

## SKYLD OG EKSISTENS

## – OM SKYLD SOM ETISK-EKSISTENTIEL GRÆNSEERFARING

Af Joachim Meier

*Sartre hævdede, at mennesket er "fordømt til frihed". I den eksistentiale tradition og diskurs opfattes frihed – og angsten, der ledsager den – ofte som det centrale ontologiske karakteristikum. Formålet med denne artikel er imidlertid igennem fænomenet skyld at udfordre frihedens primat i den eksistentielle diskurs ved at vise dens etisk-eksistentielle grænser. Under anvendelse af skønlitterært materiale fra Fjodor Dostojevskijs forfatterskab samt kvalitative interviews fra et igangværende forskningsprojekt, der omhandler unges oplevelser af dårlig samvittighed, argumenterer jeg for, at der forud for menneskets refleksive og autonome forhold til sig selv eksisterer en prærefleksiv bundethed, som den enkelte ikke selv er suveræn herre over. På denne baggrund bestemmes skyld som et ontologisk karakteristikum, der henviser mennesket til fundamentale grænser (grundvilkår) i form af den Anden, endelighed, men også frihed. Disse grænser, argumenterer jeg for, kan ikke isoleres fra menneskets etisk-eksistentielle liv, men danner grundlag for en ontologisk etik. Det betyder, at spørgsmål, der angår det menneskelige vilkår (ontologi), er uløseligt forbundet til spørgsmål om, hvordan mennesket bør leve og forholde sig (etik). Afslutningsvist forsøger jeg at vise, hvordan de eksistentiale grænser kan anvendes til at forstå baggrunden for den stigende psykiske mistrivsel i det senmoderne samfund.*

**Nøgleord:** eksistens, etik, frihed, ontologi, senmodernitet, skyld.

**Keywords:** existence, ethics, freedom, ontology, late modernity, guilt.

Et reent Hjerte er ikke et i denne Forstand frit Hjerte, eller det er det, som her ikke kommer i Betragtning; thi et reent Hjerte er først og sidst et *bundet* Hjerte (Kierkegaard, 1847/1994a, p. 145).

## 1. Indledning

Da eksistentialismen i efterkrigstiden var på sit højeste, udgjorde den ikke kun en filosofi, men dannede også modkultur til borgerskabets dominerende normer og livsform (Crowell, 2012; McBride, 2012). Kierkegaards "spidsborger", Heideggers "Man" og Sartres og Beauvoirs "seriøse mand"

inkarnerede borgerskabets fremmedgjorte liv, som de eksistentialistiske idéer om radikal frihed og valg, angst og autenticitet repræsenterede frontale opgør med. I dag, mange årtier senere, er eksistentialismen som filosofi trængt i baggrunden af først strukturalismen og senere poststrukturalismen, og det kan ligesådan være svært at få øje på de kulturkritiske potentialer i det klassisk eksistentialistiske tankegods. Eksistentialismen kan fremstå ukontroversiel i et senmoderne samfund, der ikke forarges over, men har som forudsætning, at der ikke findes absolutte værdier. Endvidere kan man i dag finde spor af eksistentialismen i populærkulturelle imperativer om at "være sig selv" samt i diverse selvrealiseringsstrategier, hvor menneskets frihed iscenesættes som ubegrænset mulighed og selvudfoldelse (Nielsen, 2009a, p. 8). I det senmoderne fremstår menneskets frihed med andre ord ikke længere som en eksistentiel rystende erkendelse, men snarere som en udmattende samfundsmæssig fordring, som mennesket med sociologen Nikolas Roses (1998) ord er "forpligtet til" (p. 100).

I *The Bloomsbury Companion to Existentialism* fremhæver Reynolds og Woodward (2014, p. 278), at ny forskning i eksistentialismen bør have som centralt indsatsområde at kritisere de ofte overdrevne syn på menneskets frihed, der repræsenteres i, hvad de betegner som "klassisk eksistentialisme". Hertil kan man måske tilføje, at såfremt eksistentialismen skal genfinde sin kritiske relevans i de senmoderne samfund, der hylder individets autonomi og selvbestemmelse, er det afgørende, at eksistentialismen udfordrer "frihedens primat" i sin egen tradition og diskurs og påviser andre ansigter af det menneskelige vilkår.

Med denne artikel er mit ønske at bidrage hertil. Mere specifikt er min ambition igennem en analyse af menneskets *skyldserfaringer* at påvise frihedens etisk-eksistentielle *grænser*. Min tese er, at mens oplevelsen af angst, som eksistentialismen har analyseret, viser om mennesket, at det er frit, henviser oplevelsen af skyld omvendt mennesket til grænsen for dets frihed. Med henblik på at sandsynliggøre denne tese anvender jeg litterært materiale fra Fjodor Dostojevskijs (1821-1881) forfatterskab samt empirisk materiale fra et igangværende kvalitativt forskningsprojekt, der angår oplevelser af dårlig samvittighed blandt unge. På den baggrund har jeg til formål at synliggøre, at der forud for menneskets *bevidste, refleksive* og *autonome* forhold til sig selv eksisterer en *prærefleksiv bundethed*, som den enkelte ikke selv er suveræn herre over.

Det er vigtigt at notere, at min position ikke arbejder *mod*, men *fra* eksistenstænkningens egen tradition. Dostojevskij regnes ofte med til eksistentialismen (Kaufmann, 1956/2004; May, 1983, p. 48; Onof, 2014 p. 42; Parryson i Nielsen, 2009b, p. 26), og i mit ærinde trækker jeg desuden på Kierkegaard og Heidegger, men også Sartre samt mere nylige eksistenstænkere som Donald Morano og Simon Critchley. I den forstand er artiklen ikke et opgør med den eksistentielle tænkning, men snarere et forsøg

på at synliggøre underbetonede dimensioner i dens egen diskurs. Jeg afviser heller ikke frihed som menneskeligt eksistentiale, men argumenterer i artiklens del tre for et begreb om begrænset frihed.

Det, som jeg i artiklen bestemmer som ”grænser”, kan også betegnes som grundvilkår, eksistentialer eller ontologiske strukturer.<sup>1</sup> Jeg anvender imidlertid grænsebetegnelsen, fordi den lader forstå, at menneskets frihed til selv at vælge og fortolke sit liv i overensstemmelse med dets bevidste projekter og eksplicite værdier kan støde på grænser, som den enkelte ikke selv behersker.<sup>2</sup> I forlængelse heraf er artiklens *andet* centrale formål at vise, at de eksistentiale grænser (ontologi) hænger uløseligt sammen med spørgsmålet om, hvordan mennesket *bør* leve og forholde sig (etik). Med andre ord argumenterer jeg for, at de eksistentiale grænser stiller sig som etisk-eksistentielle opgaver, som mennesket kan fejle i at forvalte, hvilket i det levede liv kan udtrykke sig gennem fænomener som fortvivlelse og selvbedrag. Ved på denne måde at fundere etik ontologisk bidrager artiklen endvidere til at besvare den hyppige kritik rettet mod eksistentialismen for at underminere grundlaget for enhver etik (se Guignon, 1986, p. 74; Guignon & Pereboom, 1995, p. xxxvi; Bernstein, 1971).

I det følgende begynder jeg med kort at præcisere, hvordan frihedens primat udtrykker sig i eksistentialismens tradition og diskurs. Ifølge idéhistorikeren Jens Viggo Niensens (2009b, p. 23) genealogi over eksistentialismens virkningshistorie er begrebet tæt knyttet til Sartres position, og jeg tager derfor mit udgangspunkt i den, men indbefatter også den eksistentielle filosofis og psykologis diskurs i mere bred forstand. Som en modvægt til frihedens primat forsøger jeg i artiklens tredje del at påvise skyld som en etisk-eksistentiel grænseerfaring. På denne baggrund spørger jeg i artiklens del fire, hvad det mere specifikt er for grænser, som skyldserfaringerne udtrykker. I svaret herpå bestemmer jeg skyld som et ontologisk karakteristikum, der henviser mennesket til tre eksistentiale grænser i form af den Anden, endelighed, men også frihed. Disse grænser, argumenterer

1 Ifølge Heidegger (1927/2007, p. 65) har mennesket (tilstedeværen) *eksistentialer* som sine ontologiske karakteristika, hvilke skal adskilles fra værensbestemmelserne af det ikke-tilstedeværensmæssige værende, som Heidegger benævner *kategorier*. Jeg anvender i forlængelse af Heidegger begreberne eksistentiale og ontologisk struktur synonymt (1927/2007, p. 78), men holder mig fortrinsvist til betegnelsen ”grænse” eller ”eksistentiel grænse”.

2 Betegnelsen er ikke ulig Karl Jaspers’ (1949/1965, p. 20) begreb om ”grænsesituationer”, som han anvender om vilkår som døden, tilfældet, skylden og verdens upålidelighed. Mens Jaspers betoner, at grænsesituationerne har et *forvandlende* potentiale (1949/1965, p. 18), henviser min brug af begrebet om grænser mere snævert til at beskrive det forhold, at mennesket støder på grænser, som det ikke selv behersker. Endvidere belyser Jaspers begreb i højere grad grænse-situationen, mens jeg i denne artikel fokuserer på grænse-erfaringen.

jeg for, rummer hver især etisk-eksistentielle implikationer for menneskets konkret levede liv. Afslutningsvis påpeges det, hvordan de eksistentiale grænser er under pres af de senmoderne krav, som mennesker lever under i dag, samt hvorfor dette kan udgøre en central kilde til lidelse i samtiden.

## 2. Frihedens eksistentiale primat

I § 9. af *Væren og tid* formulerer Martin Heidegger (1927/2007), hvad der skulle vise sig at blive eksistentialismens måske mest paradigmatiske idé: ”Dette værendes hvad-væren (essentia) må, for så vidt det overhovedet kan tales derom, begribes ud fra dets væren (existentia)” (p. 62). Jean-Paul Sartre (1946/2002, p. 44, 1943/2003, p. 11) overtager og sætter denne antagelse om, at ”eksistensen går forud for essensen”, i centrum af eksistentialismen. Som illustration sammenlignede Sartre mennesket med en papirkniv. Til forskel fra mennesket er papirkniven frembragt med en bestemt anvendelse for øje, som definerer, hvad den er. Uden papirknivens funktion (essens), at kunne åbne breve, ville papirkniven ikke være papirkniv. Derfor går dens essens forud for dens eksistens. Mennesket derimod er ikke skabt med en bestemt funktion eller natur (essens) og er derfor ikke andet ”end hvad det gør sig selv til” (1946/2002, p. 47). Med Sartres berømte ord er mennesket derfor ”fordømt til frihed” (Sartre, 1946/2002, p. 57, 1943/2003, p. 574). Som konsekvens har det udelukkende selv ”sin skæbne i sin hånd” (Sartre, 1946/2002, p. 73). Det er derfor også ifølge Sartre alene menneskets frihed, der skaber enhver værdi:

It follows that my freedom is the unique foundation of values and that *nothing*, absolutely nothing, justifies me in adopting this or that particular value, this or that particular scale of values. My freedom is anguished at being the foundation of values while itself without foundation (Sartre, 1943/2003, p. 62).

Sartre insisterer på at tage den radikale konsekvens af ”Guds død”, som ifølge ham implicerer, at ”[a]lt er tilladt” (Sartre, 1946/2002, p. 56). Derfor er værdier i sig selv grundløse, og det er kun i kraft af menneskets frie valg, at de funderes som værdifulde (Sartre, 1946/2002, p. 62).

Selvom Sartres position har været paradigmatiske for eksistentialismens virkningshistorie, kan man indvende, at eksistentialismen ikke udgør en samlet skoledannelse, og at der snarere er tale om en *familielighed* på tværs af dens positioner (Joseph, Reynolds & Woodward, 2014, p. 3; Cooper, 2012, p. 28). Min pointe er da heller ikke, at der inden for den ”eksistentielle familie” er konsensus om frihedens beskaffenhed og omfang (se Guignon & Pereboom, 1995, p. xxx), men at fænomenet på trods af forskelle står som familiens centrale knudepunkt. En opfattelse, der kan un-



derstøttes, hvis man konsulterer den sekundære litteratur. I *The Bloomsbury Companion to Existentialism* understreger eksempelvis Christian Onof frihedens primat i eksistentialemens tradition:

The existentialist notion of freedom distinguishes itself from earlier understandings of this concept in that it is no longer a mere *property* of human beings characterizing their practical dimension. It is rather a *defining* characteristic of human existence [...] This feature is properly the most fundamental notion of the existentialist tradition (Onof, 2014, p. 42).

Frihed er ifølge Onof traditionens mest fundamentale begreb (se også Cooper, 2012, p. 29). Frihed er ikke kun en egenskab ved mennesket, men et ontologisk karakteristikum, der henviser til det, et menneske grundlæggende *er* eller eksisterer som. Der er ikke kun tale om frihed til at vælge og handle, men endnu mere fundamentalt også frihed til at fortolke og værdisætte verden samt ens oplevelser i den (Cooper, 2012, pp. 29-30, Guignon & Pereboom, 1995, p. 257).

Kaster man et blik på den eksistentielle psykologi og psykoterapi indtager friheden også her en privilegeret position (fx Cooper, 2011, p. 37; van Deurzen, 1995, p. 69; May, 1983; Yalom, 1980/1998). I sit hovedværk, *Eksistentiel psykoterapi*, skriver den vel nok mest kendte nulevende eksistentielle psykoterapeut Irvin Yalom ”at man skaber sit eget jeg, sin skæbne, sin livssituation, sine følelser og – i givet fald – sine lidelser. Hvis patienten ikke vil påtage sig dette ansvar [...], er egentlig terapi en umulighed” (Yalom, 1980/1998, p. 231).

Frihedens primat i den eksistentielle tradition udtrykker sig endvidere i den fremtrædende betydning, som fænomenet *angst* tilskrives (Kierkegaard, 1844/1994b; Heidegger, 1927/2007, p. 217; Sartre, 1943/2003, p. 53, 1946/2002, p. 51). Heller ikke angstbegrebet anvendes entydigt, men der tages gennemgående udgangspunkt i Kierkegaards angstanalyse, i hvilken han viser, at ”Frihedens Mulighed forkynder sig i Angesten” (1844/1994b, p. 164). Angsten viser, at mennesket ikke eksisterer som andre ting (fx papirknive), men er frit til at forholde sig til sig selv og sit liv. Paul Ricoeur (1957/2015, p. 37) har således rammende beskrevet Kierkegaards angstanalyse som en ”frihedens fænomenologi”.

I regi af den eksistentielle psykologi og psykoterapi opfattes angst derfor som et positivt potentiale, som klienter tilskyndes til at se i øjnene, med henblik på at erkende ”den grundlæggende frihed, som mennesket besidder” (van Deurzen, 1995, p. 69; se også May, 1983, p. 112; Yalom, 1980/1998; Spinelli, 2008, Cooper, 2011; Holzhey-Kunz, 2019).

Selvom fænomenet skyld ikke har modtaget samme opmærksomhed som begrebet angst, er det ikke fraværende i den eksistentielle tradition. Kierkegaard indbefatter til forskel fra Sartre en forståelse af selvets afhængighed af noget Andet end sig selv, og han tillægger skylden en afgørende rolle i kon-

stitutionen af menneskets selvforhold (Kierkegaard, 1844/1994b, se også Meier, 2021a; Jacobsen, 2021, pp. 185-189). I indkredsningen af menneskets eksistentielle grænser (del fire) vender jeg derfor tilbage til Kierkegaard. Hos Heidegger (1927/2007, p. 318) henviser skyld til et rent ontologisk karakteristikum, der grunder i, at mennesket (tilstedeværen) qua dets endelighed ikke kan realisere alle dets muligheder. I del fire argumenterer jeg imidlertid for, at denne ontologiske bestemmelse også har etisk-eksistentielle implikationer. Blandt eksistentielle psykologer anvendes begrebet (eksistential) skyld ofte om den tilstand, mennesket befinder sig i, når det forsømmer sig selv og sine potentialer: "When the person denies these potentialities, fails to fulfill them, his condition is *guilt*" skriver fx den eksistenspsykologiske pioner Rollo May (1983, p. 112). Tilsvarende begriber Yalom (1980/1998) "eksistential skyldfølelse" som et udtryk for, at mennesket "ikke lever så helt, som det kan" (p. 295). Hos May og Yalom og andre eksistentielle psykologer (se fx Cooper, 2011, p. 52; van Deurzen, 1995, pp. 76-77) opfattes skyld således som en konsekvens af, at mennesket ikke realiserer dets frihed og potentialer. Denne opfattelse belyser interessante aspekter af skyldsfænomenet, som ikke er indbefattet i traditionelt moralske bestemmelser. Jeg mener dog samtidig, at forståelsen overser, at skyld ofte manifesterer sig som en *etisk-eksistential erfaring, der ikke primært henviser mennesket til dets forsømte potentialer, men til grænsen for dets frihed*. Det er den påstand, som jeg i den følgende del søger at påvise.

### 3. Skyld som grænseerfaring

Med henblik på at synliggøre skyld som en grænseerfaring anvender jeg i denne del empirisk materiale fra Dostojevskijs forfatterskab samt fra et aktuelt forskningsprojekt, der undersøger unges oplevelser af dårlig samvittighed. Dostojevskijs forfatterskab inddrages, fordi de radikale skyldserfaringer, som der heri tematiseres, i særlig grad kan bidrage til at *synliggøre* skyld som grænseerfaring. Imens inddrages de kvalitative interviews med den hensigt at *almengøre* skyld som en grænseerfaring, der også melder sig som almenmenneskeligt hverdagsfænomen. Først og fremmest præsenterer det empiriske materiale, præciserer jeg kort dets respektive baggrunde og relevans.

Dostojevskij kategoriseres ofte som en del af den eksistentialistiske tradition, som jeg samtidig mener, han udgør et korrektiv til. Hans forfatterskab er unikt i dets rigdom på beskrivelser af skyldens fænomenologi og betydning i menneskers liv (Howard, 2014; Strohm, 2011; Morano, 1973). Dostojevskijs romaner *Forbrydelse og straf* (1866/1970), *De besatte* (1871/2006)<sup>3</sup> og *Brødrene Karamasov* (1879/1971) behandler alle på for-

---

3 *De besatte* er også udgivet på dansk under titlerne *Nihilister* og *Onde ånder*.

skellig vis konsekvenserne af moralsk og eksistentiel nihilisme; dvs. spørgsmål om, hvordan mennesker lever og forholder sig, under forudsætning af at "alt er tilladt", som det hedder i *Brødrene Karamasov* (1879/1971). Som vi skal se, udvikler løsrivelsen fra moralen sig for flere af Dostojevskijs karakterer til en "form for eksistentielt eksperiment, der skal bevise menneskets absolutte frihed og almagt" (Skou, 2003, p. 145). Men Dostojevskijs forfatterskab er samtidig et studie i, hvordan sådanne eksperimenter slår fejl. Derfor indeholder de dybe dramatiseringer af en skyldig samvittigheds fænomenologiske kompleksitet (Howard, 2014, p. 76; Strohm, 2011, p. 62). I udvalget af litterære eksempler begrænser jeg mig i det nedenstående til hovedkarakteren i *Forbrydelse og straf*, Rodion Raskolnikov, samt *De besattes* centrale karakter, Nicolaj Stavrógin. Det gør jeg, fordi de to karakterers eksistentielle orientering varierer markant, mens de samtidig er fælles om at synliggøre skyld som grænseerfaring. Det kan måske forekomme kontroversielt at anvende skønlitteratur som empirisk materiale. Inden for en eksistentiel tradition er skønlitteratur imidlertid en hyppigt anvendt kilde til forståelse af det menneskelige vilkår (Joseph et al., 2014, p. 8). Også kvalitative forskere har argumenteret for relevansen og legitimiteten af brugen af skønlitteratur som empirisk materiale (se fx Abbott, 2007; Brinkmann, 2009). I min anvendelse af Dostojevskijs litteratur læner jeg mig erkendelsesteoretisk op ad Heideggers (1927/2007) forståelse af *sandhed* som "at lade det værende – idet det tages ud af skjultheden – blive set i sin ikke-skjulthed (afdækkethed)" (p. 249). Sandhed (aletheia) handler i denne forståelse hverken om positivistisk korrespondens eller postmoderne konstruktion, men om at synliggøre det, der er skjult i livets dagligdagshed. Jeg mener, at skønlitteratur, som ofte er en fremstilling af det konkrete, partikulære og levede liv, kan udgøre en værdifuld kilde hertil.

Det kvalitative studie består i sin helhed af 13 individuelle interviews samt tre fokusgruppe-interviews med 13 elever fra et gymnasium i en større dansk by, der blev afviklet i perioden 2019-2020. Dataindsamlingen var inspireret af en fænomenologisk tilgang. Med henblik på at opnå righoldige beskrivelser var interviewguidens styrende spørgsmål derfor at anmode deltagerne om at fortælle så detaljeret som muligt om en konkret situation, hvor de havde *oplevet* dårlig samvittighed<sup>4</sup> (Elvin-Nowak, 1999, p. 76). Det er en afgørende pointe i fænomenologien, at oplevelser manifesterer sig gennem de *prærefleksive* måder, verden altid allerede fremtræder på, før mennesker bevidst og *refleksivt* tænker over dem (Zahavi, 2019; van Manen, 2016, p. 35; von Eckartsberg, 1986, p. 11). De tre nedenstående intervieweksempler er udvalgt, fordi de i særlig grad synliggør konflikter

4 Jeg stillede som udgangspunkt spørgsmål til oplevelser af dårlig samvittighed frem for skyldfølelse, fordi jeg antog denne terminologi for værende tættere på skylds-fænomenet i dets dagligdagshed og derfor også lettere for de unge at tale om.

mellem de unges refleksive valg og fortolkninger af deres liv og de prærefleksive skyldserfaringer, der forstyrrer og markerer en grænse for deres autonome vilje.<sup>5</sup>

Det ligger implicit i den fænomenologiske metode, at den kun kan *påvise*, ikke *bevise* (Nicolaisen, 2007, p. 208). Det bedste kriterie for den følgende fremstillings validitet er derfor, at den på troværdig vis synliggør skyld som grænseerfaring og måske endda fremtvinger et ”fænomenologisk nik” fra sin læser (van Manen, 2016, p. 27). Fremstillingen begynder med Raskolnikovs og Stavrógins radikale skyldserfaringer. Derefter følger ideografiske beskrivelser af Camillas, Issas og Jonas’ oplevelser af hverdagslivets skyld (se Finlay, 2009, p. 10).

### 3.1. Radikal skyld

#### 3.1.1. Raskolnikov: Det store menneskes grænse

Rodion Raskolnikov er en 24-årig fattig studerende, der det meste af sin tid vandrer rastløst rundt i Sankt Peterborgs grådisede gader eller filosoferer på sit lille fugtige loftskammer. Da vi møder Raskolnikov, har fantasien om at myrde og bestjæle en gammel pantelånerske allerede et fast tag i ham. Idéen er ikke, som man ville formode, primært motiveret af ønsket om økonomisk vinding, men af forestillingen om, at ”det store menneske” er hævet over moralen og derfor ikke føler skyld ved blodsudgydelser:

Jeg måtte dengang, koste hvad det ville og hurtigst muligt, erfare, om jeg var en lus som alle andre – eller en mand. Var jeg sådan et skridt voksen, eller var jeg det ikke? Vovede jeg at bukke mig og tage, hvad jeg ville, eller vovede jeg det ikke? Var jeg en skælvende køter, eller havde jeg en *ret* ... (Dostojevskij, 1866/1970, bind II, p. 155).

At præstere at slå pantelånersken ihjel uden at lide af samvittighedsnag fremtræder for Raskolnikov som en manddomsprøve, der skal bevise, at han er hævet over almene forpligtelser, mens omvendt det at lide under sin handling er ensbetydende med at være en ”banal lus som alle andre”.

Raskolnikov gennemfører forbrydelsen, men efterfølgende går det ikke, som han ønsker: Han rammes af febevildelser, besvimelsesanfald, tab af appetit og en fornemmelse af at tale til andre mennesker som fra et fjernt og andet sted. Den dårlige samvittighed, som Raskolnikov ønskede at bevise, at han er hævet over, sætter sig konkret igennem i hans liv og selvforhold:

5 I de kvalitative interviews er der også eksempler på, at de unges refleksive selvforståelse er i overensstemmelse med deres oplevelser af skyld og dårlig samvittighed (se Meier, 2021b). Det er imidlertid, når der fremtræder diskrepanser mellem de to niveauer, at skyld som grænseerfaring træder tydeligt frem, og derfor er det disse eksempler, jeg her har udvalgt.

Havde han i dette øjeblik kunnet gå et sted hen, hvor han havde kunnet føle sig helt alene med sig selv, og om det skulle være for hele livet, havde han prist sig lykkelig. Thi skønt han i disse dage næsten altid var alene, havde han ikke et øjeblik følelsen af at være ene med sig selv. Ofte gik han ud på landevejen; engang var han endog kommet ind i en ukendt skov; men jo ensommere stedet var, des stærkere følte han, at noget andet, noget pinefuldt, noget urovækkende, rykkede ind på ham, og han ilede hver gang tilbage til byen for at opsuges i menneskemængden, i restauranterne eller knejperne, på markedspladserne eller på halmtorvet. Her følte han sig ligesom lettere i sindet og tillige ensommere, mere isoleret.

En dag, det var hen imod aften, sad han i en knejpe, hvor man var begyndt at synge. Han blev siddende en hel time og hørte på sangen; som han senere huskede havde været ham behagelig at høre på. Dog – til sidst blev han atter urolig [...] der var noget, der krævede uopsættelig afgørelse, men hvad dette var, kunne han ikke klart forestille sig og endnu mindre forme i ord (Dostojevskij, 1866/1970, bind II, p. 178).

Skyldfølelsen melder sig i form af en konstant uro, som Raskolnikov ikke kan undslippe. Selvom han er fysisk *alene*, oplever han sig ikke *ene*. Noget *andet*, noget *pinefuldt*, rykker ind på ham. Det urovækkende kan kun dulmes i menneskemængden, men selv dér, i momenter af selvforglemmende optagethed, bliver han igen urolig, dog uden ord for det pludseligt uopsættelige.

Raskolnikov har med sit eksistentielle eksperiment til hensigt at bevise sin suveræne frihed. Men igennem en lang og smertefuld og aldrig entydig selverkendelsesproces synliggøres det for ham, at han har taget en ”ret”, som han ikke havde. Mod sin vilje ender han med – ikke at bevise sin frihed – men sin bundethed til oplevelsen af godt og ondt, som synes at gå forud for hans eget idémæssige ståsted, der viser sig diskrepant med hans levede forhold til andre og sig selv.

### 3.1.2. Stavrógin: Skyldfølelsen hinsides godt og ondt

Nicolaj Stavrógin, en 25-årig adelssøn, som romanen *De besatte* følger gennem en periode på fire år, er en af de mest gådefulde og nihilistiske karakterer i Dostojevskijs forfatterskab. Til trods for, eller måske i kraft af, sit mærkeligt afkoblede væsen besidder han en dæmonisk tiltrækningskraft på romanens øvrige karakterer, og han bliver et ”tomt, forsvindende centrum” for alle andres begær, projekter og opfattelser (Leatherbarrow, 1999, p. 43).

Mens Raskolnikov vil bevise sin frihed og almagt, er Stavrógin eksistentielle projekt snarere at overskride sin egen indifferens ved at bringe sine ”nerver til at sitre” (Dostojevskij, 1871/2006, bind II, p. 101). Frem for ønsket om at demonstrere sin frihed er Stavrógin allerede så ”fri”, at han intet har at bevise, hvilket udtrykker sig i, hvad han betegner som sin ”afgørende erkendelse”:

[...] at der for mig hverken fandtes godt eller ondt, ikke at jeg blot havde mistet følelsen for denne forskel, men dette godt og ondt eksisterede overhovedet ikke (og dette følte jeg med behag), det var intet andet end fordom. Jeg erkendte også, at jeg vil være i stand til at holde mig fri af enhver tænkelig fordom ... (Dostojevskij, 1871/2006, bind II, pp. 99-100.)

[...]

Jeg kan også nu ligesom før ønske at øve en god gerning og føle glæde ved den. Men samtidig kan jeg i lige så høj grad ønske det onde og glæde mig ved det. Men både denne og hin følelse er, ligesom tidligere, altid kun svage og optræder kun sjældent (Dostojevskij, 1871/2006, bind II, p. 323).

Stavrógin har ikke blot mistet *følelsen* for godt og ondt, men erkendt, at forskellen ikke *findes*; at denne skelnen kun er en fordom, og at han selv kan holde sig fordomsfri. Derfor føler han *glæde* ved både godt og ondt. Stavrógin's systematiske moralske overskridelser forvolder ham derfor heller ikke lidelse, for han føler nydelse ved sine samvittigheds kvaler (Dostojevskij, 1871/2006, bind I, p. 258).

I et bekendelsesskrift til munken Tikhon forekommer imidlertid et brud på Stavrógin's selvforståelse. Han beretter i brevet utilsløret om, hvordan han har forgrebet sig på en 11-årig pige (Matrjósja) og derpå drevet hende til selvmord. Til sin egen overraskelse formår han nu ikke at ryste billedet af den lille pige af sig:

Der gik som et stik igennem mig. [...] – jeg så Matrjósja for mig, indfalden, med feberglinsende øjne, nøjagtig som da hun dengang stod på tærsklen til mit værelse, rystede på hovedet og hævdede sin lille knytnæve mod mig. Aldrig havde jeg følt noget så kvalfuldt! Dette værgeløse lille væsen med den uudviklede forstand – hendes jammerfulde fortvivlelse og denne lille spæde knytnæve, der truede mig (med hvad? Hvad kunne hun vel gøre mig, oh Gud!), mens hun naturligvis kun beskyldte sig selv! Noget sådan var endnu aldrig sket med mig. [...] Kaldes dette samvittighedsnag eller anger – jeg ved det ikke og er heller ikke nu i stand til at sige det. Blot kan jeg ikke udholde billedet af denne ene skikkelse, stående netop dér, på tærsklen, hævende den lille truende næve imod mig – blot hendes udseende dengang kan jeg ikke udholde, blot dette ene øjeblik, blot hendes rysten på hovedet! Jeg udholder det ikke, fordi jeg siden da ser det næsten hver dag. Det viser sig ikke af sig selv – jeg genkalder mig det og kan ikke lade være med at genkalde det, skønt jeg ikke kan leve med det (Dostojevskij, 1871/2006, bind II, p. 103).



Stavrógin's skyldserfaring udtrykker sig ved, at han hjemsøges af Matrjósja stående i døren med sin "lille knyttede næve". Pigen fremtræder for Stavrógin truende; ikke på grund af sin styrke, men i kraft af sin uudholdelige sårbarhed. Stavrógin veksler mellem passivitet og aktivitet i beskrivelsen af sin skyldserfaring: Den er på den ene side noget, som *sker* med ham. Samtidig beskriver han, at han selv aktivt genkalder sig billedet, og dog kan han ikke lade være, selvom han ikke kan leve med det.

Da vi første gang møder Stavrógin, er han overbevist om, at han kan nyde enhver overskridende handling. Men selv "hinsides godt og ondt" rammes han af en pinefuld skyldfølelse, som han ikke kan leve med. Modsat Raskolnikov forløses han aldrig fra sin indesluttethed, og han ender med at hænge sig selv og efterlader kun et gådefuldt selvmordsnotat, som understreger hans karakters uigennemtrængelighed: "Beskyld ingen – jeg selv" (Dostojevskij, 1871/2006, bind II, p. 326).

Trods forskelle i deres eksistentielle projekter er det fælles for Raskolnikov og Stavrógin, at deres skyldserfaringer udgør grænseerfaringer midt i deres bevisførelse for eller overbevisning om at være absolut fri for alle grænser. I begges oplevelser tydeliggøres en diskrepans mellem deres teoretiske omgang med verden og deres konkrete væren i den.

Med de voldsomme litterære eksempler kan skyldstematikken måske synes at tilhøre undtagelsesvis begivenheder på lang distance af hverdagslivets eksistentielle banaliteter. Men selvom de følgende beskrivelser etisk betragtet tematiserer en kvalitativ anden (u)skyld, synliggør de, at skyld fænomenologisk forstået også fremtræder som en grænseerfaring, der fortløbende udtrykker sig i (unge) menneskers hverdagsliv.

### 3.2. Hverdagslivets skyldserfaringer

#### 3.2.1. Camilla: Ansigt til ansigt med min løgn

Camilla er 18 år gammel og netop begyndt i 3 g. Hun bor sammen med sin mor og far og to mindre søskende i et hus i et velhavende kvarter i en større dansk by. Camilla er i dag faldet godt til og trives i sin gymnasieklasse, men i de første tre måneder, indtil hun skiftede klasse og linjefag, oplevede hun, at "alt sejlede". Det var en overvindelse for Camilla at deltage i sociale arrangementer, og hun husker særligt en bestemt fødselsdagsfest, hvor hun "virkelig, virkelig ikke [havde] lyst" og derfor "bare skulle finde en hurtig udvej ud af det". To timer før festen skriver Camilla derfor, at hun er blevet syg:

Mig: Hvad gik igennem dig, da du traf det valg at skrive til hende?

Camilla: Altså det var nok det der med, altså at "ej jeg burde", eller jeg havde hele tiden sagt "jeg burde tage med". Men så den der anden side af mig "jamen jeg har jo ikke rigtig lyst til det her". Og jeg havde nok også givet op på det tidspunkt. Altså givet op på det sociale i den klas-

se. Så jeg havde nok også tænkt, at ”jeg skal jo alligevel ikke være sammen med de her mennesker i lang tid”. Det er nok den tanke, jeg hele tiden har haft, at ”jeg skal jo videre på et eller andet tidspunkt”.

Ifølge Camilla var hun allerede i situationen klar over, at hun ikke skulle ”være sammen med de her mennesker i lang tid”. Men selvom Camilla ikke ser nogen nytte i at investere i relationen til klassekammeraterne, rammes hun alligevel af dårlig samvittighed, da hun står ansigt til ansigt med dem mandag morgen:

Mig: Og det, du kalder dårlig samvittighed der, oplevede du det allerede den dag, du skrev der, eller var det først mandag?

Camilla: Det var først der [mandag], altså jeg tænkte da over det efterfølgende, at ”okay, var det nu rigtigt nok, det rigtige valg, jeg havde truffet” der efterfølgende, men det var mere mandag, da jeg stod ansigt til ansigt med de andre, at okay, der fik jeg dårlig samvittighed over, at jeg ikke havde taget med [...]. Altså jeg følte lidt, at jeg skulle forsvare mig selv med hensyn til ... Altså sådan, det, at jeg ikke var kommet, det gjorde, at jeg skulle forsvare mig selv. At ”ej, men jeg havde det virkelig dårligt, og jeg lå derhjemme” og den der løgn, jeg ligesom bare havde stukket, at den bare blev større og større, det havde jeg jo også dårlig samvittighed over. Og så, ja, det var ubehageligt at være i, og jeg vil faktisk helst ikke være sådan i nærheden af dem i løbet af den dag eller de kommende dage, fordi at jeg, hver gang jeg var sammen med dem, så kom jeg til at tænke på, at okay, jeg havde løjet. Jeg havde fundet på det her, stukket dem en løgn. Og så var det ligesom her, at den dårlige samvittighed kom igen.

[...]

Og så, ja, så det her med, at jeg ville ikke være sammen med dem, fordi så blev jeg ligesom, stod jeg ansigt til ansigt med min løgn, kan man sige. Så det var nok i hovedet, at jeg skulle ligesom holde afstand fra dem i en periode for ligesom at, ja, glemme den her løgn.

Det var først, da Camilla ”stod ansigt til ansigt med de andre”, at hun mærkede den dårlige samvittighed. Camilla føler, hun skal *forsvare* sig selv, hvilket vidner om, at hun føler sig under anklage. Klassekammeraternes nærvær minder konstant Camilla om hendes løgn, og når hun befinder sig i deres nærhed, kommer den dårlige samvittighed igen.

Camillas oplevelse viser, hvordan klassekammeraternes nærvær markerer en *grænse* for hendes egen suverænitet til at fortolke sit valg. Alene traf Camilla et valg ud fra sin oplevelse af, at hun ikke kunne overskue at deltage, og hun tænkte, at det heller ikke kunne betale sig. Men i kammeraternes

nærvær karakteriseres oplevelsen pludselig af en relation, der forskyder perspektivet på beslutningen, som Camilla nu oplever som en løgn. Den dårlige samvittighed rammer hende, da hun står ”ansigt til ansigt” med kammeraterne, som hun ordret oplever som at stå ”ansigt til ansigt med min løgn”. I kammeraternes ansigter, må vi formode, *ser* Camilla sin egen løgn.

### 3.2.2. Issa: *Jeg føler, jeg efterlader min mor, selvom hun ikke er mit ansvar*

Issa er 19 år gammel og går i 3 g. Hendes storebror, som hun beskriver som lidt af en ”lømmel”, er flyttet hjemmefra, og Issa bor nu alene med sin mor og far i hus i et byens bedrestillede kvarterer. Issas mor arbejder hjemmefra og tilbringer meget tid i hjemmet, mens Issas far i kraft af sit arbejde har mange rejsedage. Issa fortæller, hvordan hun rammes af dårlig samvittighed, når hun besøger sin kæreste i stedet for at blive hjemme hos sin mor:

Ja, men på samme tid så ved jeg jo også godt, at det ikke er mit ansvar at passe min mor, fordi hun er jo altså 50 år, ikk’ også? Men jeg har også snakket med min bror om det, og vi har haft det sådan lidt på samme måde, sådan det der med at efterlade vores mor derhjemmeagtigt. Ja, der kan man godt få lidt dårlig samvittighed. Men at vi samtidig godt ved, at det burde vi ikke, fordi altså vi må jo godt lave noget andet. Men ja, der kan den godt også ramme lidt, synes jeg

Issa oplever af, at hun *efterlader* sin mor, selvom hun *ved* med sig selv, at moren ikke er hendes ansvar. Issa mener, at hun ikke *burde* have dårlig samvittighed, men i situationen rammer skyldfølelsen alligevel. Det føles, fortæller Issa senere, som om hun ”svigter” sin mor. Issa er i konflikt med sin egen dårlige samvittighed, som melder sig mod hendes vilje:

[...] Altså, jeg skal jo ikke passe på hende. Hun er jo ikke døende eller har brug for hjælp. Så sådan ... men man kan godt føle den der dårlige samvittighed over sådan bare at lade hende blive alene hjemme.

Issa oplever et *bør* i sin relation til moren, som hun samtidig ikke mener, at hun bør opleve. Issas skyldserfaring peger således på en diskrepans mellem hendes *levede prærefleksive* skyldserfaring og hendes *bevidste refleksive* vurdering af hendes ansvar over for sin mor. I situationen fremtræder det for Issa som om, at hun svigter moren, men refleksivt afviser hun sit ansvar. Hensigten her er ikke at vurdere Issas reelle ansvar, men at vise, hvordan hendes prærefleksive oplevelse af skyld kontinuerligt truer med at undergrave det perspektiv, som hun insisterer på at fortolke sin handling ind i. Med andre ord fremstår Issa ikke at være suveræn herre over sin egen oplevelse eller fortolkning af sit ansvar for sin mor.

### 3.2.3. Jonas: Jeg prøver at være kold, men den dårlige samvittighed kommer igen

Jonas er 18 år gammel og går i 2 g. Hans forældre er for nyligt blevet skilt, og Jonas er i dag bosat hos sin mor, imens hans lillebror på skift bor hos moren og faren. Jonas er plaget af, at lillebroren bliver klemmt imellem forældrenes interesser. Som konsekvens oplever Jonas en stærk forpligtelse til at tage sig af sin bror.

Men nogle dage ”koger det totalt over” inden i Jonas. Så kan han ingenting overskue, men ønsker kun at være alene på sit værelse. Når Jonas’ lillebror ”banker på hans dør” og gerne vil være sammen med ham, oplever Jonas en forpligtelse til at være sammen med ham, men han føler samtidig ikke, at han har ”overskud” til at være det. Jonas føler sig splittet mellem sig selv og sin lillebror, som han ikke altid kan, men alligevel føler, han bør tage sig af: “[...] Så kan jeg have sådan dårlig samvittighed over ikke at være god nok eller føle, jeg er god nok,” fortæller Jonas.

Den dårlige samvittighed, uddyber Jonas, fylder dog mindre, efter at han er begyndt at gå til psykolog:

[...] Jeg tror, at det er noget af det, jeg sådan indirekte har fået ud af at gå til psykolog, at sætte mig selv lidt mere først og tænke, at det er okay, jeg lige tager en pause nu, det har jeg brug for.

Mig: Så der er måske ikke så meget samvittighed der, dårlig samvittighed, som der har været?

Jonas: Nej, jeg har lært lidt mere at retfærdiggøre, at jeg ikke ... retfærdiggøre min dårlige samvittighed og så ikke ... og så er den ikke lige så fyldende mere.

Jonas har lært at retfærdiggøre sig selv, og derfor fylder den dårlige samvittighed mindre. Mod slutningen af interviewet fortæller han imidlertid om en tilbagevendende erfaring, som komplicerer dette billede:

[...] Det der med, at jeg er blevet sådan mere kold over for det og sige, at det er egentlig meget fair, så har jeg også sådan nogle gange lidt dårlig samvittighed over, at jeg gør det. Altså så kan det være ... ja, så er det så dårlig samvittighed over for ... altså så den dårlige samvittighed, jeg egentlig havde, den kommer så igen på den anden side af den der retfærdiggørelse, og så ... så har jeg sådan lidt en følelse af, er det så egentlig fair, at jeg, at jeg lige er sur nu eller ikke orker mere nu?

Selvom Jonas kan retfærdiggøre sig selv og mener, at det egentlig er meget fair, at han er ”mere kold”, kan hans dårlige samvittighed vende tilbage ”på den anden side af den der retfærdiggørelse”. Det bringer ham i en nagende tvivl om, hvorvidt han egentlig handler og forholder sig fair.

Jonas' oplevelse viser, at han selv har indflydelse på sin dårlige samvittighed, som han kan modificere ved at retfærdiggøre sine handlinger over for sig selv. Men oplevelsen viser samtidig, at Jonas' skyldfølelse også udgør en grænse for hans autonomi og selvbestemmelse. Den dårlige samvittighed vender tilbage og yder hans retfærdiggørelse modstand ved at bringe en foruroligende uafklarethed ind i situationen, som Jonas ikke frit kan fravælge eller fortolke bort.

Camillas, Issas og Jonas' skyldserfaringer retter sig mod "overtrædelser", der er kvalitativt forskellige fra de litterære karakterers. Fænomenologisk betragtet fremstår der imidlertid på tværs af eksemplerne en fælles struktur, der består i, at oplevelsen af skyld markerer en grænse for personernes frihed til selv at vælge, fortolke og værdisætte deres oplevelser og handlinger. I kontekst af deres skyldserfaringer synes de tre unge milevidt fra at "have deres skæbne i egne hænder" (jf. Sartre og Yalom). Deres eksistens fremstår tværtimod betinget af alle mulige andres hænder og vilkår, som de ikke selv behersker.

Efter i denne del at have argumenteret for, at skyld markerer en grænseerfaring, forekommer det nu oplagt at spørge, hvori grænsen nærmere består? I den følgende del besvarer jeg dette spørgsmål ved at bestemme skyld som et ontologisk karakteristikum, der henviser mennesket til tre eksistentielle grænser.

#### 4. Ontologisk skyld

At bestemme skyld ontologisk betyder, at skylden udspringer af de grundvilkår (grænser), der karakteriserer, hvad et menneske fundamentalt *er* (Morano, 1973). Jeg fremhæver i denne del tre ontologiske-eksistentielle grænser i form af den Anden, endelighed, men også frihed, som erfaringen af skyld henviser mennesket til, og jeg peger på, hvordan disse grænser på forskellig vis udtrykkes i det empiriske materiale. Inden da berører jeg imidlertid først forholdet mellem de eksistentielle grænser og menneskets konkrete etisk-eksistentielle liv.

Det er karakteristisk for den eksistentielle tradition at bestemme mennesket ud fra dets ontologiske strukturer eller grundvilkår (Joseph, Reynolds, & Woodward, 2014, pp. 3-4), hvilket måske mest paradigmatisk udtrykker sig i Heideggers (1927/2007) analyse af menneskets (tilstedeværens) eksistentialer.<sup>6</sup> Jeg anser det dog for problematisk ved denne tradition, og Heideggers analyse specifikt, at den adskiller det ontologiske fra det

6 Forud for Heidegger går Kierkegaards eksistensanalyser. Heidegger har i sin eksistentielle ontologi, som John Caputo (2018, s. 46) har udtrykt det, *formaliseret* og *ontologiseret* Kierkegaards eksistentielle erkendelser.

etisk-eksistentielle (se også Levinas, 1989a).<sup>7</sup> Heidegger (1927/2007) insisterer på, at eksistentialerne er eksistentielt uforpligtende og uden normative implikationer for menneskets forholdemåde (se fx pp. 279-280).<sup>8</sup> I det følgende forsøger jeg i modsætning til Heideggers adskillelse at vise, hvordan eksistentialerne danner grundlag for en *ontologisk etik*.<sup>9</sup> Det betyder, at hvad mennesket *er* (ontologi), hænger uløseligt sammen med spørgsmål om, hvordan det *bør* leve og forholde sig (etik). Som filosofen Andrew Benjamin (2016) udtrykker det: "The ethical is not a contingent addition to the ontological. Rather the ontological is already the site of the ethical" (p. 2). Ved på denne vis at antage etikens uadskillelighed fra det ontologiske imødegås også den gængse kritik rettet mod eksistentialismen for at underminere grundlaget for enhver etik (Guignon, 1986, p. 74; Guignon & Pereboom, 1995, p. xxxvi; Bernstein, 1971).

Det er imidlertid væsentligt at tilføje, at den ontologiske etik ikke funderer et moralsk system, et kategorisk imperativ eller en utilitaristisk regnemetode, som den enkelte kan bero sig på. Den "børhed", som ledsager de eksistentiale grænser, er altid allerede situeret i konkret og komplekst levet liv. Derfor kan den karakteriseres som *tavs*, hvad angår specifikke anbefalinger, og den fritager ikke mennesket fra den etiske angst, det indebærer at bruge sin egen dømmekraft.<sup>10</sup> Den ontologiske etik kan derfor, som vi i det følgende skal se, heller ikke indfanges *positivt* i form af en række moralske procedurer eller dyder, men viser sig i stedet *negativt* gennem fænomener som fortvivlelse og selvbedrag. Pointen er, at det er ved at analysere eksistentielle misforhold som eksempelvis fortvivlelse og selvbedrag, at eksistensens etik træder tydeligst frem.

I de følgende tre afsnit behandler jeg de tre grænser – den Anden, endelighed og frihed – med fokus på a) hvordan grænserne viser sig i det empi-

7 Heidegger er blevet kritiseret af særligt Emmanuel Levinas (1989a) for at gøre ontologien primær og mangle blik for det etiske. Modsat sætter Levinas (1989b) etikken "som første filosofi" og opfatter det ontologiske som sekundært til det etiske.

8 Heidegger skelner i sin eksistensanalyse mellem et *eksistentielt* (ontologisk) og *eksistentielt* (ontisk) niveau. Det eksistentiale refererer til menneskets (tilstedeværens) ontologiske karakteristika, mens det eksistentielle (eller ontiske) henviser til menneskets konkret levede liv (Heidegger, 1927/2007, s. 32-33).

9 Begrebet *ontologisk etik* er lånt af K.E. Løgstrup, der anvender det til at betegne det forhold, at der fra det grundvilkår, vi lever under, nemlig at den enes liv er forviklet med den andens, udspringer en etisk fordring om at drage omsorg for det af den andens liv, som forviklingen prisgiver en (Løgstrup, 1971/2018, s. 12, 1956/1991). Min brug af begrebet adskiller sig dog fra Løgstrups, som anvendte det med henvisning til denne specifikke etiske fordring, mens jeg anvender det i mere bred forstand til at påpege, at børheden/det etiske gennemtrænger hele menneskets eksistens.

10 Ideen om børhedens *tavshed* er ligeledes lånt fra Løgstrup (1956/1991, s. 69), der karakteriserer den etiske fordring som tavs, fordi den *intet* specificerer.



riske materiale, b) hvorfor de udgør eksistentielle grænser, samt c) hvilke etisk-eksistentielle implikationer grænserne ledsager.

#### 4.1. Den Anden – forstyrrelse og forudsætning

Den mest åbenbare grænse, som skyldserfaringerne ovenfor henviser til, er den *Anden*. Det er fælles for de litterære karakterers og interviewpersonernes oplevelser, at en konkret Anden bryder ind i deres liv og hensigter. Stavrógins overskridelsesprojekt rystes af et uudholdeligt billede af pigen Matrjósja; Camillas beslutning ændrer karakter, da hun mandag morgen ”ser sin løgn” i kammeraternes ansigter, og Issa og Jonas plages af følelser af svigt i relation til henholdsvis deres mor og lillebror, selvom de begge forsøger at forholde sig rationelt til deres ansvar. Den Anden fremtræder som en *forstyrrende grænse*, der kommer på tværs af personernes planer.

Dette fællestræk er særlig bemærkelsesværdigt, eftersom ingen er under direkte anklage af den konkrete Anden. Pantelånersken og pigen Matrjósja er slet ikke i live til at anklage deres gerningsmænd. Intet tyder på, at klassekammeraterne udfordrer Camillas forklaring om at have været syg; Issa fortæller, at hendes mor eksplicit giver udtryk for, at det er fint, hun tager af sted, og vi hører intet til, at Jonas’ lillebror bebrejder Jonas.

Anklagerne kommer med andre ord *fra personerne selv*. ”Samvittighedsråbet” kommer, skriver Heidegger (1927/2007), ”ikke fra nogen anden, som er sammen med mig i verden. Råbet kommer *fra* mig og dog *over* mig” (p. 308). Det betyder imidlertid ikke, at samvittighedens stemme har rod i et isoleret selv. I sin relationelle genfortolkning af Heideggers samvittighedsudlægning skriver Simon Critchley (2002): ”The call of conscience is a voice within me whose source is not myself, but is the other’s voice” (p. 173). Samvittighedens stemme er ifølge Critchley *den Andens stemme*. At den høres *indefra*, viser kun de porøse grænser mellem selv og Anden, indre og ydre. Det er med andre ord, når Camilla ser sine ”kammeraters ansigter”, når Jonas’ bror ”banker på” hans dør, og når Issa forestiller sig sin efterladte mor, at deres selv-anklager viser sig og åbenbarer den tynde grænse mellem selv og Anden. Hos Dostojevskijs karakterer viser sammenfletningen sig ved, at karaktererne hjemsøges, når de er alene. Jo ensommere stedet er, des mere føler Raskolnikov, at noget *andet* rykker ind på ham. Ligesådan er det i Stavrógins stunder med sig selv, at Matrjósja dukker op i døren ”med sin lille knyttede næve”.

Når jeg betegner den Anden som eksistentielle, er det, fordi der uden om den Anden slet ikke er et selv. Som eksistentielle er den Anden ikke kun en forstyrrelse af den enkeltes eksistens, men også en *forudsætning*. I *Sygdommen til Døden*, hvor Kierkegaard (1849/1994c) definerer selvet som et forhold, der forholder sig til sig selv, betoner han samtidig en anden strukturel bestemmelse ved selvet, som har modtaget mindre opmærksomhed, nemlig at selvet ”i at forholde sig til, forholder sig til et Andet” (p. 73). Eller som filosofen Henrik Jøker Bjerre (2013) (om)formulerer det: ”Når

vi søger vores egen mest intime kerne, finder vi den Anden” (p. 181). Det Andet, den Anden, er ifølge Kierkegaard konstitutiv for selvforholdet (se også Nielsen, 2018; Evans, 1997).<sup>11</sup>

Derfor hævder Kierkegaard (1849/1994c) også i sin analyse af menneskets fortvivlelsesformer, at al fortvivlelse i sidste ende kan tilbageføres på den fortvivlelse<sup>12</sup>, der fortvivlet vil ”være sig selv” (pp. 73-74). Den fortvivlelse kalder Kierkegaard også for ”trods”, fordi den trodsigt holder fast i forestillingen om, at ”Selvet er sin egen Herre, absolut” (1849/1994c, p. 123).

Som nævnt mener jeg, at eksistentialerne rummer etisk-eksistentielle implikationer for både menneskets forhold til andre og sig selv. Kierkegaards analyse af selvet kan underbygge den tese. Kierkegaard viser, at hvad et selv *er* (at det er sat af et Andet), har etisk-eksistentiel betydning for, hvordan mennesket *bør* forholde sig. Men frem for positivt at remse en række dyder op påviser Kierkegaard sin eksistens-etik negativt ved at vise, hvordan mennesket forholder sig fortvivlet ved ikke at ville acceptere, at det er ”sat ved et Andet” (1849/1994c, s. 73). Kierkegaards analyse kan derved bidrage til at belyse, hvorfor Raskolnikovs og Stavrógins eksistentielle eksperimenter slår fejl. I deres insisteren på absolut frihed *benægter de deres afhængighed og fortvivler begge ved trodsigt at ville være sig selv*.

Kierkegaards idealtypiske analyse af menneskets fortvivlelse er imidlertid vanskeligere at applicere på de etisk mere ambivalente eksempler af de unges hverdagsskyld. Fortvivler de ved at ville være sig selv? Snarere synes Camilla, Issa og Jonas hver især at kæmpe med at finde ud af, hvordan de skal forholde sig til det eksistentielle faktum, at noget andet og en Anden eksisterer, som kan bryde ind i deres liv, valg og oplevelser uden om deres egen autonome vilje.

11 Kierkegaard er en kristen tænker, og det er oplagt at forstå det ”Andet” som Gud. Men det, vi bogstaveligt talt får at vide i *Sygdommen til Døden*, er, at menneskets selv er et ”deriveret”, altså afledt forhold, og at det at forholde sig til sig selv betyder at forholde sig til et Andet (Kierkegaard, 1849/1994, s. 73). Ifølge Kierkegaard-forskeren Stephen Evans (1997) beror det på en fejllæsning at reducere det Andet til Gud alene: ”The ontological structure of the self is relational, he [Kierkegaard] wishes to claim. It is not possible to be a self apart from a relation to something outside the self from which the self derives its identity” (s. 9). Det væsentlige i Kierkegaards bestemmelse af selvet, hævder Evans og jeg med ham, er, at selvet ikke er selvberoende, men relationelt i dets ontologiske struktur. Det Andet kan i denne læsning også indbefatte den konkrete Anden (Evans, 1997, s. 8).

12 Fortvivlelse er ikke at forstå som en følelsesmæssig tilstand af tristhed eller frustration (om end sådanne følelser *kan* være symptomer på fortvivlelse), men henviser til et ”Misforhold i et Forhold, der forholder sig til sig selv og er sat af et Andet” (Kierkegaard, 1849/1994c, s. 74).

#### 4.2. Endelighed – almagt og afmagt

Skyldserfaringer handler ikke kun om at overtræde en grænse i forholdet til den Anden, men også om at møde grænsen for, hvad man selv *kan*. I bogen *Existential guilt* argumenterer Donald Morano (1973) for, at menneskets ontologiske skyld udspringer af dets endelighed, herunder utilstrækkelighed, skrøbelighed og mangler:

[...] Man's ontological guilt resides within the irresolvable tension resulting from the discrepancy between what he is and what he will never be able to do, between what he has been and what he would like to have been, and between what he would like to be and what he would never be able to be. [...] He is always and inevitably deficient in fulfilling his ideals (Morano, 1973, p. 41).

Endelighed forstået som en eksistential grænse er til stede i både de litterære karakterers og interviewpersonernes skyldserfaringer, men på kvalitativ forskellig vis. Raskolnikovs eksperiment skal bevise, at han ikke er "en lus som alle andre", men hans skyldserfaring cementerer, at han er underlagt almene vilkår. Stavrógin tror reelt, han kan gøre *alt*, men finder til sin overraskelse ud af, at der er en grænse for, hvad han kan.

Modsat Raskolnikov og Stavrógin forsøger interviewpersonerne ikke at bevise deres *almagt*, men pådrager sig skyld ud af *afmagt*: Jonas' dårlige samvittighed hænger sammen med, at han ikke har *overskud* til at være den, han føler, han bør være for sin lillebror. Baggrunden for Camillas løgn er, at hun ikke kan *overskue* at deltage i fødselsdagen, og på den måde bringer Camillas egen grænse hende til at overtræde en grænse i relation til en Anden.

Ifølge Heidegger (1927/2007) er mennesket (tilstedeværen) qua sin endelighed en "skyldigværen" (p. 321). Heidegger taler ikke om skyld som etisk-eksistentiel kategori, men rent ontologisk: "Den formalt eksistentiale idé skyldig bestemmer vi derfor således: Grundværen til en væren, som er bestemt gennem et ikke – *væren grund til en intethed*" (1927/2007, p. 316). At være "grund til en intethed" betyder, at tilstedeværens frihed kun er "i valget af den ene mulighed, dvs. i at måtte bære ikke at have valgt og ikke også at kunne have valgt de andre" (1927/2007, p. 318). Vilkåret for Issas konflikt med sin dårlige samvittighed er således, at hun ikke *både* kan blive hjemme hos sin mor og samtidig besøge sin kæreste. I realiseringen af den ene mulighed er hun samtidig "grund til en intethed". Den strukturerende betingelse for Issas fravalg er altså hendes endelighed.

Heidegger fastholder som nævnt sine bestemmelser rent ontologisk og forholder sig etisk stum. Betraget i lyset af en ontologisk etik har endeligheden imidlertid etisk-eksistentielle implikationer for både menneskets forhold til andre og sig selv. Som eksistentiale giver endeligheden anled-

ning til at betone den eksistentielle nødvendighed af *fravalg*. I fravalget gør mennesket sig, som Heidegger påpeger, til ”grunden til en intethed”. Realiseringen af dette intet er selve forudsætningen for, at noget andet kan realiseres og tilværelsen tage form. Den derimod, som ikke vil være skyldig, bliver selv intet og fortvivler med Kierkegaards ord ved mulighed (Kierkegaard, 1849/1994c, p. 93).

Endeligheden har også etiske implikationer for forholdet til den Anden. Moralfænomenologen Werner Marx (1992) har med udgangspunkt i Heidegger funderet en etik på menneskets endelighed. Men forskelligt fra Heidegger anser Marx ikke menneskets endelighed som et potentiale for at leve autentisk, men som en mulighed for en transformation fra at leve i et modus af *indifferens* til at leve i *medfølelse*. En sådan transformation kan ifølge Marx (1992, p. 39) indtræffe gennem oplevelsen af, at *den anden er overgivet til den samme endelighed, som jeg selv*. Med Marx’ moralfænomenologiske forståelse bliver det tydeligt, at det er i kraft af lillebrorens sårbarhed, at Jonas føler sig forpligtet til at drage omsorg for ham. Det er i oplevelsen af at efterlade sin mor alene i hjemmet, at Issa rammes af dårlig samvittighed. Det er billedet af den hjælpeløse Matrjósja, Stavrógin ikke kan ryste af sig. Den Andens endelighed, som et skrøbeligt og dødeligt væsen, fremkalder fordringer, som ikke vil vise sig, hvis den Anden fremstod almægtig og uendelig.

#### 4.3. Frihed – den nagende erfaring af at kunne

Det kan virke paradoksalt at hævde, at frihed er en grænse. Er pointen ikke omvendt, at skyldserfaringer udgør en grænse for friheden? Jeg vil forsøge at forklare, hvordan denne dobbelthed kan forstås. For det første er frihed en mulighedsbetingelse for at *kunne* gøre sig skyldig (se Kierkegaard, 1844/1994b, pp. 138-139). Mennesket er ikke et objekt, men et forhold, der forholder sig til sig selv, og det er denne (selv)refleksivitet, der muliggør en sondring mellem ”er” og ”bør” i den menneskelige tilværelse. Med Simone de Beauvoirs (1947/2019) ord kan der kun findes ”bør-væren for en væren der, [...] i sin væren stiller spørgsmål ved sig selv, en væren, som er på afstand af sig selv” (p. 16). Frihed – forstået som en *levet erfaring* af at være subjekt for valg og afgørelser – er således en betingelse for de litterære karakterers samt interviewpersonernes skyldserfaringer. Raskolnikovs og Stavrógin’s anger forudsætter erfaringer af, at de *kunne* have handlet anderledes. Issa føler skyld, fordi hun *kunne* være blevet hjemme hos sin mor. Og til Camillas skyldserfaring hører en oplevelse af, at hun *kunne* have valgt at tage med til fødselsdagen. Erfarede de sig selv som styret af kausale årsager, ville der med andre ord ikke være tale om oplevelser af skyld.<sup>13</sup>

13 Jeg henviser her ikke til en empirisk frihed, men en fænomenologisk og ontologisk frihed (fx Cooper, 2011, s. 37).

Frihed er imidlertid ikke kun en betingelse *for*, men også en grænse, mennesket møder *i* skylden. Som eksempel har vi set, at Issa oplever sig bundet af sin forpligtende relation til sin mor (den Anden som grænse). Hun er endvidere stedt i en skyldskonflikt, fordi hun ikke kan realisere alle muligheder (endelighed som grænse). Og vi kan nu føje til, at Issa *også* er givet over til det vilkår, at hun *kunne* blive hjemme hos sin mor (frihed som grænse). Frihed manifesterer sig for Issa som en nagende erfaring af, at hun *kunne* handle anderledes. Det udgør en grænseerfaring, fordi Issa ikke med sin egen vilje og bevidste rationalisering er i stand til at afvise erfaringen af sin frihed til at kunne handle anderledes.

Til trods for min kritik af eksistentialismens stærke betoning af frihed mener jeg på den baggrund, at det er væsentligt at fastholde et begreb om *begrænset* frihed (Morano, 1973, p. 72). Et frihedsbegreb, der på den ene side bør danne korrektiv til forestillingen om en fri vilje (*liberum arbitrium*), der opfatter mennesket som et væsen, der igennem bevidste og frie valg råder over sit eget liv. Og som på den anden side samtidig skal udgøre en kritik af enhver deterministisk forståelse af mennesket som et objekt blandt andre objekter styret af kausale årsager. Menneskets frihed betyder, at der til eksistensen hører en *ubestemt rest*, der hverken kan indfanges biologisk, psykologisk eller sociologisk.

Menneskets frihed implicerer, ligesom den Anden og endeligheden, også en etik. En sådan etik er på sin vis allerede negativt til stede i Kierkegaards, men også Sartres analyser af menneskets *selvbedrag*. Ved at vise, hvordan mennesker forholder sig i bedrag til deres egen frihed, viser Kierkegaard og Sartre indirekte, hvad friheden positivt fordrer. Kierkegaard (1846/1994e) taler fx om, hvad han betegner som den ”spidsfindige samvittighed”, der med hans ord er fanget i den performative selvmodsigelse på én gang at ville bortforklare et ansvar og samtidig selv være uvidende om, at den gør det (p. 267). For at unddrage sig sin frihed – og dermed sit ansvar og sin skyld – bedrager den spidsfindige samvittighed sig selv.

Sartre (1943/2003) radikaliserer med sit begreb om ”ond tro” selvbedragets omfang. I sin analyse af tjeneren, der identificerer sig helt og aldeles med at være tjener, identificerer Sartre menneskets begær efter at gøre sig selv til en essens (væren-i sig) for derved at slippe for den pinagtige frihed, der er forbeholdt en væren-for sig (pp. 82-83). Som Charles Taylor (1985, p. 33) har påpeget, ligger det implicit i Sartres analyser, at det er mere oprigtigt og modigt at leve et liv i god end i ond tro. I den forstand kan der også hos Sartre findes anslaget til en etik, der udspringer af menneskets ontologiske vilkår som frit.

Selvbedraget har ikke kun implikationer for selvforholdet, men også for forholdet til andre mennesker. At benægte sin frihed kan legitimere at forvolde andre skade. Et nøgleeksempel på dette er Adolf Eichmann, den ledende teknokrat i massedeportationerne af jøderne under anden verdenskrig, der i retssagen mod sig konsekvent forsvarede sig med, at han fulgte

ordrer og derfor var uden skyld. (Arendt, 1963/2008). I den forstand insisterede Eichmann ligesom Sartres tjener på, at han var en til en med sin rolle og *intet* andet. Hertil vil en eksistentiel etik svare, at dette ”intet” netop er det, mennesket *også* er. For dette intet *er* den menneskelige frihed (Sartre, 1943/2003).

Menneskets misforhold til dets frihed, der blandt andet udtrykker sig i selvbedrag, kan altså bidrage til at synliggøre frihedens etisk-eksistentielle implikationer. I den forståelse er frihed ikke kun et ontologisk vilkår (eksistentiale), men fordrer tilmed en etik, som udspringer af eksistensen selv (medmindre man forholder sig indifferent til at leve i selvbedrag<sup>14</sup>).

### 5. Afrunding: Eksistentiale grænser og senmoderne fordringer

Gennem fænomenet skyld har jeg i artiklen haft til formål at påvise frihedens etisk-eksistentielle grænser. Med udgangspunkt i skyldserfaringer fra Dostojevskijs forfatterskab samt et aktuelt kvalitativt interviewstudie har jeg mere specifikt forsøgt at synliggøre, at der forud for menneskets reflektive forhold til sig selv eksisterer en prærefleksiv bundethed, som den enkelte ikke selv er suveræn herre over. Skyld er på denne baggrund blevet begrebsliggjort som en etisk-eksistentiel grænseerfaring, der henviser mennesket til eksistensens iboende grænser. I artiklens del fire sammenfattede jeg de eksistentiale grænser i form af den Anden, endelighed og frihed, og jeg forsøgte at vise, hvordan de på forskellig vis udtrykker sig i det empiriske materiale. Jeg argumenterede tilmed for, at grænserne har etisk-eksistentielle implikationer. Det betyder, at de hænger uløseligt sammen med spørgsmålet om, hvordan mennesket bør leve og forholde sig. Som et afrundende perspektiv vil jeg nu forsøge at vise, hvordan de eksistentiale grænser kan anvendes til at forstå baggrunden for den stigende psykiske mistrivsel i samtiden. Min pointe er, at senmodernitetens normative fordringer er diskrepante med menneskets eksistentiale grænser, og at dette forhold udgør en central kilde til lidelse i dag.

I det senmoderne samfund forstås mennesket ud fra dets individuelle frihed snarere end bundethed. Kulturanalyser beskriver som regel menneskets vilkår i senmoderniteten med begreber som frisættelse, individualisme, valg, autonomi og selvrealisering (se Madsen, 2018, pp. 39-58, for et overblik). Som analyseret af flere kritikere er sådanne karakteristika imidlertid ikke kun deskriptive vilkår, men implicerer også normative fordringer (fx Ehrenberg, 2016; Salecl, 2012; Honneth, 2005; Rosa, 2021, pp.

<sup>14</sup> Begrebet selvbedrag kan bestemmes som, hvad moralfilosoffen Bernard Williams (1985/2007) har betegnet som et *tykt etisk begreb* (eng. thick ethical concept), fordi det på én og samme tid er både deskriptivt og normativt. Det udfordrer derved den traditionelle distinktion mellem beskrivelse (er) og vurdering (bør) (se også Meier, 2021a).



356-357). Individualismen har således ifølge Axel Honneth (2005) historisk bevæget sig fra at udgøre et brud med traditioner og konformitet til på paradoksal vis selv at blive samfundsmæssigt institutionaliseret som krav og reguleringsmekanisme. Autonomi og selvrealisering fremtræder med andre ord i dag ikke kun som privilegerede muligheder, men tilmed som udmattende påbud, individer forventes at leve op til (Ehrenberg, 2016). Institutionaliseringen viser sig fx i danske gymnasiers seneste kampagne, der hævder, at det vigtigste, gymnasieelever skal lære, er, at "alt er muligt",<sup>15</sup> men også i markedsførelsen af produkter som fx Microsofts "Be you" og Maybellines "Make it happen" (Hjortkjær, 2020, p. 75, 100).

Følger man sociologen Hartmut Rosa (2004, p. 699), kan diskrepanser mellem menneskets refleksive selv billede og dets prærefleksive selvforførmelser danne basis for kreativ udvikling, men de kan også udgøre kilder til lidelse. Hvis diskrepansen mellem de to niveauer er så omfattende, at en integration ikke er mulig, kan det ifølge Rosa resultere i identitetskrise og psykopatologi. Ligesådan leder en omfattende diskrepans mellem samfundets institutionelle praksisser og individers prærefleksive selvforførmelser ifølge Rosa til fremmedgørende oplevelser af ikke at være hjemme i de normer, man lever under (2004, pp. 702-703).

I lyset af denne artikels analyser fremtræder der iøjefaldende diskrepanser mellem de senmoderne fordringer og menneskets eksistensiale grænser. Eksempelvis tager det allestedsnærværende imperativ om, at "alt er muligt", ikke hensyn til mennesket som en endelig-væren, der ikke kan realisere alt og derfor må vælge fra. På samme måde er der fremtrædende diskrepanser til stede i relation til den Anden. I det senmoderne opfattes menneskets identitet ofte som et projekt bestående af en række individuelle valg, igennem hvilke individet selv bestemmer, hvem det vil være (Sallecl, 2012; Mørch, Pultz & Stroebæk, 2018). En opfattelse, der står i stærk kontrast til de prærefleksive skyldserfaringer udfoldet i denne artikel, hvor den konkrete Anden – og andetheden som sådan – gennemtrænger menneskers levede liv og selvforførmelser.

Jeg er enig med Rosa i, at diskrepanser ikke per definition fremkalder lidelse. Jeg mener dog samtidig, at flere af diskrepanserne mellem menneskets eksistensiale grænser, som de er skitseret i denne artikel, og de senmoderne fordringer, mennesker lever under i dag, fremtræder så omfattende, at det er sandsynligt, at de bidrager til og endda kan konstituere en baggrund for den stigende psykiske mistrivsel blandt mennesker og særligt unge i dag (se Görlich, Pless, Katznelson, & Graversen, 2019).

---

<sup>15</sup> Udtrykket den 10/08.2021 fra

<https://danskegymnasier.dk/kampagne-for-stx-alt-er-muligt/>.

## REFERENCER

- Abbott, A. (2007). Against narrative: a preface to lyrical sociology. *Sociological Theory*, 25(1), 67-99. <https://doi.org/10.1111%2Fj.1467-9558.2007.00298.x>
- Arendt, H. (1963/2008) *Eichmann i Jerusalem – en rapport om ondskabens banalitet*. København: Gyldendal.
- Bjerre H.J. (2013). Den fortvivlelse, fortvivlet ikke at ville være et køn: Kierkegaard med Lacan. I: S.M. Mau & B.B. Hansen (red.), *Kierkegaard gentaget* (pp. 171-195). Aarhus: Philosophia.
- Benjamin, A. (2016). *Virtue in being: towards an ethics of the unconditioned*. Albany: SUNY Press.
- Bernstein, R.J. (1971). *Praxis and action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Inc.
- Brinkmann, S. (2009). Literature as qualitative inquiry: the novelist as researcher. *Qualitative Inquiry*, 15(8), 1376-1394. <https://doi.org/10.1177%2F1077800409332030>
- Caputo, J.D. (2018). *Hermeneutics: facts and interpretation in the age of information*. London: Penguin.
- Cooper, M. (2011). *Eksistentielle terapier*. København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Cooper, D.E. (2012). Existentialism as a philosophical movement. In S. Crowell (ed.), *The cambridge companion to existentialism* (pp. 27-49). Cambridge: Cambridge University Press. <https://www.cambridge.org/core/books/abs/cambridge-companion-to-existentialism/existentialism-as-a-philosophical-movement/60865C9A-09C33602A81F09EF1D725C5C>
- Critchley, S. (2002). Enigma variations: an interpretation of Heidegger's Sein und Zeit. *Ratio*, 15(2), 154-175. <https://doi.org/10.1111/1467-9329.00182>
- Crowell, S., (2012). Existentialism and its legacy. In S. Crowell (ed.), *The cambridge companion to existentialism* (pp. 3-26). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521513340>
- de Beauvoir, S. (1947/2019). *En tvetydighedens moral*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Dostojevskij, F. (1866/1970). *Rodion Raskolnikov: Forbrydelse og Straf I-II*. København: Forlag édito.
- Dostojevskij, F. (1879/1971). *Brødrene Karamasov I-III*. København: Forlag édito.
- Dostojevskij, F. (1871/2006). *De besatte I-II*. København: People's Press.
- Ehrenberg, A. (2016). *The weariness of the self: diagnosing the history of depression in the contemporary age*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Elvin-Nowak, Y. (1999). The meaning of guilt: a phenomenological description of employed mothers' experiences of guilt. *Scandinavian Journal of Psychology*, 40(1), 73-83. <https://doi.org/10.1111/1467-9450.00100>
- Evans, C.S. (1997). Who is the other in sickness unto death? God and human relations in the constitution of the self. *Kierkegaard Studies Yearbook*. <https://doi.org/10.1515/9783110243994.1>
- Finlay, L. (2009). Debating phenomenological research methods. *Phenomenology & Practice*, 3(1), 6-25. <https://doi.org/10.29173/pandpr19818>
- Guignon, C. (1986). Existentialist ethics. In J.P DeMarco & R.M. Fox (eds.), *New directions in ethics: the challenge of applied ethics* (pp. 73-91). New York; London: Routledge & Kegan Paul.
- Guignon, C. & Pereboom, D. (1995). *Existentialism: basic writings*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. <https://doi.org/10.4324/9781003031475-5>
- Görlich, A., Pless, M., Katznelson, N., & Graversen, L. (2019). *Ny udsathed i ungdomslivet: 11 forskere om den stigende mistrivsel blandt unge*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Heidegger, M. (1927/2007). *Væren og tid*. Aarhus: KLIM.

- Hjortkjær, C. (2020). *Utilstrækkelig – Hvorfor den nye moral gør de unge psykisk syge*. Aarhus: Forlaget Klim.
- Holzhey-Kunz, A. (2019). Philosophy and theory: daseinsanalysis – an ontological approach to psychic suffering based on the philosophy of Martin Heidegger. In E. van Deurzen, E. Craig, K. Schneider, D. Tantam, & S. du Plock (eds.), *The wiley world handbook of existential therapy* (pp. 55-68). Hoboken: Wiley.  
<https://doi.org/10.1002/9781119167198.ch2>
- Honneth, A. (2005). Organiseret selvrealisering – individualiseringens paradokser. I: R. Willig & M. Østergaard (red.), *Sociale patologier* (pp. 41-60). København: Hans Reitzels Forlag.
- Howard, J.J. (2014). *Conscience in moral life: rethinking how our convictions structure self and society*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Joseph, F., Reynolds, J., & Woodward, A. (2014). Introduction. In: F. Joseph, J. Reynolds, & A. Woodward (eds.), *the bloomsbury companion to existentialism* (pp. 1-14). London: Bloomsbury Publishing Plc. <https://doi.org/10.5040/9781474227759.ch-001>
- Jacobsen, B. (2021). *Kierkegaard: Hverdagslivets psykolog*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Jaspers, K. (1949/1965). *Hvad er filosofi?* København: Haases Facetbøger.
- Kaufmann, W. (1956/2004). *Existentialism from Dostoevsky to Sartre: basic writings of – existentialism by Kaufmann, Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Heidegger, and Others*. New York: Plume.
- Kierkegaard, S.A. (1847/1994a). *Kjerlighedens Gjerninger*. København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag.
- Kierkegaard, S.A. (1844/1994b). *Begrebet Angest: En simpel psykologisk-paapegende Overveelse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*. København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag.
- Kierkegaard, S.A. (1849/1994c). *Sygdommen til Døden: En christelig psykologisk Udvikling til Ophbyggelse og Opvækkelse*. København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag.
- Kierkegaard, S.A. (1842/1994d). *Enten Eller*. København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag.
- Kierkegaard, S.A. (1846/1994e). *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (andet halvbind). København: Gyldendalske Boghandel – Nordisk Forlag.
- Leatherbarrow, W.J. (1999.) Introduction. In W.J. Leatherbarrow (ed.), *Dostoevsky's the devils – a critical companion*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Levinas, E. (1989a). Is ontology fundamental? *Philosophy Today*, 33(2), 121-129.  
<https://doi.org/10.5840/philtoday198933218>
- Levinas, E. (1989b). Ethics as first philosophy. In S. Hand (ed.), *The Levinas reader* (pp. 75-87). Oxford: Basil Blackwell.
- Løgstrup, K.E. (1971/2018). *Etiske begreber og problemer*. Aarhus: Klim.
- Løgstrup, K.E. (1956/1991). *Den etiske fordring*. København: Gyldendal.
- Madsen, O.J. (2018). *Generasjon prestasjon: hva er det som feiler oss?* Universitetsforlaget.
- Marx, W. (1992). *Towards a phenomenological ethics: ethos and the life-world*. Albany: SUNY Press.
- May, R. (1983). *The discovering of being*. New York: W.W Norton.
- Mcbride, W. (2012). Existentialism as a cultural movement. In S. Crowell, (ed.), *the cambridge companion to existentialism* (pp. 3-26). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521513340.004>
- Meier, J. (2021a). The oughtness of existence: living and suffering by what we ought. *Theory & Psychology*, 32(1). <https://doi.org/10.1177/09593543211036929>

- Meier, J. (2021b). Necessary suffering? – Investigating existential suffering in youth through everyday experiences of bad conscience. *Qualitative Studies*, 6(1), 116-141. <https://doi.org/10.7146/qs.v6i1.124448>
- Morano, D.V. (1973). *Existential guilt: a phenomenological study*. Van Gorcum & Comp Bv.
- Mørch, S., Pultz, S., & Stroebaek, P. (2018). Strategic self-management: the new youth challenge. *Journal of Youth Studies*, 21(4), 422-438. <https://doi.org/10.1080/13676261.2017.1385747>
- Nicolaisen, R.F. (2007). *At være undervejs: introduktion til Heideggers filosofi*. Aarhus: Klim.
- Nielsen J.V. (2009a). Indledning. I P.H. Amdisen, J. Holst, & J.V. Nielsen (red.), *At tænke eksistensen: studier i eksistenstænkningens historie og betydning* (pp. 7-14). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Nielsen, J.V. (2009b). Eksistentialisme og eksistensfilosofi – Et genealogisk perspektiv. I: P.H. Amdisen, J. Holst, & J.V. Nielsen (red.), *At tænke eksistensen: studier i eksistenstænkningens historie og betydning* (pp. 23-34). Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Nielsen, K. (2018). Kierkegaard and the modern search for self. *Theory & Psychology*, 28(1), 65-83. <https://doi.org/10.1177%2F0959354317742741>
- Onof, C. (2014). Existentialism, metaphysics and ontology. In F. Joseph, J. Reynolds, & A. Woodward (eds.), *Bloomsbury companion to existentialism* (pp. 39-62). London: Bloomsbury Publishing Plc. <https://doi.org/10.5040/9781474227759.ch-003>
- Reynolds, J., & Woodward, A. (2014). Existentialism and poststructuralism: some unfashionable observations. In F. Joseph, J. Reynolds, & A. Woodward (eds.), *Bloomsbury companion to existentialism* (pp. 260-282). London: Bloomsbury Publishing Plc. <https://doi.org/10.5040/9781474227759.ch-014>
- Ricoeur, P. (2015). Den eksistentielle fænomenologi. I: K.D. Keller (red.), *Den menneskelige eksistens: Introduktion til den eksistentielle fænomenologi* (pp. 33-43). Aalborg: Aalborg Universitetsforlag. Artikel udgivet første gang i 1957.
- Rosa, H. (2004). Four levels of self-interpretation: a paradigm for interpretive social philosophy and political criticism. *Philosophy & Social Criticism*, 30(5-6), 691-720. <https://doi.org/10.1177%2F0191453704045761>
- Rosa, H. (2021). *Resonans. En sociologi om forholdet til verden*. Frederiksberg: Eksistensen.
- Rose, N. (1998). *Inventing our selves: psychology, power, and personhood*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salecl, R. (2012). *Valgets tyranni*. Aarhus: Forlaget Philosophia.
- Sartre, J.-P. (1943/2003). *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*. London; New York: Routledge.
- Sartre, J.-P. (1946/2002). *Eksistentialisme er en humanisme*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Skou, N.P. (2003). Hvis Gud er til, er alt tilladt. *Slagmark-Tidsskrift for idéhistorie*, (38), 143-152. <https://doi.org/10.7146/sl.v2003i38.348>
- Spinelli, E. (2008). *Eksistentiel psykoterapi i praksis*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Strohm, P. (2011). *Conscience: a very short introduction* (vol. 273). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199569694.001.0001>
- Taylor, C. (1985). What is human agency? In C. Taylor (ed.), *Human agency and language: philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173483.002>
- van Deurzen-Smith, E. (1995). *Eksistentiel samtale og terapi*. København: Hans Reitzels Forlag.

- von Eckartsberg, R. (1986). *Life-world experience: existential-phenomenological research approaches in psychology*. Pittsburgh, Pa.: Center for Advanced Research in Phenomenology; Washington, D.C.: University Press of America.
- van Manen, M. (1997/2016). *Researching lived experience: human science for an action sensitive pedagogy*. New York; London: Routledge.
- Williams, B. (1985/2007). *Ethics and the limits of philosophy*. London: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203969847>
- Yalom, I.D. (1980/1998). *Eksistentiel psykoterapi*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Zahavi, D. (2019). *Phenomenology: the basics*. New York: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781315441603>