begyndelse", hvormed vi *erfarer* selve menneskelivet og dets orientering i etiske principper om "godt liv", omsættes i praktiske initiativer inden for de sociokulturelle rammer af det politiske fællesskab. Det er for hende "sideaspekter" af friheden, at dens realisering kræver dømmekraft og ofte også mod, og det kommer i anden række, at man kan trække sig tilbage fra den fælles politiske virkelighed og hengive sig til frihed i fantasien.

Arendt pointerer det offentlige aspekt af det politiske engagement: Først i deres tale og handling, der kan konstateres og erindres af andre, træder mennesker helt frem og viser, hvad de står for. Når tale og handling således gøres gældende og kan fastholdes i et socialt miljø, afspejler dette endvidere, at den pågældende aktivitet finder sted inden for en fælles "sund fornuft" (*common sense*), og bidrager til at bestyrke denne. I det offentlige område er institueret en fælles verden, der beskytter mod det individuelle livs flygtighed og "er reserveret til de dødeliges relative bestandighed, hvis ikke deres udødelighed" (Arendt, 1998, p. 56). Det offentlige univers må

nødvendigvis være et kulturelt fællesskab, en historicitet, der både samler og overskrider de aktuelle generationers liv.

[...] eksistensen af et offentligt domæne og verdens deraf følgende transformation til et fællesskab af ting, der bringer mennesker sammen og relaterer dem til hinanden, beror fuldstændig på bestandighed. Hvis der skal være et offentligt rum i verden, kan det ikke opstilles til en enkelt generation og kun planlægges for de nulevende; det må overskride dødelige menneskers levetid (Arendt, 1998, p. 55).

Det offentlige rum er en virkelighed, der hverken beror på, at mennesker er helt ens, eller kunne være forenelig med, at de er fuldstændig forskellige. Det er et politisk fællesskab om ting og sager, der består tværs igennem en diversitet af positioner og perspektiver. I sidste instans forbliver det åbent hos Arendt, hvordan vi må forstå såvel den menneskenatur som den kultur, hvormed det offentlige politiske fællesskab opstår, opretholdes og forgår: Videnskaben vil aldrig nå frem til en endelig besvarelse af det antropologiske spørgsmål om "essensen" af menneskets natur (*hvad* mennesket er), og filosofien og kulturen bliver heller ikke færdige med at besvare det eksistentielle spørgsmål: *hvem* mennesket er, dvs. hvordan det oplever og fortolker sine historisk givne vilkår, og hvordan det griber dem an (Arendt, 1998, pp. 10-11). Arendt må i denne forbindelse forstås i samklang med den berømte formulering hos Heidegger om, at "menneskets essens er dets eksistens", hvilket hos hende implicerer socialt fællesskab og samspil som grundvilkår i tilværelsen, men ikke betyder, at menneskets natur er det samme som dets kultur. Arendt tager afstand fra den opfattelse, som hun tilskriver Karl Marx, at menneskets sociale natur kun består i dets artsvesen, men fremhæver ikke desto mindre den ultimative reference til selve livets frugtbarhed, og den anskuelse, at væren og liv er det samme, som ligger i det 19. århundredes livsfilosofi hos Marx, Nietzsche og Bergson (Arendt, 1998, p. 313, n.76). Hun kritiserer så denne livsfilosofi for kun at begribe vitaliteten i den menneskelige eksistens som det basale udgangspunkt for *homo faber* – produktionens, håndværkets og kunstens skabende menneske – ikke for *homo sapiens*, det tænkende og (politisk) handlende menneske. Arendts egen position som eksistentiel fænomenolog består netop i at understrege *begyndende liv (fødsel)* som den naturlige vitale grundbetingelse for det aktive liv, vi lever i alle de tre praksisformer (*labor, work* og *action*).⁵ Hermed tilslutter hun sig distanceringen inden for den eksistentielle fænomenologi fra Heideggers excentriske værenstolkning – og fremhæver overvindelsen af det kristne princip om dødens

5 Oprindelige betegnelser for "natur" indikerer også fødsel (*nasci* på latin) og spontan fremvækst (*physis* og *phyein* på græsk), gør Arendt opmærksom på (Arendt, 1998, p. 150).

og endelighedens betydning i tilværelsen (som stadig er gennemgående i eksistenstænkningen fra Kierkegaard til Heidegger): fødslen og den *historicitet*, der overskrider den nulevende generations æra. Det centrale i dette er for Arendt, at menneskenaturen er en overvældende drivkraft, ikke blot bag sociale aktørers målrettede initiativer og engagement, den sætter sig også igennem bag om vores intellektuelle hensigter og fortolkninger; tale og handling samt den fortalte (og dermed fortolkede) historie er bare led i mere omfattende reale historiske forløb, som vi ikke styrer (Arendt, 1998, pp. 150-151, pp. 184-186). Den vitale begyndelse er et eksistentielt grundlag, en udfoldelse af menneskelivet, der kommer til udtryk i politiske begreber om nyhed, fornyelse og frihed i tale og handling i det offentlige liv, herunder instituering, konstituering, organisering og omvæltning af strukturer og formationer i samfundet.⁶ Denne eksistentielle sammenhæng mellem naturlig begyndelse og politisk begyndelse bliver mere forståelig med det oldgræske begreb om *polis* og den dermed forbundne opfattelse af magt og historie, som Arendt genoptager fra Aristoteles.

Polis er begrebet om den antikke bystat som et fællesskab i ord og handling, der drejer sig om fællesskabet og – netop i kraft af fællesskabet – rækker ud over den blotte begivenhed, hvor disse ord og handlinger finder sted. De standpunkter og love, der udkrystalliseres i den politiske dialog, kan erindres og gøres gældende længe efter (også i relation til individers omdømme), fordi det politiske fællesskab indgår i en særlig eksistentiel form for social virkelighed, hvor man træder frem for hinanden og anerkendes i denne fremtræden. Social fremtræden og social realitet bliver ét og det samme: ”For mennesket er det andres nærvær, der garanterer verdens virkelighed, dét, at den fremtræder for alle” (Arendt, 1998, p. 199). Men fælles social virkelighed er ikke til hver en tid det samme som det politiske fællesskab, der først må konstitueres formelt og organiseres som et offentligt domæne, der drejer sig om dialog og beslutninger. Det politiske fællesskab former sig på basis af den virkelighed, der allerede fremtræder i eksistentiel socialitet, og som gør, at ord og handling kan hænge sammen i afklaringen af en ny holdning, et betydningsfuldt potentiale, der kan få langtrækkende (endog ”grænseløs”; Arendt, 1998, p. 201) virkning i det sociale liv, aktuelt og fremover. Dette potentiale er netop, hvad Arendt og Aristoteles forstår ved magt, *dynamis*: en social og kulturel *formåen*, hvorved der kan skabes nye relationer og realiteter på basis af dialogisk afklaring og beslutning. ”Magt er det, der opretholder eksistensen af det offentlige domæne, potentialerummet for handlende og talende menneskers indbyrdes fremtræden” (Arendt, 1998, p. 200). At magt er et potentiale af fælles sociokulturel dygtighed og formåen, indebærer, at den ikke kan besiddes af enkeltindivider (men findes som almindeligt udbredte dispositio-

6 Jf. Arendt 2005 og 2006. Arendt (2005) fremhæver den amerikanske revolution som eksemplarisk i begrebet om revolution.

ner hos dem), og at den vil være under opløsning, når den fordrejes til dominans eller undertrykkelse. Magt er uforenelig med vold; den er ikke en slags styrke, og den kan slet ikke måles kvantitativt. Magten opstår i samlivet mellem mennesker, hvor byliv er et mønstereksempel:

Kun hvor mennesker lever så tæt sammen, at potentialerne i deres handlinger altid er nærværende, kan magt opretholdes hos dem, og etableringen af byer, der som bystater er forblevet paradigmatisk for al politisk organisering i Vesten, er derfor bestemt den vigtigste materielle betingelse for magt. Det, der holder folk sammen, når handlingens flygtige øjeblik er forbi, er magt (Arendt, 1998, p. 201).

Arendt omtaler også magten som livsnerven (*the lifeblood*) i den menneskelige opfindsomhed og kunstfærdighed, når denne har sin yderste eksistensberettigelse i netværket af menneskelige anliggender og i fortællingerne, de frembringer, altså i skuepladsen for handling og tale (Arendt, 1998, p. 204). Hos Aristoteles indgår magtens potentialitet i et begrebspar med dens virkeliggørelse (*energeia*), hvor de to begreber altid henviser til hinanden. Realisering af magt udtømmer ikke magtens potentiale, men den udfolder sig som en bestræbelse i en historisk proces. Hans tanke om, at menneskets naturlige formåen består i dets fornuft, er blevet tolket i divergerende, idealistisk og naturalistisk retning, men begge strømninger har fremhævet etikens grundlæggende spørgsmål om ”godt liv” som det centrale i menneskets stræben og i virkelighedens mere overgribende historicitet (jf. Keller, 2019). Aristoteles er grundlægger af dydsetikken, der sammenkæder kulturens magtfulde formåen med dens realisering af godt liv. I vor tid tolkes dydsetikken ofte som en fokusering på vigtigheden af menneskerettigheder, uddannelse, sundhed og social velstand for en civilisation, ikke mindst den udstrækning af lighed, frihed og retfærdighed, man lever med i civilisationen (jf. MacIntyre, 1984; Nussbaum, 2011; Senn, 1999). Arendt pointerer, at hos Aristoteles forbinder denne *etiske* eksistensstænkning hverken den etiske handling og dialog med dens motiver eller dens resultater, men med det gode liv, der udfoldes i selve gerningen eller udtalelsen. *Vita activa* begribes netop som det politiske liv, der er godt, for så vidt som vi overhovedet formår at realisere det, da det talte ord og den levende dåd i det offentlige fællesskab er det ypperste i den menneskelige tilværelse (Arendt 1998, pp. 206-207). Allerede i den tidlige middelalder blev betegnelsen *vita activa* dog brugt mere udflydende og på alle former for aktivt, praktisk engagement. Og i moderne tid har vi stort set mistet eller i hvert fald tilsidesat forståelsen af, at politik må dreje sig om at skabe fælles godt liv i dialog og i praksis. Det forhindrer dog ikke Arendt i vedholdende at reflektere over og publicere om det antikke forbillede: den mere ideale politiske sfære som et offentligt, pluralistisk fællesskab af ligestillede mennesker, der bestræber sig på at skabe nye muligheder for

”godt liv”, og hvor *politisk handling* hænger mere sammen med etisk og kritisk tænkning end med aktivitet, der blot er nyttig eller produktiv.

2.4. Patocka: Virkeliggørelsen af betydelige potentialer i menneskelivet

Jan Patocka tilslutter sig Arendts begejstring for Aristoteles og hendes pointering af, at det politiske fællesskab, *polis*, drejer sig om noget helt andet end arbejde og økonomi (*oikos*, husholdning). Han lægger dog vægt på, at *polis* kun kan udfoldes, fordi disse materielle aspekter af samfundslivet varetages og fungerer uden at kræve særlig politisk opmærksomhed. Netop for så vidt som kulturen allerede har indrettet sig på de givne overlevelsesvilkår, kan den politiske sfære forme sig mellem ligemænd i *en fælles frihed til at række fremad* (Patocka, 1996, pp. 36-40). Patocka påpeger, hvor radikalt det menneskelige fællesskab dermed konfronteres med sin egen *eksistens*⁷ og *muligheden af autentisk liv*: Ikke blot naturnødvendighed, men også den kulturelle tvang, som tradition og myte frembyder, mister deres tyngde og determinerende tendens. Det er hele den kendte verden og ”livets mening”, der under disse vilkår fremstår i et nyt lys, således at det offentlige fællesskab – i og med dets politiske frihed – rystes i sin grundvold. Patocka foreslår derfor, at etableringen af det aktive liv i *polis* er begyndelsen på *historie* ”i ordets egentlige forstand”, hvor livet bliver frit i en helhedssammenhæng, hvor der bevidst kan skabes rum for tilsvarende frihed fremover, og hvor mennesker tør tilskrive dem selv og deres relation til verden ny mening (Patocka, 1996, pp. 40-41). Tabet af den umiddelbart givne naive *mening* i et samfund, der kun er optaget af at administrere sin overlevelse gennem det nødvendige arbejde, igangsætter en levet historie af forløb, der giver mening, som ikke findes i forvejen og altså ikke blot skal afdækkes, men skabes undervejs i den kulturelle bestræbelse på at afdække og udfolde noget, der ikke kun er historie: menneskets egen væren (Patocka, 1996, pp. 76-77).

Patocka hævder, at Aristoteles’ begrebspar om potentialitet og realisering er den bedste overordnede forståelse af *den levede bevægelse*, der gennemgribende karakteriserer den menneskelige eksistens, bedre end nyere tids fysiske objektivisme (Galileo og Descartes) og subjektive forklaring ud fra den nærværende fortid (Bergson). Ligesom den moderne fænomenologi var Aristoteles klar over, at menneskets liv og oplevelser altid først og fremmest er rettet mod noget forestående i tilværelsen, fremtid. For nærmere at begribe den levede bevægelse refererer Patocka både til, at eksistensens grundstruktur ifølge Heidegger er den *omhu* (*Sorge*), hvormed vi i en givent situation kaster os ud i et *projekt* og dermed er relateret til tingene i omverdenen,

7 I tråd med traditionen fra Kierkegaard til Heidegger reserverer Patocka eksistensbegrebet for *menneskets* måde at være til på (jf. Patocka, 1990, pp. 224 og 235).

og til Merleau-Pontys redegørelse for eksistensens kropslighed (jf. Patocka, 1998, pp. 143-147). Det fænomenologiske perspektiv hænger fint sammen med Aristoteles' opfattelse af eksistentiel bevægelse: Realiseringen af en potentiel mulighed er ikke en bevægelse af et bestemt objekt, men minder om den måde, hvorpå en melodi *i sin helhed* kun er potentielt nærværende, mens den spilles. Merleau-Ponty har netop brugt oplevelsen af en melodi til illustration af, hvordan perceptuelle gestalter træder frem med en *kropslig* intentionalitet i figur-baggrund-perspektiver.

Patockas eget vigtigste bidrag til afdækningen af tidslighed og historie som kropsligt erfaret eksistens – han taler ofte om det som oplevet ”bevægelse” – består i en distinktion mellem tre former, hvori livet i disse bevægelser forekommer (Patocka 1998, pp. 147-160, 1990, pp. 185-256):

1. Nedsynkende rødders bevægelse, forankring – en instinktiv-affektiv bevægelse af vores eksistens
2. Selvforsørgelsens bevægelse, selv-projektion [af antropologisk-kulturel art, o.a.] – bevægelsen, hvor vi kommer overens med den håndterbare virkelighed, en bevægelse, der udføres i det menneskelige arbejdes sfære
3. Eksistensbevægelsen i den snævrere forstand, hvor det typisk tilsigtes at tildele den første og anden form for bevægelse en altomfattende og endelig mening (Patocka, 1998, p.148).

Der er her tale om forskellige ”lag” eller niveauer af eksistens, som nogen lunde svarer til den klassiske opdeling mellem *pathos* (indtryk, begær, emotion; oplevelse i kraft af vilkårlighed og rå menneskenatur), *praxis* (styrende handling, både som etisk livsførelse og som produktiv aktivitet) og *logos* (fornuft, teoretisk refleksion og erkendelse). Selv om Patocka er enig med Arendt i, at det etisk-politiske liv har særlig eksistentiel betydning, anerkender han således, at også den umiddelbare tilværelse i *pathos* og det produktive arbejdsomme liv har eksistentiel karakter. Han gør opmærksom på, at alle disse tre former for aktualisering af den menneskelige eksistens er *fælles socialt liv*.

Bevægelsen i den første form for eksistens er rettet mod omstændigheder, som hænger sammen med vores bundethed til jorden. Det er den stabile grund, hvorpå vi (stort set altid) befinder os kropsligt, og hvorfra vi henter vores føde. Eksistensbevægelsen her er rettet mod æstetiske livsidealer og tilfredsstillelse af lyst. Patocka anvender Jaspers' begreb om eksistentielle ”grænsesituationer”, og i den første bevægelse er den almene karakter af disse særligt udfordrende grænsesituationer den vilkårlighed af såvel biologisk, situationsbestemt, traditionel som individbåret art, som vi er underlagt. Den allestedsnærværende vilkårlighed er belastende i mødet med den næste eksistentielle bevægelsesform, der drejer sig om det mod-

satte: kompetent og selvbevidst beherskelse af ikke mindst de praktiske omstændigheder i tilværelsen. Derfor er vi tilbøjelige til at negligere og fortrænge erfaringen i den første bevægelse, og Patocka taler i denne forbindelse om en ”oprindelig inautenticitet”. For alle mennesker og gennem hele livet foregår der samspil mellem de tre bevægelser, og den instinktiv-affektive er derfor ikke rent biologisk eller ”dyrisk”, men kulturelt formet allerede i spædbarnets afhængighed af og tilknytning til voksne. Patocka betragter bevægelsen på det første eksistensniveau som særlig præget af fortid, idet udvikling her hovedsagelig består i indarbejdelse af færdigheder gennem genoptagne forsøg.

Den anden form for eksistentiel bevægelse er dén, vi fortrinsvis befinder os i. Her forholder man sig primært til nutiden og til meningsfuldheden i den aktuelle situation samt de mennesker og ting, der indgår i den. Vi opretholder og fornyer kulturel mening, der også projiceres ud i de ting og materielle omgivelser, vi beskæftiger os med, ikke mindst i arbejdsprocesser. Asketiske livsidealer, behovsudsættelse og selvdisciplin præger denne aktualisering af eksistensen. Patocka anskuer ikke eksistensen på dette niveau – og i endnu mindre grad den på det første niveau – som lige så fuldstændig og reflekteret som eksistensen på det tredje niveau. Kulturens opretholdelse af sig selv og beherskelse af ting og naturressourcer finder sted som anonym erfaring. Det sker i samspil mellem forskellige sociale positioner og roller med hver deres interesser, hvor der altid forekommer konflikt, lidelse og skyldfølelse, der netop er de almindelige aspekter af denne eksistensbevægelses grænsesituationer. Den karakteristiske form for inautenticitet på dette niveau består i en korresponderende ”blindhed”, hvor man er ude af stand til rigtigt at se disse ubehagelige sociokulturelle og psykosociale vilkår i øjnene.

Kun i den tredje eksistentielle bevægelse er der tale om eksistens i ordets fulde betydning, nemlig en autentisk selvrealiserende bevægelse, pointerer Patocka. Her er eksistensen en bestræbelse på at integrere alt det, der ikke kan magtes på de to andre eksistensniveauer: Den er en frigørelse fra de begrænsninger i tid og rum – de levende generationers dødelighed og bindingerne til vilkårene og ressourcerne på det sted, hvor man lever – som bevægelserne på de andre eksistensniveauer er underlagt. Den tidsdimension, der frem for alt præger den tredje eksistensbevægelse, er således fremtiden. Og den karakteristiske form for inautenticitet består i at fiksere det kulturelle og sociale liv på menneskets endelighed og aktuelle begrænsninger, så grænsesituationerne i de to andre former for eksistentiel bevægelse ikke rigtig kan håndteres og for alvor overskrides. Som det fremgår, minder denne tredje bevægelse om det *vita activa*, Arendt taler for. Men Patocka gør det altså klart, at vi også har menneskelig eksistens på de to andre niveauer, omend i mindre signifikante former, og at den fælles tilværelse på hvert niveau er præget af sine egne eksistentielle orienteringer, tidlige fremdrifter og problemstillinger.

3. Antropologisk (psykosocial og sociokulturel) eksistens

Fænomenologiens opfattelse af menneskets eksistens som *udifferentieret anonym tilværelse* såvel som *organiseret kollektiv tilværelse og dannet individuel tilværelse* bliver præciseret og uddybet med Arendts diskussion af naturlige grundbetingelser for den menneskelige eksistens og med Patockas fremhævelse af eksistensen som virkeliggørelsen af betydningsfulde potentialer i menneskelivet. Begge refererer de grundlæggende til Aristoteles' metafysiske magtbegreb, der anskuer menneskets natur som en historieskabende bestræbelse på at virkeliggøre mere fornuft i den fælles tilværelse. Dette sker ved at aktualisere mægtige potentialer af både naturgiven og tilegnet formåen og omsætte dem i konkrete realiteter. De fastslår den fænomenologiske erkendelse af, at vi til hver en tid og fællesmenneskeligt oplever eksistentielle bevægelser i den aktuelle tilværelse. Dermed får de også pointeret både den vertikale og den dialektisk dimension som *historiciteten* (den levede erfaring af historiske strømninger) i almen og kollektiv eksistens i det senmoderne samfund: Da menneskelivet i sig selv er en ustandselig fødsel på ny, som spontant vil tilsigte det gode liv gennem etisk-politisk dialog og handling, kan undertrykkelsen i vor tid af denne tilbøjelighed til offentligt liv kun finde sted som systematisk prioritering og gennemgribende promovning af teknisk-økonomiske nyttehensyn, der sætter lydighed og effektivitet forud for udfoldelse af frihed (autenticitet) og glæde. Den eksistentielle karakter af denne problematik består i, at problematikken ustandselig står frem i hverdagslivet som gentagen smertelig tilsidesættelse af betydningsfulde potentialer i den aktuelle historiske epoke.

Arendt og Patocka er imidlertid ikke fuldt fortrolige med Merleau-Pontys kropsfænomenologi. Derfor kommer de ikke for alvor i clinch med den begrebslige udfordring, der trænger sig på for den eksistentielle fænomenologi i erkendelsen af både sociokulturens og psykosocialitetens basale kropslighed. Udfordringen består i at rumme den indsigt, som er ganske omvæltende for både videnskab og filosofi om mennesket: Traditionelle ydre-indre og subjekt-objekt-distinktioner kan ikke anlægges på de dybere niveauer af menneskets væren. Vil man afdække (og begrebsligt fastholde) det kropslige og anonyme i tilværelsen, må man afmontere den teoretiske diskurs' almindelige skyklapper: Vi må overskride de *sproglige* distinktioner mellem personlige pronomener og distinktioner mellem aktive og passive verber for at opdage det åbne, uafgrænsede menneskeliv, der i varierende udstrækning lever sig selv, uden at reflektere over, nøjagtigt *hvem* der oplever hvad, og med *hvilken* ("ydre" eller "indre") tilskyndelse eller orientering oplevelsen finder sted. Begrebet "livsverden" indikerer netop, at det menneskeliv, den mening og erfaring, vi overhovedet kender til, er vævet fuldstændig ind i vores egen og andres kropslige væren, og at nye situationer og begivenheder kun kan fremtræde på baggrund af denne tæt-

hed og tyngde af levet liv, der til hver en tid reorganiseres spontant for at fremhæve det mest bemærkelsesværdige og relevante ved et hvilket som helst fænomen, der viser sig lige nu.

På fænomenologisk grundlag må socialpsykologisk, sociokulturel eller i det hele taget antropologisk beskæftigelse med menneskers tilværelse som et eksistentielt tema altid være opmærksom på identitetsaspekter og aspekter af selv-væren, der indgår i den konkrete eksistens (jf. den tidligere beskrevne distinktion mellem identitet, selv og eksistens). Eksistens består i at stå frem som "noget" særligt i en bestemt bredere sammenhæng. Identitet består i et særskilt livsløb, hvor det, man nu stiler hen imod, indgår i en vis balance af brud og kontinuitet med det, man kommer fra. Selv-væren er af en bestemt form, der defineres ved lighed med, forskel fra, relation til, samspil med og modspil til frem for alt ét betydningsfuldt andet selv. Ikke mindst Paul Ricoeur har indgående diskuteret, hvordan såvel kollektiv som individuel identitet er bundet op i tidsstruktur, og hvordan vi derfor kender hinanden og os selv som fortællinger og narrative fortolkninger, der revideres mere eller mindre ofte, men som ikke kan konstrueres efter forgodtbefindende. Da der er forskel på den historie, vi lever, og den dominerende historie, der fortælles om os, rummer den narrative identitet også udfordringer for vores autenticitet og mulighed for fremmedgørelse (jf. Ricoeur, 2004). Mange eksistentielle fænomenologer har været optaget af selvets problematikker under temaer som "intersubjektivitet", "den anden" og "det fremmede". Men det er også især Ricoeur, der har fokuseret på den traditionelle hegelske problematik om anerkendelse, der som den centrale drivkraft og omdrejningspunktet i det moderne samfunds udvikling sætter det kollektive såvel som individuelle spørgsmål om at blive accepteret og respekteret som det selv, man mener (eller ønsker) at være. I *Oneself as another* opsummerer og kontrasterer Ricoeur den filosofiske tænkning (siden Descartes) af disse to opfattelser af mennesket: som identitet og som selv (Ricoeur, 1992). Traditionelt er identitetsbegreber især blevet benyttet til at beskrive mennesket som det aktive subjekt, der erkender sammenhænge i verden og handler målrettet i den. Med vægt på begreber om selvet og med Nietzsche som frontfigur er det derimod blevet pointeret, at mennesket i vid udstrækning er underlagt kulturelle vilkår, som det hverken gennemskuer eller kan styre. Begrebet om det ubevidste kom dermed i spil i 1800-tallets filosofi og kulturteori og blev som bekendt et væsentligt aspekt i Freuds psykoanalytiske teori. Igen er det Ricoeur, der i særlig grad har forholdt sig til denne teori i et fænomenologisk perspektiv.

Den centrale *eksistentielle* problematik, som fænomenologien kredser om, er modsætningen mellem autenticitet og fremmedgørelse (inautenticitet). At være autentisk vil sige at udfolde sin frihed: at træde frem med det, man egentlig er, og som den, man i bedste fald formår at være. På et personligt plan er autenticiteten en oplevet virkelighed af at handle ud fra sig selv og ikke blot i overensstemmelse med gængse normer for selvstændig-

hed (autonomi og myndighed). Heidegger omtaler autenticiteten som en "egentlighed" og betoner dermed den etymologiske betydning, der refererer til "ens eget", "virkeligt" og "kendetegnende". Samtidig tolker han dog "det egentlige" individualistisk og i forlængelse af Kierkegaards begreb om frihed. Dette er imidlertid et omdrejningspunkt for den eksistentielle fænomenologis udvikling og modning, der i høj grad består i at afdække, hvordan individualitet og socialt fællesskab er indlejret i differentieringen af erfaring og mening. Den fænomenologiske strømning erkender af eksistensens betydning i moderniteten består således ikke mindst i forståelsen af, at personen ikke er en isoleret "monade" eller et tomt "intet": Det, der i allerhøjeste grad er "mit eget", er ikke noget, jeg ejer, men det, jeg er gjort af, og som i vid udstrækning deles med andre i vores før-personlige, anonyme væren og i den kropslige intentionalitet af perceptuel-ekspressiv væren (jf. Keller, 2015a). Autenticitet kan og skal anskues både i identitetsperspektiver og i selvets perspektiver, men frem for alt er det eksistensbegrebet, der hjælper os med at fokusere på den frihed og udfoldelse af "godt liv", som finder sted i autenticitet og undertrykkes i fremmedgørelse. Deri ligger også relevansen af den fænomenologiske eksistensopfattelse for den anvendte psykologi.

4. Eksistensopfattelsens psykologiske implikationer

I en kort tekst fra 1955 kritiserer Arendt (2005) samtidens psykologi for kun at være optaget af at tilpasse mennesket til den fremmedgørende moderne verden, som det lider under, og som hun sammenligner med et goldt ørkenlandskab. Hun mener ikke, at problemerne og deres løsning ligger i menneskene, men i den fælles politiske virkelighed, der levner mindre og mindre plads til de små oaser af godt liv i venskabets og kærlighedens sociale relationer. Det er karakteristisk for interessen for psykologi inden for eksistentiel fænomenologi i det hele taget, at man vil afdække basale antropologisk-psykologiske egenskaber, sådan som de egentlig erfares i almindelighed og til hverdag, for på dette grundlag at kunne analysere og kritisere menneskets tilværelse i det moderne samfund. Merleau-Ponty forbliver således optaget af tilværelsens kulturelle og kropslige forankring i perceptuel og ekspressiv væren (jf. Merleau-Ponty, 1964), og Sartres ontologi og etik hænger tæt sammen med hans tidlige værker om fantasi og følelser (jf. Sartre, 1963, 1969, 1975).

Kynisme, intolerance og aggression er nogle af de eskalerende sociokulturelle problemer, der kalder på en eksistensfænomenologisk forståelse. Ligeledes er det påkrævet at opnå mere indgående begribelse af psykosociale fænomener som ensomhed, stress, angst, tomhedsfølelse og depression. Hen over årtier indlejrer sociale og kulturelle patologier sig i almindeligt udbredt livsstil, så der bundfældes nye eller mere alvorlige former

for følelsesløshed i de psykosociale relationer og i forhold til ens eget kropslige naturgrundlag. Man kan således blive mere fremmed over for sin egen livsglæde og sundhed. Gennemgående har disse problemer at gøre med almene og specielle *vanskeligheder ved at eksistere* som en person (eller en organisation) i vor tid: at træde i karakter med en autenticitet og etisk ansvarlighed, der trods urimelige vilkår og magtforhold, og som insisterer på vilkår, der fremmer godt menneskeliv.

Som det er fremgået, præsenterer den eksistentielle fænomenologis analyser af erfaringen en forståelse af den menneskelige eksistens og dens uforudsigelige og uigennemskuelige karakter, hvor anonyme og kollektive aspekter af tilværelsen spiller en større rolle end almindeligvis antaget inden for bl.a. mainstream socialpsykologi. Spekulative og ahistoriske opfattelser af mennesket som en autonomt eksisterende person findes stadig inden for psykologien. Men i eksistentiel fænomenologi anlægges et mere antropologisk-psykologisk personbegreb, hvor der bliver tale om karakterstruktur og ”tilværelsesplateauer” (eller -niveauer) af eksistens såvel som selv-væren og identitet. Disse plateauer svarer til forskellige fylo- og ontogenetiske stadier, og de gør sig også gældende som varierende forgrunde og vedblivende baggrunde i det psykosociale og sociokulturelle liv.

Psykologien i dag vil ikke være godt hjulpet ved blot at søge i retning af fænomenologi eller eksistenstænkning. For eksistentiel fænomenologi adskiller sig fra begge dele: fra den kognitivt orienterede fænomenologiske forskning, der drejer sig om bevidstheden, og fra den eksistensfilosofi, der ikke forpligter sig på at fastholde selve erfaringen eller at studere den empirisk. I begge tilfælde tabes noget af det, der er karakteristisk for den eksistentielle fænomenologi: for det første tematiseringen af *den levede erfaring* – både den personlige eksistens og den kollektive eksistens; såvel den brede sociokulturelle tilværelse som den nære psykosociale tilværelse. Og for det andet *den udviklede metodiske refleksion*, der kombinerer empirisk beskrivelse, fortolkning og begrebskritik (Compton, 1997; Feilberg, 2012, 2014, pp. 36-38).

4.1. Kliniske områder (psykosocial patologi)

Psykologisk terapi og omsorg drejer sig i bund og grund om at rodfæste den aktuelle tilværelse i autentisk og meningsfuldt liv, hvilket vil sige: at finde kropsligt og psykosocialt grundlag for at udfolde godt menneskeliv i mødet (eller konfrontationen) med udfordrende og nedbrydende vilkår. Som vi har været inde på, er de basale niveauer af menneskeværen og menneskelig eksistens af en helt anden karakter end det, man almindeligvis antager: Mennesket erfarer ikke sin tilværelse som udspringende af et ”indre”, hvor man befinder sig alene i sin krop eller sin bevidsthed. At eksistere er at stå frem i noget, der finder sted, og det gør man først og fremmest i anonym kropslig ekspression og perception, der erfares som fælles i den nærværende begivenhed. Heidegger og Sartre havde endnu

ikke fuldt ud erkendt dette i deres tidlige hovedværker, som de er mest kendt for, men fokuserede mere på ”toppen af isbjerget”: den personlige væren og eksistens, hvor vi rigtignok forventes på egen hånd og i en hvilken som helst relevant situation at løfte hele byrden af civilisationens etiske principper, herunder etikken i den autentiske frihed. Men autenticitet og eksistens er sociokulturel og psykosocial væren, som vi helt overvejende er fælles om, og som i det hele taget gør det menneskeligt muligt at blive ”personlig”, når der opstår en kulturhistorisk epoke, som tilsiger det.

Fra Søren Kierkegaard (1844/1969) overtager den eksistentielle fænomenologi opfattelsen af, at den personlige eksistens (i moderne tid) er karakteriseret ved *frihed* – et begreb, der ganske bemærkelsesværdigt ikke har fået nogen fremtrædende plads inden for psykologiens teoretiske hovedstrømninger. Fænomenologien fremhæver med Kierkegaard, at frihed er en ontologisk-antropologisk egenskab, der består i at udfolde egne muligheder for væren, når man konfronteres med vanskeligheder ved dette, altså at være autentisk, når man møder forhindringer for det. Det er en dyb menneskelig egenskab at forsøge at udfolde potentialer, som man selv er opmærksom på og værdsætter, og op imod usikkerhed eller modstand bliver det eksistentielt at stå frem i realiseringsbestrebelse, også forud for nogen personlig væren. Når der bliver tale om personlig eksistens, gør fænomenet *angst* uundgåeligt sit indtog, for denne eksistens består i, at den livshistoriske erfaring af at være rodfæstet i en mere ”naturlig” og spontan socialitet skal forenes med det autonome myndige individs enorme ansvarlighed og usikkerhed i det moderne samfunds vilkårlighed. Det, den eksisterende person har at holde fast i, er i princippet: intet! Eller måske rettere: en afgrund af erfaring og selvforståelse, der synes helt utilstrækkelig eller ”uvedkommende” i den nuværende situation. Men denne afgrund eller tomhed er netop, *hvad personen egentlig er*: Angsten afslører, at den autentiske person forstår det overvældende ved sin situation, hvor frihed og ”intethed” er to sider af samme sag: personen selv. På Kierkegaards tid er denne angst endnu et forholdsvis eksotisk fænomen, der primært opleves inden for en kontemplativ kulturel elite, og som man eventuelt kan stå igennem for dermed at realisere noget af sit eget menneskelige potentiale. Selv om man i dag som oftest taler om ”angst” i en meget bredere betydning, og selv om det er højst uklart, hvordan man skulle bære sig ad med at skelne mellem patologisk og eksistentiel angst, er der ingen tvivl om, at selve problematikken om sociokulturens udfordring af den enkelte person, som indser sit ansvar for at agere under overvældende og uigennemskuelige vilkår, er taget voldsomt til, siden Kierkegaard i 1844 skrev manuskriptet til *Begrebet Angest*. I begyndelsen af 1900-tallet præciserer Jaspers, at den eksistentielle angst gør sig gældende i *grænsesituationer* mellem forskellige epoker i tilværelsen, hvor det netop bliver afgørende, hvordan den enkelte person formår at møde sin angst. Og nogen lunde samtidig gør Freud det klart, at angst er blevet et mere almindeligt hverdagspsykologisk

problem, og at den har nedbrydende psykisk virkning, hvis ikke man får rum til at rumme den.

I vore dage må man så konstatere, at angst er blevet overordentlig udbredt i folks dagligliv, og at den må begribes som en almindelig psykosocial patologi. Især er angst nu meget fremtrædende i ungdommen, og tiltagende psykisk sårbarhed hos unge er dermed blevet et markant aspekt af den moderne tilværelse. Eksistentiel fænomenologi vil anskue enhver form for psykosocial lidelse ud fra, hvordan den leves og erfares, det vil i virkeligheden sige som en variant af *fællesmenneskelig væren-i-verden*. Egentlig skal det "gode ørkenlandskab", som Arendt talte om for at karakterisere den moderne tilværelse, ikke anskues som en "ydre verden", der kan modstilles et "indre psykologisk liv". For den tendentielle tomhed og manglende tyngde af eksistentiel mening gør sig gældende i fælles kropsligt indarbejdede omgangs- og praksisformer, hvor erfaringen ikke følges af os selv som ansvarsfulde personer og i vid udstrækning end ikke reflekteres af os selv som bevidste aktører. Eksistentiel omsorg eller terapi må derfor forankres i denne fælles sociokulturelle væren-i-verden, hvilket, som Arendt også fremhæver, må udfoldes gennem nære psykosociale relationer. Side om side med psykologisk refleksion kan og skal den psykologiske indlevelse i den andens vanskeligheder og muligheder være så indgående, at man reelt deler essentielle oplevelser af disse vanskeligheder og muligheder (jf. Feilberg, 2019; Jacobsen, 1998; Keller, 2008).

Megen eksistentiel psykologi og psykoterapi er ikke baseret på den udviklede eksistentielle fænomenologi og har derfor ikke indoptaget dens antropologiske begreber om elementære former for kropslig og social væren, men bygger fortsat på teoretiske antagelser om, at personer grundlæggende befinder sig som isolerede, usammensatte enheder i verden. Blandt de mest prominente eksponenter for sådanne opfattelser er Yalom (1980) og Spinelli (1998). Derimod er den terapeutiske tilgang hos både Boss (1977) og Deurzen (2002) grundigt forankrede i den menneskeforståelse, som i det hele taget kan uddrages af Heideggers filosofi. Heideggers opfattelse af de egenskaber, der er karakteristiske for menneskets væren ("eksistentialer", som han kalder dem), er imidlertid en *fortolkning*, som står til diskussion, selv om den er velovervejet. Heidegger når aldrig frem til nogen væsentlig fænomenologisk indsigt i menneskelivets kropslighed og socialitet, og som vi har set, påpeger Arendt, at begyndelse og fødsel er mere betydningsfuldt i menneskets tilværelse end den endelighed og død, som Heidegger hæfter sig ved i forlængelse af indgroet kristen tradition. Hvad vi helt bestemt må forstå som de væsentligste universelle eller historisk instituerede aspekter af at være menneske, kan selvfølgelig fortsat diskuteres, selv om det i eksistentiel fænomenologi helt og holdent drejer sig om, hvad vi egentlig erfarer, og hvad der er særlig afgørende, meningsfuldt og værdifuldt i livet. Dette efterlader åbne spørgsmål og forskellige tilgange i den terapeutiske sammenhæng (jf. Sørensen & Keller, 2015). Men

ligesom mennesket lever med alt, hvad det er, og spontant bringer alt, hvad det har i sig, i spil for at håndtere eksistentielle udfordringer, bør terapien kunne møde "hele klienten" og forholde sig til kropslighed (f.eks. med musikterapi) og livshistorie såvel som de åbenlyst påtrængende problemer. Eksistentielle og fænomenologiske indfaldsvinkler til terapi er jo ikke de eneste, der har lagt vægt på at etablere (eller genskabe) den tætte sociale relation, man anser for at være helt afgørende for at opnå vellykket behandling af vanskelige psykopatologiske problemer. Specielt de psykoanalytiske traditioner i forlængelse af objektrelationsteori og selvpsykologi har været ganske optaget af at indoptage et fænomenologisk perspektiv, hvilket har ført til en væsentlig forståelse af, hvordan det sociale samspil og fællesskab mellem behandler og klient får en afgørende terapeutisk funktion (jf. Keller, 2015b).

4.2. Socialpsykologi (fællesskab og organisation)

Det psykiske liv, der gradvis er blevet afdækket i den eksistentielle fænomenologi, er en elementær psykosocialitet, som kun sekundært og abstrakt kan gøres op i bestemte relationer mellem bestemte mennesker. Som det er blevet fremhævet, indgår vi i kropsligt meningsfulde fællesskaber og samspil, hvor udtryk, indtryk, opfattelser og aktiviteter deles eller udveksles anonymt. Individuer og fællesskaber kan fremstå som adskilte entiteter uden dog at være særlig differentierede, ligesom deres orienteringer og engagementer kan være forståelige uden at være særlig distinkte. Inden for fælles livsverdensstrukturer indplaceres almindeligt forekommende hændelser og omstændigheder uden videre i deres meningsfulde sammenhænge, der i sidste instans refererer til erfaringer og forestillinger om både godt liv og elendigt liv, autentisk liv og fremmedgørelse. Fænomenologisk socialpsykologi, der vil tematisere dette, er nødt til at være kritisk og visionær, ligesom vi kender dette fra kritisk teori siden Adorno, Horkheimer og Benjamin. Man kan ikke for alvor afdække elendigt og fremmedgjort liv eller forstå godt og autentisk liv uden at kritisere det første og fremme det andet. I den henseende er Aristoteles' opfattelse af den magtfulde formåen, der knytter sig til menneskets fornuft, kun af begrænset betydning. Eksistentiel fænomenologi (og velsagtens moderne tænkning i det hele taget) godtager ikke hans forestilling om en gennemgående teleologi (formålsbestemthed) i menneskelige udviklingsforløb. Den retningsbestemthed, som intentionalitetsbegrebet indikerer, er ikke andet end strukturen i et oplevet fænomen, hvormed det overhovedet kan fremtræde, opfattes som en form for mening og fastholdes eventuelt. Men inden for begrænsede sfærer kan den ontologiske intentionalitet forenes med princippet i Aristoteles' metafysik om, at et givent potentiale af menneskelig formåen søges realiseret i en historisk proces, når sociokulturen faktisk er optaget af – f.eks. gennem socialpsykologi – at fremme en form for autentisk liv, såsom modernitetens ideal om personlig autoritet, dømmekraft og frihed.

Organisationer og personer skiller sig ud fra hinanden som mennesker i flertal og i ental, der sublimerer tilværelsen som fællesskaber og som individer ved at engagere sig i hver sine former for (etisk) krævende og (politisk) identitetstruende handlingsrum. Ligesom organisationer er personer meget distinkte former for menneskelig væren, der eksisterer som socialkarakterer med unikke præg. De har en egen karakteristisk stil, der kommer til udtryk i handlinger, først og fremmest handlinger i grænsesituationer, der er af afgørende betydning, og i hvilke man ikke kan falde tilbage til sædvanlig praksis uden dermed også at falde ud af eksistensen som person eller organisation og ned i en eksistens som henholdsvis individuel og kollektiv aktør. Både organisationer og personer er ikke blot eksistenser i åbne situationer, men også selv, der indgår i samspil med andre selv og i anerkendelses- og afvisningsrelationer til dem. Ligeledes er de identiteter med en tilegnet erfarings- og kompetencestruktur, der kan være solidt forankret i tætte, bæredygtige plateauer af psykosocial og sociokulturel meningsfuldhed eller svagt forankret i løst sammenhængende, skrøbelige plateauer af velkendt meningsfuldhed.

Den franske præsident, Emmanuel Macron, har sagt om retsstatsprincipperne, der aktuelt er genstand for et modsætningsforhold mellem Ungarn og Polen på den ene side og de fleste andre EU-lande på den anden, at dette er ”en eksistentiel politisk kamp” (Dagbladet Information 11. december 2021, p. 12). Macron er i øvrigt tidligere assistent for Ricoeur og dermed nok ikke helt ubekendt med eksistentiel fænomenologi, men har han ret, eller misbruger han eksistensbegrebet? Her har Macron helt ret! En kollektiv organisering eksisterer lige så vel som en enkeltperson, og det betydningsfulde og autentiske, man står frem med og insisterer på op imod den modstand og usikkerhed, som situationen byder på, er i begge tilfælde *eksistentielt* i den essentielle forstand, at sagen drejer sig om udfoldelse eller fortabelse, ”at være eller ikke at være” den sociale identitet og det sociale selv, som man tilstræber og holder hævd over. Europa er således eksistentielt udfordret på mange måder: krigen i Ukraine, miljøkrisen, flygtningeproblemet, social polarisering og politisk polarisering.

Ligesom individet ser kollektivet ned i en afgrund af ligegyldighed og meningsløshed, når man trues med at måtte opgive den værdsatte og tilsigtede væren. Ofte er det faktisk endnu tydeligere i en kollektiv eksistenskonflikt end i en individuel, at eksistensen handler om en sociokulturel autenticitet, som går langt videre end den formelle autonomi, der i det pågældende tilfælde definerer identiteten og selvet. Den eksistentielle parallelitet mellem organisation og person inkluderer også muligheden af at trække sig tilbage fra den konflikt, der er forbundet med forsøget på at opnå den eftertragtede tilværelse. En hel kulturel epoke, en generation eller en kollektiv praksis kan opgive en vision og tabe den erfaring – eller ligefrem fortrænge den – aktivt at efterstræbe denne værdifulde væren.

De organiserede fællesskaber af forskellig art, som et moderne samfund er bygget op omkring, rummer kulturpsykologiske, socialpsykologiske,

organisationspsykologiske og arbejdspsykologiske problematikker af eksistentiel art, hvad enten fællesskabet er formet omkring f.eks. et fag, en virksomhed, en praksis, en interesse eller en politisk sag. Gennem de seneste årtier er skolelærerne og sygeplejerskerne nok de mest velkendte danske eksempler på organiseret kollektiv identitet, der ganske vist gør sig gældende med en stor dygtighed og samfunds bærende formåen, men ikke fra de relevante magtinstanser møder en rimelig anerkendelse som det sociokulturelt integrerede, kollektive selv, der løfter ansvaret for at realisere denne vigtige samfunds funktion.

Skolelærere og sygeplejersker kan gradvis forgå som rutinerede fællesskaber, der i et offentligt erindret tidsperspektiv agerer, nogen lunde ”som de plejer”, samtidig med at deres faglighed, sociale status og professionelle stolthed smuldrer skridt for skridt. Uden deres kompetence vil der ikke være andre, der kan træde til og aktualisere civilisationens ideer om nye generationers dannelse og pleje af syge mennesker som noget, vi alle bare kan tage for givet. I det moderne samfund er ekspertisen til og den faglige ansvarlighed for at løfte sådanne samfundsopgaver som uddannelse og omsorg for de syge nødvendigvis uddelegeret. Dermed bygger man på basale etiske principper om at fremme ”godt menneskeliv” og moderne værdier om frihed (autonomi og autenticitet), som alle organisationer og personer forventes at tilslutte sig. Når traditionen eller magtforholdene forhindrer en organisation (eller en person) i at agere – og være anerkendt for det – i overensstemmelse med disse etiske principper og frihedsværdier, må man kommunikere og handle politisk. Identitetspolitik er blevet udskaendt for mange ting. Men den sociokulturelle formation af særskilt identitet, selv-væren og eksistens kan meget vel møde ekskommunikation, despekt og undertrykkelse, som skaber både psykosocial frustration og sociokulturel indignation. At forholde sig politisk til sin egen kollektive identitet, selv-væren og eksistens er åbenbart blevet en historisk nødvendighed. Disse problematikker er filtret ind i spørgsmål om social sundhed og patologi, og derfor kalder de på psykologisk ekspertise.

Det karakteristiske ved de meningstruende og angstprovokerende grænsesituationer, der stedse bliver hyppigere og dybere med udviklingen i det moderne liv, er netop, at folk kastes tilbage i en tæthed af rodfæstet og indgroet menneskelig væren, som ikke er på højde med den forståelse og vilje, der skal til for at tage situationen på sig og udfolde sig autentisk i den. Både sociokulturelt og psykosocialt er mødet med et nyt plateau af menneskelig væren en udviklingshistorisk begivenhed, der på den ene side truer kollektive og individuelle eksistenser med kollaps, på den anden side kan skabe en mere værdifuld og tilfredsstillende tilværelse.

Seksualiteten (den voksne, genitale) er et fremtrædende eksempel på, hvordan tilegnelsen af et nyt særskilt niveau af menneskelig væren er en både eksistentiel og generativ strukturering af individets etablerede identitet. I et kapitel af *Perceptionens fænomenologi* diskuterer Merleau-Ponty

(2012, pp. 156-174) således seksualiteten som et udtryk for og en realisering af *hele* den menneskelige eksistens: Det *liv*, der er i et menneske, samles i den *oplevelse*, som seksualiteten er. Begreberne om intentionalitet og eksistens hjælper os med at forstå dette rigtigt. Der er ikke tale om, at menneskets eksistens eller dets liv kun er seksualitet. Men seksualiteten er en af måderne, hvorpå hele tilværelsen fremtræder i et særligt perspektiv og ”opsluger” tiden og rummet i den aktuelle begivenhed, *som om* der ikke fandtes noget andet. Det er seksuelle situationer, der lægger op til seksualiteten i en særskilt psykosocial stemning og meningsfuldhed. I kropslig anonymitet kan vi både mærke og respondere på denne situerede koncentration af mening og betydning, f.eks. når vi bliver grebet af seksuel lyst til vores partner. Almindeligvis kræver det en vis omtanke og ansvarlig stillingtagen at bevæge sig ind i nye seksuelle relationers rum og tid. Og heri kan selvfølgelig ligge en eksistentiel udfordring på et personligt plan. Men i sig selv er erotik og kærlighed emotionelle forståelses- og fornuftsformer, der ikke skal forveksles med tænkning eller ansvarlig stillingtagen. Eksistensen er først og fremmest *fælles* i det seksuelle samspil mellem to personer. I begæret efter hinandens kroppe lukker verden sig om de eksistentielle betydninger i den erotiske dynamik. Hvorvidt andre omfattende aspekter af tilværelsen – f.eks. kunstnerisk udfoldelse, politisk engagement, arbejde, sport, religion eller teoretisk refleksion – optager en tilsvarende eksistentiel betydning, må komme an på, om de på lignende måde integrerer den sociokulturelle livsverden og den kropslige erfaring af naturlige dispositioner.

5. Afrunding

Sammensmeltningen mellem fænomenologi og eksistensfilosofi i den eksistentielle fænomenologi drejer sig om nogle af de tungeste temaer i den moderne tids tænkning: personlig eksistens, frihed, historicitet, kropslighed. Den fænomenologiske tilgang flytter perspektivet fra den teologiske og spekulative metafysik i 1800-tallets eksistensopfattelser og skærper det mere antropologiske fokus på konkret, levet og erfaret eksistens (jf. Keller, 2012). Med Heidegger, Sartre og Merleau-Ponty som centrale skikkelser modnedes efterhånden i den eksistentielle fænomenologi en indgående forståelse af den menneskelige tilværelse, dens vilkår i vor tid og det hermed forbundne eksistensbegreb. Kun i begrænset udstrækning er denne forståelse endnu blevet indoptaget i videnskabelige menneskeopfattelser inden for eksempelvis psykologien. Med denne artikel har vi tilstræbt at bidrage til at ændre på den situation.

Taler man om menneskets tilværelse, må man forud for den personlige væren og den kollektive væren have blik for en række planer af mere eller mindre anonym væren, der præger hele tilværelsens kropslighed, og som

på de dybeste, mest umiddelbare planer er en væren, vi aldrig forlader helt. De vidtrækkende implikationer af dette for psykologien er kun blevet antydet i denne artikel. Vi har støttet os til Ricoeur, der i stor udstrækning har samlet og systematiseret den indsigt, som er opnået i den eksistentielle fænomenologi. Og med særlig reference til Arendt og Patocka er pointeret den fænomenologiske forståelse af kollektiv eksistens som uddifferentiering af en historisk given, anonym tilværelse i reflekterede og organiserede former. Dette afspejler (i termer med reference til Aristoteles) realiseringen af antropologiske potentialer for fornuft – og i moderne tid: frihed – der er rodfæstet i menneskets natur såvel som i dets sociokultur. Med denne samlede tilgang bliver det muligt at præcisere og udfolde perspektiver på menneskets eksistens i vor tid, som kan trænge bag om konforme videnskabelige, kulturelle og politiske opfattelser.

Vi lægger derfor op til, at forskere og praktikere inden for en videnskab som psykologi reflekterer over deres forforståelse af mennesket og egne forestillinger om det grundlæggende i den psykiske væren. De basale opfattelser af tilværelsen, som almindeligvis blot tages for givet i videnskaben, bør man forholde sig direkte til i anvendt og teoretisk psykologi. Førhen var dette frem for alt den psykiske individualitet, der bestemmes ved tilknytningen til den singulære krop eller til det enkelte menneskes bevidsthed eller til den personlige identitet. Fænomenologien lægger derimod op til at fokusere på den basale del af psykosocialiteten, der leves forud for og som baggrund for både sociokulturen og individualiteten. Desuden peger den eksistentielle fænomenologi på den spontane ekspressive-perceptuelle tilværelse, som vi altid indgår i – forud for enhver reflekteret handling eller overvejelse.

Psykologi må tænkes i eksistens forud for essens: *at være til stede i noget* (forholdsvis ubestemt) forud for *at forholde sig til, hvad man er til stede i*. Det vil også sige: *at befinde sig i en faktiskitet af åbenlyse vilkår* (som det i den aktuelle situation end ikke kan falde en ind at betvivle) forud for nogen begrebslig afklaring af, hvilke nødvendigheder og muligheder der måtte være konstituerende for disse vilkår.

Som umiddelbart perciperende og ekspressive kroppe erfarer vi en dynamisk tilværelse af meningsfulde begivenheder og betydningsfuldt liv, der i sekundære refleksioner kan bestemmes som socialitet og som spontan udfoldelse af menneskenatur. Det indebærer slet ikke, at psykologi og menneskeforståelse i det hele taget bør basere sig på sociologi eller biologi. Derimod lægger fænomenologien op til at anerkende den ontologiske omstændighed, at elementære aspekter af menneskets tilværelse er mening og erfaring, der ikke er struktureret i ydre-indre-distinktioner eller aktiv-passiv-distinktioner og ej heller i objektiv tid og rum. Psykologien kan nærme sig dette ved for det første konsekvent at skelne mellem fænomener og begreber, altså mellem den direkte erfaring og diskursen om erfaringen. Kunstneriske og litterære værker såvel som bemærkelsesværdige eksem-

pler fra hverdagslivet kan ofte være forud for den videnskabelige teori med hensyn til at indkredse og fremhæve signifikante aspekter af tilværelsen i samtiden. Kunst, litteratur og det offentlige fællesskab leverer således temaer og perspektiver, der, i langt højere grad end det i dag er tilfældet, burde anvendes som før-begrebslige forståelser, ”hjælpebegreber” eller hypoteser i psykologien. Af samme grund har vi ikke i denne artikel indskrænket os til at diskutere et stringent *begreb* om eksistens, men ønsker med betegnelsen ”eksistensopfattelse” også at inddrage de mindre distinkte former for eksistentiel erfaring og mening, som er nemmere at indikere og genkende i velkendte kontekster end at formulere i kontekstafhængigt sprog. I princippet kan grænserne mellem kropslighed og sproglighed rykkes meget gennem systematisk undersøgelse og teoretisk refleksion, men samtale om livet bliver dog aldrig dækkende for selve det levede liv.

Præciseringen af disse aspekter af menneskelig væren og eksistens, der på ingen måde har været nogen let og ligefrem erkendelse for fænomenologien, åbner for et ganske nyt antropologisk blik på tilværelsen i vor tid: de historisk variable – og psykosocialt stærkt varierende – forhold mellem anonym tilværelse og mere differentieret individuel og kollektiv tilværelse. Både eksistens, identitet og selvværen fremhæver en markant menneskelig gestalt – og noget betydningsfuldt ved denne – i sammenhænge, hvor særdeles meget forbliver implicit og tages for givet. Fænomenologisk set må man fastholde, at ikke mindst eksistens altid drejer sig om, at noget gør sig gældende ved at *glide i baggrunden*, blive underforstået og ”sige sig selv”, i forbindelse med at eksempelvis en person eller en organisation *træder frem* og påkalder sig fokal opmærksomhed.

REFERENCER

- Arendt, H. (1977). *Between Past and Future*. London: Penguin Books.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt, Inc.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. 2nd Ed. University of Chicago Press. (Oprindeligt udgivet i 1952.) <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924571.001.0001>
- Arendt, H. (2005). Epilogue. In: H. Arendt: *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006). *On Revolution*. London: Penguin Books.
- Arendt, H. (2010). Hvad er eksistensfilosofi? I: H. Arendt: *Eksistens og religion – Tænkning mellem tradition og modernitet*. (pp. 9-36). Århus: Klim. (Oprindeligt udgivet i *Partisan Review Vol. XIII*, 1946, pp. 34-56).
- Boss, M. (1977). *Existential Foundations of Medicine and Psychology*. Lanham: Jason Aronson, Inc.
- Compton, J. (1997). Existential phenomenology. In: L. Embree (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*, pp. 205-209. Dordrecht: Kluwer.
- Dagbladet Information 11. december 2021.

- De Waelhens, A. (1947). De la phénoménologie a l'existentialisme. In: A. De Waelhens, J. Wahl, J. Hersch & E. Levinas (eds.), *Le Choix, le monde, l'existence* (pp. 37-70). Grenoble, Paris: B. Arthaud.
- Deurzen, E. van (2002). *Existential Counselling and Psychotherapy in Practice. 2nd Edition*. New York: Sage Publications.
- Feilberg, C. (2012). Eksistentiel fænomenologi – betegnelsen, stilen og begrebet. I: K.D. Keller (red.), *Den menneskelige eksistens. Introduktion til den eksistentielle fænomenologi* (pp. 45-75). Aalborg Universitetsforlag.
- Feilberg, C. (2014). *Dannelsen af en psykologisk og videnskabelig habitus hos psykologistuderende*. Ph.d.-afhandling. København: Academic Books.
- Feilberg, C. (2019). Den kvalitative iagttagers habitus: personligt og kollektivt. I: C. Feilberg & J. Maul (red.), *Kvalitative iagttagelser: at forstå, undersøge og udrede mennesker på et eksistentiel-fænomenologisk grundlag* (pp. 107-138). Aalborg Universitetsforlag.
- Feilberg, C., Norlyk, A., & Keller, K.D. (2018). Studying the intentionality of human being – through the elementary meaning of lived experience. *Journal of Phenomenological Psychology*, 49(2), 214-246. <https://doi.org/10.1163/15691624-12341347>.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. (Dansk oversættelse: *Væren og tid*. Forlaget Klim 2007).
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology. Revised edition*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jacobsen, B. (1998). *Eksistensens psykologi – en introduktion*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Keller, K.D. (2005). The Corporeal Order of Things: The *Spiel* of usability. *Human Studies*, 28, 173-204. <https://doi.org/10.1007/s10746-005-4191-5>.
- Keller, K.D. (2008). Phenomenological Understanding of Psychosis. *Existential Analysis*, 19(1), 17-32.
- Keller, K.D. (2012). Lad os nu blive personlige! Om personens felt i erfaringen I: K.D. Keller (red.), *Den menneskelige eksistens. Introduktion til den eksistentielle fænomenologi*. Aalborg Universitetsforlag.
- Keller, K.D. (2015a). Autenticitet. I: A.D. Sørensen & K.D. Keller (red.), *Psykoterapi og eksistentiel fænomenologi* (pp. 153-185). Aalborg Universitetsforlag.
- Keller, K.D. (2015b). Terapeutisk socialitet i psykoanalysen. I: A.D. Sørensen & K.D. Keller (red.), *Psykoterapi og eksistentiel fænomenologi* (pp. 213-249). Aalborg Universitetsforlag.
- Keller, K.D. (2016). Det metodologiske begreb om det eksemplariske. I: B.B. Hansen & J.H. Ingemann (red.), *At se verden i et sandkorn* (pp. 95-120). Frederiksberg: Samfundslitteratur.
- Keller, K.D. (2019). Virkelighedens historicitet – om det aristoteliske magtbegreb. I: K.D. Keller (red.), *Den organiserede formåen – magtperspektiver på organisatorisk læring*. Aalborg Universitetsforlag.
- Kierkegaard, S. (1969): *Begrebet Angest*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag. (Oprindeligt udgivet 1844.)
- Levinas, E. (1934). *Phénoménologie. Revue philosophique de la France et de l'étranger. CXVIII, 59^e ano, n.11-12*, pp. 414-420. (Engelsk oversættelse: Phenomenology. In: E. Levinas (ed.), *Discovering Existence with Husserl* (pp. 39-46). Evanston: Northwestern University Press 1998.)
- MacIntyre, A. (1984). *After Virtue, 2nd ed.* Indiana: University of Notre Dame Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). Phenomenology and the Sciences of Man. In: J. M. Edie (ed.) *The Primacy of Perception* (pp. 43-95). Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *The Primacy of Perception*. Evanston: Northwestern University Press.

- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution. La passivité*. Paris: Belin.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *Phenomenology of Perception*. Oxon: Routledge. (Oprindeligt udgivet i 1945.) <https://doi.org/10.4324/9780203720714>.
- Nussbaum, M.C. (2011). *Creating Capabilities – The Human Development Approach*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674061200>.
- Patocka, J. (1990). *Die Bewegung der menschlichen Existenz*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Patocka, J. (1996). *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago: Open Court.
- Patocka, J. (1998). *Body, Community, Language, World*. Chicago: Open Court.
- Ricoeur, P. (1991). *Explanation and Understanding*. In: P. Ricoeur: *From text to Action – Essays in Hermeneutics, II* (pp. 125-143). Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*. University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226713465.001.0001>.
- Ricoeur, P. (2012). Den eksistentielle fænomenologi (oversættelse af *Phénoménologie existentielle* fra 1957). I: K.D. Keller (red.), *Den menneskelige eksistens. Introduktion til den eksistentielle fænomenologi* (pp. 33-44). Aalborg Universitetsforlag.
- Sand, S. (2016). *La fin de l'intellectuel français? De Zola à Houellebecq*. Malesherbes: La Découverte.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard. (Dansk oversættelse: *Væren og intet*. Forlaget Philosophia 2007.)
- Sartre, J.-P. (1963). *The Psychology of Imagination*. Secaucus, New Jersey: Citadel Press.
- Sartre, J.-P. (1969). *Fænomenologi og følelser*. København: Forlaget Vinten.
- Sartre, J.-P. (1975). *Egoets transcendens*. København: Forlaget Vinten.
- Sartre, J.-P. (1998). Merleau-Ponty vivant, In J. Stewart (ed.), *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Northwestern University Press.
- Schelling, F.W.J. (2013). *Filosofiske undersøgelser om den menneskelige friheds væsen og de dermed sammenhængende genstande*. Århus: Forlaget Philosophia. Oversættelse af *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, der udkom i 1809.
- Senn, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Spinelli, E. (1998). *Terapi – magt og mystifikation*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Sørensen, A.D., & Keller, K.D. (2015). Psykoterapien og den eksistentielle erfaring. I: A.D. Sørensen & K.D. Keller (red.), *Psykoterapi og eksistential fænomenologi* (pp. 7-21). Aalborg Universitetsforlag.
- Waldenfels, B. (1983). *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2015). *Sozialität und Alterität*. Berlin: Suhrkamp.
- Williams, C. (2004). Subject (Self and Subjectivity). In: C.J. Murray (ed.), *Encyclopedia of modern French thought* (pp. 607-612). Abingdon, Oxfordshire: Taylor & Francis Group.
- Yalom, I. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.