

VI ER DET LIV, VI IKKE LEVER

– ET HÅBEFULDT UDKAST TIL DAGDRØMMENS PSYKOLOGI

Af Alfred Sköld²*”The truly natural things are dreams”*

– Bob Dylan

Samtidig eksistenstænkning bør forholde sig til det faktum, at klimakrisen i stigende grad præger livet på jorden, og at den globale situation er tiltagende kritisk, uden hermed at forfalde til nihilisme eller fortvivelse. Dagens debat om klimakrisens emotionelle konsekvenser er i høj grad domineret af negative emotioner, såsom angst, sorg og endog depression. I lyset af en eskalerende opvarmning af klodens overflade, og medfølgende klimaforandringer, betragtes håb ofte som både uhensigtsmæssigt og naivt. I denne artikel forsøger jeg at revitalisere håbets eksistentielle, etiske og politiske betydning og argumenterer for, at det udgør en afgørende del af vores stræben efter mere bæredygtige måder at leve på. Med udgangspunkt i dagdrømmen og dens helt centrale plads i Ernst Blochs tænkning forsøger jeg at åbne op for en forståelse af håb, som er funderet både i en konfrontation med afgørende begrænsninger og bevarelsen af en åben mulighedshorison. Håb og dagdrømme er intimt forbundne i det, at de begge udspiller sig i mellemrummet – mellem fantasi og virkelighed, nødvendighed og mulighed. I den åbning, som samtidig blotlægger historicitetens lænker og tilværelsens radikale kontingens, finder vi kimen til en

-
- 1 Denne titel har en lang og kringlet historie. I tidligere tekster om sorg argumenterer jeg for, at det er umuligt at forstå tabet og sorgen uden en tilbundsående analyse af betydningen af den eller det, man har mistet. Når de sørgende, jeg interviewede i forbindelse med mit arbejde med ph.d.-afhandlingen *Relationality and Finitude – A Social Ontology of Grief* (Sköld, 2021a), talte om, at de havde ”mistet en del af sig selv”, forstod jeg dette, som at de har mistet muligheden for at leve et særligt liv; ”Jeg er det liv, jeg lever” (Sköld, 2021b, p. 165). Denne linje blev siden, i en modificeret udgave, til titlen på en bog af min tidligere ph.d.-vejleder og nuværende kollega Svend Brinkmann: *Vi er det liv, vi lever* (2021), baseret på interviews med 93-årige Lili, der udforsker skæbnens og livstrådens betydning for menneskers liv. I en efterfølgende dialog foreslår Jonas Holst, lektor i filosofi på San Jorge University i Zaragoza, med henvisning til ”de muligheder, som vi ikke forfølger eller virkeliggør, men som på en måde også kan have betydning for os, om end på en ubevidst eller uerkendt måde” (personlig kommunikation), at vi også er de liv, vi ikke lever. Denne artikel er et forsøg på at udfolde betydningen af dette i håbets register frem for melankoliens.
 - 2 Ph.d., adjunkt, Institut for Kommunikation og Psykologi, Aalborg Universitet.

form for håb, som hverken er identisk med optimisme eller begær, men snarere bør betragtes som en relationelt forankret dyd – intimt forbundet med vores evne og vilje til at handle.

Nøgleord: håb, dagdrømme, klimakrise, sorg.

Keywords: hope, daydreams, climate crisis, grief.

1. Introduktion

De fleste mennesker vi, møder på gaden, bemærker Ernst Bloch i begyndelsen af første bind af *Das Prinzip Hoffnung* (1953/1986) ”look as if they are thinking about something else entirely” (p. 33). Ifølge Bloch lever de fleste mennesker en stor del af deres vågne liv i en drømmende tilstand, hvor de, i modstrid med samtidens utrættelige mantraer om konstant nærvær og selvrealisering, befinder sig på behørig afstand af både nuet og selvet. Dagdrømmen er, ifølge Bloch, intimt forbundet med håbet – den egentlige genstand for hans magnum opus, og i denne artikel vil jeg udfolde denne forbindelse i et forsøg på at revitalisere dagdrømmens psykologiske, eksistentielle og politiske relevans – med særlig henvisning til klimakrisen. Både dagdrømmen og håbet befinder sig et sted *midt mellem*; mellem fantasi og virkelighed, nødvendighed og mulighed. Hvis håbet endvidere kan ses som et afgørende mellemlid i bevægelsen fra sorg til handling, og dagdrømmen som en nøgle til at åbne op for verdens grundlæggende kontingens, udgør de begge væsentlige aspekter af et mere bæredygtigt svar på den økologiske krise, vi befinder os i.³

Hvis et liv uden håb vanskeligt lader sig tænke, og vores svar på klimakrisen skriger på det, hvorfor taler vi så ikke mere om det? Kan grunden hertil findes i det faktum, at vi har mistet evnen til at dagdrømme, og er dette forbundet med den politiske apati og manglende evne til at forestille sig andre samlivsformer, som karakteriserer vores samtid? (Fisher, 2009). Kan det tænkes, at en revitalisering af håbet kan gå via dagdrømmen, og omvendt at vi kan lære noget om dagdrømmens betydning med udgangspunkt i håbet? Og er det muligt, at vi – ad disse veje – kan få en øget forståelse for de problemer, dilemmaer og aporier, som den økologiske krise medfører, og måske endog formulere nogle af de betingelser, et mere adækvat svar bør leve op til?

Hvis vi vender os mod Bloch, er håbet et metafysisk princip, som omgærdes tilværelsen. Menneskets væremåde er karakteriseret ved at være konstant uafsluttet og altid på vej. Hvor dette håb til enhver tid er et svar på og udledes i relation til aktuelle historisk-materielle betingelser, begynder det hos

3 Når jeg i denne artikel taler om klimakrise, økologisk krise eller planetær krise, henviser jeg til den verdensomspændende forandringsproces i klodens økologiske sammenhænge, som har været accelererende i løbet af de seneste 50 år.

den enkelte i dagdrømmen. "Everybody's life is pervaded by daydreams [...] Nobody has ever lived without daydreams" (Bloch, 1953/1986, p. 3) Det er grundlæggende umuligt at foretage sig noget som helst i livet, uden at denne foretagen er båret af håb. Også selvmordet er, om end det kan ses som kulminationen af den yderste fortvivlelse, båret af et sidste desperat håb om en slags forandring (Cioran, 1973/2013; Critchley, 2015).

Eksistenstænkningen har – som Camus minder os om i Sisyfos-myten, med henvisning til netop selvmordet – ofte været præget af den enkeltes konfrontation med eksistensen, døden og sandheden. Jeg vil her vove den påstand, at hvis eksistenstænkningen har en opgave i dag – hvilket nærvende temanummer indikerer – må den nødvendigvis indbefatte bestræbelsen på at formulere et svar på spørgsmålet om, hvordan vi lever et godt liv på jorden i lyset af den planetariske krise, vi befinder os i. Ifølge Jonathan Lear (2017) er moralpsykologiens fornemmeste opgave at "ground a conception of what it is for us to live *well* by giving us a nuanced psychological account of who we are" (p. 18). Hvad det vil sige at leve et godt liv, er – om end uadskilleligt fra ontologiske spørgsmål om, hvad det indebærer at være den slags væsen, vi er – ikke et udelukkende ahistorisk spørgsmål, der kan formuleres i evighedens register og adskilles fra den politiske og kulturelle virkelighed, vi befinder os i. Den menneskelige tilværelse indbefatter en aktiv forholden sig til den aktuelle situation, og i dag er denne karakteriseret ved en global klimakrise, som vores art har været med til at frembringe. Dette bliver aldrig udelukkende den enkeltes opgave.

På mange måder er der intet nyt under solen i denne prekære situation – vi er lige så overgivet til det sammensurium af skæbne og vilje, som vi altid har været. Den sorte død, verdenskrigene og atomkrisen var alle situationer, hvor det, med Augustins (397-400 f.Kr./1998) ord blev tydeligt, at hver af os i sidste ende er "en gåde for sig selv", uden et endegyldigt svar på, hvordan livet skal leves. Hvorfor findes vi? Hvad skal vi stille op med os selv og hinanden? Hvorfor sker dette for mig eller os, og hvorfor sker det lige nu? Dette er eksistentielle spørgsmål, og den slags stilles sjældent eller aldrig af fri vilje. Det er verdens gang og livets tilfældigheder, der tvinger os til at forholde os til de endelige liv, vi lever. I det tilfælde, klimakrisen kan og bør afføde den slags refleksion, er det, for mig at se, vanskeligt at komme uden om spørgsmålet om håb. Hvad vil det overhovedet sige at håbe, og hvilken betydning kan håbet have i dag? Når både debatsider og forskningslitteratur (Albrecht, 2005; Cunsolo & Ellis, 2018; Marks et al., 2021) oversvømmes af klimarelateret sorg, angst og depression, virker det nærmest obscønt at fremhæve håbet. Forhåbningen med nærværende artikel er at fremskrive en dialektik, hvor vi kan lære noget om klimakrisen ved at tage udgangspunkt i håbet, og omvendt. Den hermeneutiske nøgle til denne bevægelse vil jeg ligeledes bestræbe mig på at vise, bør findes i dagdrømmens natur.

I artiklens første afsnit argumenterer jeg for, at dagdrømmen er blevet stedmoderligt behandlet inden for psykologien. Hvor psykoanalysen har en

tendens til at reducere dagdrømmen til en infantil virkelighedsflugt, så gør psykologien sig ofte skyldig i en instrumentalisering, der udelukker dens relationelle og kollektive aspekter. I kontrast hertil introducerer jeg i det efterfølgende afsnit Blochs og Kierkegaards forståelse af dagdrømmen – hvordan den er intimt forbundet med fremtiden – og håbet om en bedre verden.

Dette kalder, som allerede nævnt, på en nuancering af, hvad det egentlig vil sige at håbe, hvilket er fokus for det følgende afsnit. Håbet, hævder jeg her, bør primært ses som en disposition, der både anerkender betydningen af verdens begrænsninger og fastholder muligheden for det endnu-ikke-realiserede og endnu-ikke-forestillede. Håbet bør endvidere adskilles fra både optimisme og begær og i stedet forstås som en kollektiv entitet, bedst betragtet som en menneskelig dyd. På denne baggrund søger jeg i det afsluttende afsnit at bestemme håbets relation til dagdrømmen, inden jeg vender mig imod klimakrisen, og vores (manglende) svar herpå.

2. Dagdrømmepsykologien

Drømmens virkningshistorie er, ikke overraskende, lang og kringlet (Carroy, 2019). Dens realitetsfremmende karakter har foranlediget, at indholdet i vores drømme både er blevet betragtet som meddelelser fra guder og som spådomme om fremtiden. Fra Gilgamesh over de antikke græske tragedier til nærmest samtlige religiøse tekster og videre til vore dages horoskoper spiller drømmen en helt central rolle i den måde, hvorpå mennesket har forstået sin plads i og forbindelse med kosmos. Om end vi til alle tider har forsøgt at forstå drømmens betydning, er det først igennem den freudianske psykoanalyse, at drømmen får en central plads i psykologien. Det vil næppe være en overdrivelse, hvis vi hævder, at det er gennem psykoanalysen, at drømmene bliver taget, ikke blot alvorligt, men set på som uhyre centrale i både klinisk og teoretisk øjemed. På denne baggrund er omvejen via psykoanalysen uomgængelig for enhver psykologfaglig diskussion om menneskets drømmeliv. Den natlige drøm, skriver Freud i *Drømmetydning* (1900/1960), udgør ”kongevejen til det ubevidste”. Her overskrides jegets censur, og på trods af at drømmes primære funktion består i at beskytte den sovende fra diverse forstyrrelser og eksterne stimuli, for dermed at sikre uforstyrret søvn, er det ligeledes i drømmen, at primærprocessen får frit løb, og vi forbindes med vores arkaiske ophav, alt imens infantile spor sætter sig igennem i et kaotisk sammensurium pyntet med en kuriøs blanding af profane dagsrester.

En psykoanalytisk proces kan ses som en langsom og møjsommelig proces, hvorigennem analysanden, i fællesskab med analytikerens, lærer at forstå sit eget drømmeliv. (Over)troen på, at disse drømme skulle afsløre noget væsentligt om fremtiden, har hermed måttet vige for antagelsen om, at de bærer vidnesbyrd om en fortid, som hverken fylo- eller ontogenetisk har

været nærværende for bevidstheden, men alligevel spiller en afgørende rolle i vores liv. Drømmens manifesterede indhold kan nemlig ikke læses som en åben bog, hvilket udgør selve fundamentet for fortolkningens analytiske betydning. Denne forskydning, hvor drømmen ikke primært handler om fremtiden, men om fortiden, er ligeledes Blochs (1953/1986) store anke i hans omfattende kritik af psykoanalysen (pp. 45-105). At en pragmatisk psykoanalytiker nok vil fremhæve, at grunden til, at fortiden skal endevendes, er med henblik på udsigten til en fremtid, hvor analysanden er mindre plaget af invaliderende symptomer og mere frit kan forholde sig til livet og verden, ændrer ikke ved Blochs nådesløse dom over psykoanalysens fortidsdyrkelse: "There is nothing new in Freudian psychoanalysis" (1953/1986, p. 56). Objektet er, som Freud (1905/2019) skriver, altid "genfundet", eller som det hedder i den tekst, hvor han forsøger at formulere de nødvendige principper for enhver kærlighed: "the maternal characteristics remain stamped on the love-objects that are chosen later, and all these turn into easily recognizable mother-surrogates" (Freud, 1910, p. 171). Modernen har givet barnet livet, og i det perspektiv bliver det svært for senere kærlighedsobjekter at konkurrere.

Hvordan forholder det sig så med dagdrømmen? I Freuds (1900) perspektiv deler dagdrømmene de natlige drømmes karakteristika, om end i mindre udstrækning. Ufrivilligt vandrer vores tanker af sted, og for en kort stund tillader vi os en mindre repressiv og neurotisk måde at være til på. Den gyldne regel for enhver analyse; at sige det højt, som fremtræder i bevidstheden, kan ses som et forsøg på at udnytte de terapeutiske potentialer i denne tilstand. Det interessante i analysen er meget sjældent analysandens intellektualisering, uanset om det er i form af fortolkning af egne symptomer eller en nok så spændende udlægning af Ibsens *Vildanden*, men derimod alt det, som vedkommende kommer i tanke om uden formål og hensigt – og formår at sige højt uden alt for meget tænketid.

I Adam Philips' bog *Missing Out – In Praise of the Unlived Life* (2012) formuleres en tragisk hyldest til dette fantasiliv. Dagdrømme bør, ifølge Philips, ikke blot betragtes som en meningsløs parentes i tilværelsen, men derimod som det sted, vi lever en stor del af vores liv. "We share our lives with the people we failed to be" (p. xii). Ifølge Philips bruger vi en stor del af vores liv på at reflektere og sørge over alt det, der aldrig blev til noget, og han indskriver sig hermed i en lang tradition af lacanianskinspirerede psykoanalytikere, som betragter "det virkelige liv" og alt, hvad vi her formår at opnå og opleve, som en bleg, imaginær kopi af vores fantasi og dagdrømme. Der gives ingen tilfredsstillelse uden frustration, og i selve frustrationen finder vi allerede svaret på vores kroniske mangeltilstand. Den "løsning", vi finder på vores problemer, begær og ønsker, er aldrig original; der er intet nyt under solen, og vi har allerede "dreamed them up before you met them" (p. 18). Konfrontationen med den alteritet, som mødet med den anden indebærer, er per se en narcissistisk krænkelser, som vores til enhver tid ambiva-

lente relationer skal ses i lyset af. "People become real to us by frustrating us; if they don't frustrate us they are merely figures of fantasy" (p. 29). Den anden, for så vidt vedkommende rent faktisk eksisterer, befinder sig a priori meget tæt på et sartreiansk helvede.

Inden for psykoanalysen er dagdrømmen altså både kilden til en dybere forståelse for det ubevidste sjæleliv og en fantasmatisk flugt fra vores grundlæggende og uløselige mangeltilstand. Når Philips (1997), i en dialog med Judith Butler fremhæver, at sorgen har fået en kvasireligiøs status inden for psykoanalysen, er spørgsmålet, i hvor høj grad han selv bidrager til opfattelsen af livet som en lang og sørgelig svanesang over det, der aldrig blev til noget. I dette perspektiv blev livet aldrig til andet end, for at bruge Freuds udtryk i *Hinsides lystprincippet* (1920/1983), "en omvej til døden".

Inden for psykologien tematiseres dagdrømme i høj grad som *task-unrelated thoughts* (Smallwood et al., 2013) eller *mind wandering* (Barnett & Kaufmann, 2020). Den aktuelle mindfulnessbølge bør fremhæves som en årsag til dette terminologiske skifte, og meget af den relaterede forskning omhandler dagdrømmens *funktionalitet*; hvorvidt de gør os mere intelligente (Godwin et al., 2017) eller kreative (Mann & Cadmann, 2014). I dette perspektiv tjener dagdrømmene altså den funktion at gøre os mere og bedre rustede til at møde hverdagens mange komplekse opgaver. Udbredelsen af sociale medier og smartphones betragtes i dette lys ofte som forhindringer for, at vi kan lade tankerne få frit løb. At "det er sundt at kede sig" bliver hermed videnskabeligt godtgjort, med henvisning til at vores *default mode network* kræver hvile fra konstante ydre stimuli (Poerio et al., 2017). Den lige linje fra neuropsykologien til adfærdsanbefalinger og pædagogisk knowhow gør sig atter gældende, og hvis de opvoksede generationer i lidt højere grad lærer at mestre *the gentle art of doing nothing*, er antagelsen, at de inden længe vil kaste sig over livets nødvendigheder med en hidtil uset iver og succes. I dette perspektiv er dagdrømme ikke noget, vi bør beskæftige os med for at – som tilfældet var i psykoanalysen – muliggøre en mindre censureret adgang til det ubevidste. Derimod kan dagdrømmen bidrage til etableringen af et hvilerum, hvor dyrt købte mentale resurser kan oplades. Hvis dagdrømmen i et psykoanalytisk perspektiv udgør enten et tåget vindue indtil sandheden om selvet eller, i den mindre konstruktive udgave, en narcissistisk orienteret virkelighedsflugt, udgør den i et mainstreampsykologisk perspektiv en opladningsstation for mental energi, der klæder os på til at konfrontere den selvsamme virkelighed. Det er på baggrund af disse begrænsninger, at vi nu vender os mod Bloch og Kierkegaard.

3. Dagdrømme hos Bloch og Kierkegaard

I Blochs udlægning bør dagdrømme ikke reduceres til et forstadium til den natlige drøm, endsize et apolitisk eller infantilt skjulested. Hvor de natlige

drømme altid er forbundet med det fortidige, handler dagdrømme om en endnu ikke realiseret fremtid: "The castle in the air is not a stepping-stone to the nocturnal labyrinth, if anything, the nocturnal labyrinths lie like cellars beneath the daytime castle in the air" (Bloch, 1953/1986, p. 87). Dagdrømmen vidner om den kendsgerning, at vi lever i én af alle mulige verdener – at det hele, ikke bare principielt *kunne* være anderledes, men *bør* være det. "Skaf Mulighed, skaf Mulighed, Mulighed er det eneste Frelsende," skriver Kierkegaard i *Sygdommen til døden* (1849/2009, p. 154), og dette er – ville Bloch hævde, dagdrømmens vigtigste funktion. Hos Bloch er denne mulighed en kollektiv entitet, og dagdrømmen bør derfor heller ikke – som i den psykologiske udlægning, jeg har præsenteret ovenfor, ses som en kilde til akkumulering af individualpsykologiske resurser.

"Har vi ikke længere nogen længsel i dag, eller har længslen mistet sit sprog?" spørger Jürg Willi (1993, pp. 22-23) i sin bog om kærlighed. Hvis det spørgsmål var relevant for 30 år siden, er det endnu mere magtpåliggende i dag, hvor det er nemmere at forestille sig jordens undergang end alternative samfundsformer (Fisher, 2009). Med afsæt i Bloch kan vi ligeledes stille spørgsmålet, om vi har mistet evnen til at (dag)drømme og dermed lukket horisonten for alt det, der endnu ikke er, men kunne blive? Og – givet at dette er en nogenlunde adækvat beskrivelse af samtidens politiske virkelighed – hvilken skyld har en tiltagende psykologisering af den menneskelige eksistens i denne situation? Har en eksistenspsykologi, der forsøger at tage den planetære krise alvorligt, noget at vinde ved at inddrage dagdrømmen?

"As long as man is in a bad way, both private and public existence are pervaded by daydreams; dreams of a better life than that which has so far been given him" (Bloch, 1953/1986, p. 5). Dagdrømmen handler hos Bloch grundlæggende om udsigten til et bedre liv og udgør kilden til den kraftanstrengelse, der skal til, for at vi kan bevæge os i den retning. Dagdrømmen er det nødvendige forbindelsesled mellem fantasi og virkelighed – det, der forbinder fantasien *med* virkeligheden og åbner virkeligheden op for andre muligheder. For igen at vende tilbage til *Sygdommen til døden*, og Kierkegaards udlægning af relationen mellem mulighed og nødvendighed i første del, kan man hævde, at dagdrømmen og det håb, som er bærende for den, er nødvendig for at undgå både muligheds og nødvendigheds fortvivlelse. Uden dagdrømmens løfte om, at en anden verden er mulig, bliver det vanskeligt at undgå nødvendigheds fortvivlelse, og uden håbets forankring i virkeligheden forsvinder vi i muligheds luftkasteller.

Ifølge Bloch kan dagdrømmen karakteriseres ved tre grundlæggende træk; de forudsætter *et autonomt jeg*, og har en *virkelighedsorienteret* og *verdensforbedrende* karakter. Til forskel fra den natlige drøm, hvor jegets grænser krakelerer, og "det taler" (Gammelgaard & Zeuthen, 2012), er det forholdsvis intakt i dagdrømmen. Det er ikke det ubevidste, der er det primære subjekt i dagdrømmen, men jeget. Herigennem forbindes dagdrømmen med virkeligheden og et rationelt begrundet ønske om

forandring – uden den styrke og stabilitet, vi finder hos jeget, ”even hoping becomes insipid” (Bloch, 1953/1986, p. 147). Denne jegstyrkens koldsindighed til trods peger dagdrømmen ligeledes på det faktum, at verden til enhver tid efterlader meget at ønske, hvilket fører os frem til dagdrømmens verdensforbedrende funktion. I en verden, der svarede direkte til vores ønsker og fantasier, var der ingen grund til at dagdrømme. Som Philips (2012) bemærkede, forudsætter tilfredsstillende en forudgående tilstand af spænding eller frustration, og det er denne (om end i en mindre infantil udgave end den, vi finder hos psykoanalysen), som driver dagdrømmen. Dagdrømmens dialektik kredser omkring en indledende drømmen sig *bort* fra virkeligheden og en efterfølgende konfrontation *med* den selvsamme virkelighed – en konfrontation, som formår at åbne op for verdens grundlæggende kontingens.

Afslutningsvis bør dagdrømmen ikke forstås i registeret for den evige gentagelse – der er ikke tale om en rastløs cirkulering omkring sig selv, men en invokation med sigte på en mulig realisering. Dagdrømmen er ikke et symptom på *noget andet*, men indikerer en realistisk stræben efter en fuldendelse af den aktuelle drøm. Modsat psykoanalysen, hvor dagdrømmen bliver et værktøj til at holde en overvældende og potentielt traumatiserende virkelighed på afstand, og hvor vores utidige tendenser til at fæstne os ved forskellige fantasier kan forklares med henvisning til et manglende mod til at følge begæret, er dagdrømmen i Blochs forstand forbundet med reel handling og vilje til forandring.

For at give dagdrømmen en etisk og eksistentiel tyngde, og ikke mindst undgå de faldgruber, som jeg har identificeret hos psykoanalysen (reducere den til en onanistisk flugt fra virkeligheden) og mainstreampsykologien (instrumentalisere den som en kilde til intelligens eller kreativitet), ønsker jeg i det næste afsnit at nærme mig dens betydning via håbet. Nødvendigheden af at tænke dagdrøm og håb i det samme register handler om – vil jeg forsøge at vise – deres gensidige afhængighed. Det er håbet, der giver dagdrømmen luft, og det er dagdrømmen, der giver håbet sin plads i livet – *både* det, vi lever, og det, vi ikke lever.

4. Håb

Hvilken plads har håbet inden for psykologien? I et ofte citeret kapitel definerer Snyder et al. (1991), håb som ”a positive motivational state that is based on an interactively derived sense of successful (a) agency (goal-directed energy) and (b) pathways (planning to meet goals)” (p. 287). I dette perspektiv handler håb altså om individuel, målbevidst, realistisk og positiv tænkning. Vi vil *noget*, og vi ved, både *hvad* vi vil, samt *hvordan* vi skal opnå dette. Vi forholder os håbefulde, hvis mulighed og virkelighed ikke står i direkte modsætning til hinanden, og ikke mindst Snyders arbejde har vun-

det stort indpas, når det drejer sig om, hvordan håb bliver forstået i et psykologisk perspektiv.

Inspireret af både Bloch og andre (McGeer, 2004; Braithwaite, 2004), som har kritiseret psykologiens tendenser til at reducere håbet til en utilitaristisk kalkule, som forudsætter en nærmest omnipotent agent, overse både de kollektive aspekter, hvorigennem håb kultiveres, samt den ubestemthed, som tit er forbundet med det at forholde sig håbefuld, vil jeg i det følgende argumentere for, at håbet balancerer mellem begrænsninger og muligheder, ikke bør ses som et udtryk for optimisme eller begær, er realitetsorienteret, kollektivt og bør betragtes som en menneskelig dyd.

4.1. Håb og begrænsninger

Håbet forudsætter en konfrontation med livets afgørende begrænsninger. Hvis verden var en spejling af vores idealer for, hvordan den skulle se ud, var der ingen grund til at håbe. Håbet bliver relevant for væsener, der mangler omnipotens, og det ville næppe være kontroversielt at placere mennesket i denne kategori. Livet igennem møder vi begrænsninger i alskens afskygninger, og eksistenstænkningens opgave kan i høj grad beskrives som en forholden sig til konsekvenserne af dette. Barndommen består af en gradvis indsigt i, at vi i sidste ende er isolerede, ensomme og udleverede til en mere eller mindre godhjertet skæbne, og at de forældre eller omsorgspersoner, vi en gang troede var både almægtige og algode, viser sig som alt andet end perfekte (Eriksson, 2017). Som børn lærer vi gradvist at udholde det faktum, at alt *ikke* kan lade sig gøre, at vores lykke *ikke* er i vores egne hænder, men afhænger af myriader af faktorer, som ligger uden for vores egen kontrol. Som forældre lærer vi omvendt, at de børn, vi engang troede, vi kunne pakke ind i vat og beskytte fra verdens dårlighed, ufravigeligt forsvinder ud af vores hænder. Mange forældre vil huske den dag, de for første gang ser den uskønne blanding af desperation og forvirring, der opstår, når barnet tvinges til at vælge mellem to onder, og forstår, at her findes der ingen fornuftig løsning eller gylden middelvej.

På dette punkt tilbyder psykoanalysen et nærmest uendeligt reservoir af ressourcer for at tænke begrænsningens udviklingspsykologiske konsekvenser. Donald Winnicotts nøglebegreber om "the good-enough-mother" og "the capacity to be alone", hviler begge på en accept af symbiosens begrænsninger, ligesom den "depressive position" i Melanie Kleins tænkning forudsætter en opgivelse af de totalitære krav, som stilles i den skizoide position. Ethvert genuint håb forudsætter en konfrontation med disse begrænsninger. Vi håber altid *på trods af*, og vi håber til enhver tid på en forandring til *det bedre* – ikke det perfekte. Et godt liv er ikke et liv, der udelukker sorg og lidelse, men et liv, som formår at omfatte disse begrænsninger på en god måde. Hvis – for at vende tilbage til vores moralpsykologiske udgangspunkt – opgaven er at leve med udgangspunkt i de eksistentialer, som omgærder og

definerer livet, så er den måde, hvorpå vi bærer vores manglende omnipotens, et afgørende element. ”Count no man happy until he has mourned,” skriver Lear (2017, p. 201) i en brillant omformulering af Aristoteles’ mantra om, at vi ikke bør prise nogen for lykkelig, før vedkommende ligger på dødslejet. Håbet begynder, med andre ord, med en konfrontation med afmagten.

4.2. Håb og muligheder

Trods disse begrænsninger udgør håbet et af vores stærkeste vidnesbyrd om, at der findes en fremtid, og at denne fremtid ikke er indskrevet i en kosmologisk determineret orden. Sorgens grundlæggende struktur henviser til, at en person er død og en levende. På trods af det til tider altomfattende mørke, som omgærder den sørgende, erfarer denne i korte lysglimt og med tiltagende intensitet, at vedkommende *ikke* er død, og at livet – på de mest uforudsigelige måder – insisterer på at leves. Sorgens grundlæggende struktur handler om, at en person er levende, og en anden er død – en person har mulighed, den anden har det ikke. På denne måde henviser håbet til fremtidens åbenhed – med Lears ord i *Radical Hope* (2006) – ”the goodness of the world [which] transcends one’s limited and vulnerable attempts to understand it” (p. 95); eller med Anthony Steinbock i *Moral Emotions* (2014) en verden, om hvilken vi retteligen kan sige: ”it is not a *fait accompli*” (p. 162).

Håbet peger med andre ord frem mod muligheden af noget andet end det aktuelle og nærværende. Blochs bodemiddel mod filosofihistoriens stedmoderlige behandling af mulighedsbegrebet består i at fundere det ontologisk, som en del af menneskets natur.⁴ Mennesket *er* i hans optik en uudtømmelig mulighed, som ikke en gang virkeliggørelsen ændrer ved; ”what is realized is brilliant and slightly in shadow at the same time, because in the realizing element itself there is something that has not yet realized itself” (Bloch, 1953/1986, p. 193). Verden *er* konstitutivt uafsluttet, hvilket modsiger enhver anklage om, at Bloch opererer med en revolutionsromantisk drøm om en absolut fuldendelse. Det er den til enhver tid *ikke-realiserede* mulighed i selve det realiserede, som driver historien.

Som vi har set, opstiller Kierkegaard (1849/2009) muligheden som det ”eneste helbredende” – uden mulighed kan mennesket ”ligesom ikke faae Veiret” (p. 154), hvilket ikke underminerer betydningen af det nødvendige. Ligesom hos Bloch er det i mødet mellem det objektivt-materielle (nødvendigheden og begrænsningen) og det subjektivt-ufærdige (muligheden og

4 Spørgsmålet om, hvorvidt håbet er et eksklusivt menneskeligt fænomen, er ikke genstand for denne artikel. Det er dog værd at bemærke, at Ludwig Wittgenstein (1983) foreslår håbet som et springende punkt i forsøget på at trække den famøse og til enhver tid skrøbelige linje mellem menneske og dyr: ”One can imagine an animal angry, frightened, unhappy, happy, startled, but hopeful? And why not?” (p. 174).

fantasien), at reel handling opstår. Hvor det i en kierkegaardsk optik virker tæt på umuligt at balancere disse, argumenterer blandt andre Victoria McGeer i *The Art of Good Hope* (2004) for, at hverken ”viljestyret” (*willful*) håb præget af en overdrevet accentuering af nødvendigheden eller ”ønskestyret” (*wishful*) håb præget af en overdosis mulighed er udtømmende for håbsregisteret. Velbalanceret (*well-balanced*) håb formår ifølge McGeer både at navigere i grænselandet mellem nødvendighed og mulighed og anerkende betydningen af håbets interpersonelle dimensioner. Håbets kunst er en *evne*, som vi løbende kultiverer og lærer at mestre livet igennem. Inden jeg tager fat på denne håbets dydsetiske dimension, bør håb skelnes fra optimisme på den ene side og begær på den anden.

4.3. Håb og optimisme

I daglig tale bliver håbet nogle gange forstået som værende synonymt med optimisme. Begge dele bliver ligeledes betragtet som naive, måske endog ansvarsløse holdninger i en verden, der sjældent giver grund til et lyst blik på fremtiden. I kontrast hertil vil jeg argumentere for, at optimisme ikke bør ses som synonymt med håb. Hvor pessimisten ikke anerkender fremtidens konstitutive åbenhed, mangler optimisten blik for nødvendigheden af handling (Marcel, 1959/2010; Eagleton, 2015). De sætter begge deres lid til skæbnen og bliver hermed ofte til et udtryk for fatalisme. ”Uanset hvad jeg gør, kommer situationen ikke til at ændres,” tænker pessimisten; ”Det hele skal nok gå,” tænker optimisten. Det er en fejlslutning, hvis man forstår dette, som at de sætter deres tillid til håbet. Omvendt er det netop manglen på håb, som karakteriserer den ørkesløshed, som er kendetegnende for optimisme og pessimisme. Hvor den optimistiske sjældent har blik for verdens begrænsninger, mangler den pessimistiske øje for muligheden. Det afgørende er derfor, at hverken den optimistiske eller den pessimistiske *gør noget*.

Den håbefulde på den anden side tager konsekvensen af, at ”catastrophe is not written into the march of history, any more than hope is” (Eagleton, 2015, p. 132) – hvilket grundlæggende vil sige nødvendigheden af handling. Eagleton illustrerer dette med et af historiens mest kraftfulde eksempler: ”[i]f there were those who perished in the Nazi camps, there were also those who gave their lives to rid the world of those who built them” (Eagleton, 2015, p. 41). Om end det ville være obscønt at benægte den ondskab, som lå bag holocaust, og i øvrigt hele det *smörgåsbord* af katastrofer, som menneskeheden står bag (med Eagleton: ”Many of our ancestors were very nasty indeed” (2015, p. 135)), vil det være tilsvarende ensidigt ikke at medtænke det væld af godhed, som har taget kampen op. Håbet kan med andre ord hjælpe os med at balancere en overdreven tro på en slutgyldig messiansk frelse og en overdreven fortvivlelse, hvor intet bliver bedre, uanset hvad vi foretager os.

4.4. Håb og begær

”The only thing of which one can be guilty is of having given ground relative to one’s desire,” skriver Jacques Lacan i *The Ethics of Psychoanalysis* (1959/1992, p. 319). Lacan er på ingen måde den første til at hævde, at det er begæret – begæret efter den andens begær (Hegel) eller begæret efter anerkendelse (Honneth), som driver verdens gang. Umiddelbart kunne man fristes til at tro, at dagdrømmen var et udtryk for vores begær, som vi ellers formår at undertrykke eller kanalisere ud på andre måder. Det er næppe fejlagtigt, at begær og håb er forbundne begreber, om end det er lige så forkert at hævde, at de bør ses som et udtryk for det samme. ”The combination of belief and desire is a necessary but not sufficient condition for hope. Something is missing ...” skriver Philip Petitt (2004, p. 154). Spørgsmålet bliver selvfølgelig, hvad det lige præcis er, der mangler i denne forbindelse?

Til forskel fra begæret, som har fundet sit objekt, og i lighed med at den kierkegaardske elsker kun *vil ét*, er håbet konstitutivt polymorft. Håbet handler om at kultivere en mere ydmyg metadisposition, hvor begæret er drivende, men ikke udtømmende. På trods af at man selvfølgelig kan håbe på, at pandemien er overstået, eller at FCK vinder ligaen næste år, er der en verden til forskel mellem at håbe på, at ens børn bliver rige, og håbe på, at de får et godt liv. Hvorimod det første er bundet op på et specifikt objekt (rigdom), er det, der skal til for at realisere det andet (et godt liv), ubestemt. Begæret mangler en fleksibilitet og respekt for den andethed, som håbet og fremtiden begge repræsenterer. Håb er centralt, fordi vi – måske oftere, end vi tror, ikke har et tilnærmelsesvis klart begreb om, hvad det er, vi håber på.

4.5. Kollektivt håb

Håbet, skriver Anthony Steinbock (2014, p. 164), henvender sig altid til *det andet*. Håbet afslører en grundlæggende afhængighed, *udleverethed* (Løgstrup, 1956/2010) eller *over-givet-hed* (Butler, 2005). Det faktum, at vores liv og skæbne til enhver tid afhænger af andre, giver håbet en interpersonel og kollektiv karakter. Det er svært, hvis ikke umuligt, at bevare håbet alene, og måske er det ikke udelukkende afhængigheden i sig selv, men dens forbundethed med håbet, som er den afgørende grund til, at vi både frygter og begærer, elsker og hader, dem, der står os nær? Spørgsmålet er altså mindre ”hvem var jeg uden dig?” og mere ”hvordan kunne jeg bevare håbet uden dig?”

Forholdet mellem håb og kærlighed er uhyre komplekst og kommer næppe til at kunne gives en endelig *Aufklärung* i denne sammenhæng. Hvis vi vender os væk fra de psykoanalytiske aporier og tillader os et sekunds idealisering, er det dog svært at forestille sig en form for kærlighed, som ikke involverer en form for håb på den andens vegne. Håbet, skriver Eagleton (2015), opstår i mødet mellem tro og fremtid, *båret af kærlighed*; ”It is the assurance of being loved that enables one to take the risk of faith, a faith that

in turning its face to the future melts into hope” (p. 68). Vores forudsætninger for at kultivere en håbefuld attitude og handle med henblik på en bedre fremtid afhænger til enhver tid af signifikante andre. Vi investerer, så at sige, vores håb i andre for at blive ”hopeful agents in [our] own right who require support from others if [our] own hopeful energy is not to flag and die” (McGeer, 2004, p. 108).

I Valerie Braithwaites (2004) analyse af kollektivt håb fremhæves tre sammenfildrede elementer: forpligtelser på fælles målsætninger, kollektiv indflydelse (*efficiency*) via demokratiske processer og tillid til institutionelle veje for implementering. Om end det for Bloch er indlysende, at håbet ”is more likely to be a political statement than a psychological one” (Eagleton, 2015, p. 56), kunne man være fristet til at hævde, at de kollektive dimensioner af håbet – den måde, hvorpå det kultiveres og vokser frem på baggrund af et fælles tredje og muligheden for at påvirke situationen i fællesskab med andre, ligeledes er psykologisk potente. Som nævnt i indledningen har eksistenstænkningens store hæmsko ofte bestået i, at subjektet er blevet betragtet som værende isoleret fra den sociale og politiske virkelighed.⁵ I Martin Hägglunds *This Life: Secular Faith and Spiritual Freedom* (2019) finder vi dog et samtidigt forsøg på at samtænke den eksistentielle og politiske utopi – en samfundsorden, hvor reelt ejerskab over vores endelige liv er muligt. Den individuelle kamp for frihed kan, ifølge Hägglund, ikke isoleres fra samfundsmæssige betingelser, og et samfund, der giver mulighedsbetingelser for et frit liv, forudsætter et opgør med selve det værdibegreb, som enhver kapitalistisk økonomi hviler på. I forlængelse af Bloch og Hägglund bør håbet altså ses som en kollektiv størrelse.

4.6. Håb og dyd

I kontrast til begær og ønsker så har håb ”an aura of agency about it” (Bovens, 1999, p. 679; se også Bloch, 1953/1986, pp. 171-172). Hvis vi betragter håbet i et dydsperspektiv, anerkender vi ligeledes, at det er en afgørende komponent for menneskelig blomstring, og i det perspektiv skriver Eagleton, at ”we should be hopeful because it belongs to our self-fulfilment to be so [...] We *ought* to hope” (p. 58). Eagletons beskrivelse af håbet som intimt forbundet med et normativt handlingsregister forbinder Blochs ontologiske udlægning af håbet som en immanent del af det at være i live, og Lears forståelse af moralpsykologien, hvis opgave grundlæggende handler om at sammentænke det ontologiske og det etiske. Hvis vi betragter håbet som ”a fundamental existential structure of human existence” (Hooft, 2011, p. 102), er det ikke et aspekt af livet, vi kan frasige os ansvaret for. Den eksisten-

5 ”Angst, that supposed ‘existential’, is the claustrophobia of a systematized society,” som Theodor Adorno udtrykker sagen i *Negativ Dialektik* (1966/1992, p. 24).

tielle og etiske opgave, som håbet stiller os over for, giver os ikke muligheden for at, i lighed med Melvilles Bartleby, stikke hovedet i sandet med et distraet "I'd prefer not to". At leve et liv *uden* håb, skriver McGeer (2004), "is simply not to live a human life; it is not to function – or tragically, it is to cease to function – as a human being" (p. 110).

Imperativet om at bevare håbet bliver stærkere i situationer, hvor det hele virker allermest håbløst. I konfrontationen med tabet, meningsløsheden eller onskaben virker det ofte uundgåeligt ikke at opgive håbet og hengive sig til håbløsheden eller fortvivlelsen. Vanskelighederne opstår, når vi indser, at det udelukkende er ved at handle, at vi formår at skabe grogrund for håb, og, lige så vigtigt, at det udelukkende er igennem håbet, at reel handling bliver mulig. "Hope in this sense does not come cheap" (Pettit, 2004, p. 159). I fortvivlelsen og depressionen mangler vi både mulighed og fremtid. Som i enhver hønen og ægget-situation er det ikke til at sige, hvad der kommer først – kun at håb og handling er gensidigt forbundne. "It seems as if hope is evoked by the actions themselves. Hope, in a sense, becomes embodied" (Ojala, 2012, p. 637). Vejen til håbet er derfor nogenlunde lige så simpel og uhyre vanskelig, som Pascals (1669/1964) bud på, hvordan man bliver et troende menneske (sæt dig på knæ, luk øjnene og bed en bøn, så kommer resten af sig selv). Håbet kræver handlinger, og handlinger kræver håb.

I dette afsnit har jeg argumenteret for, at håb samtidig forudsætter en konfrontation med livets begrænsninger og åbne mulighedshorisonter, på afgørende punkter adskiller sig fra optimisme og begær samt bør tænkes som en relationel og dydsorienteret disposition. Hvad, spørger den gode læser nu sig selv, har dette med dagdrømme og klimakrise at gøre?

5. Håb og dagdrømme

Når vi i daglig tale siger, at vi "drømmer om noget", er det sjældent, at vi her henviser til de natlige eskapader. Når Martin Luther King proklamerer: "I have a dream," refererer han også til en drøm om en samfundsorden uden undertrykkelse og strukturel racisme. Hen imod slutningen af sin kendte og ofte citerede tale – efter at King mesterligt har sat ord på den verden, han drømmer om for sine børn – refererer han eksplicit til håbet: "This is our hope." Som jeg tidligere har argumenteret for, er disse drømme ikke jeg-fremmede i lighed med de natlige, men tæt forbundet med den person, vi er, det samfund, vi er en del af, og de liv, vi lever. Dagdrømmen er en (nødvendig) åbning af det liv, som vi aldrig bliver færdige med. "To complete life itself is to us an absurd notion" (Jaspers, 1932/1970, p. 200), og håbet er et symptom på lige præcis det faktum, at vi er uafsluttede væsener, altid på vej – *i vores vorden*, som Kierkegaard ville have udtrykket sagen. Håbet er det, som løfter dagdrømmen ud af sit endeløse cirkulerende omkring sig selv og

åbner op for det nye; ”The New: it circulates in the mind in first Love, also in the feeling of spring” (Bloch, 1953/1986, p. 200).

Dagdrømmen er både eksistentielt, psykologisk, etisk og politisk signifikant, da den forbinder os med det endnu ikke bevidste, det endnu ikke realiserede – det, som kunne blive til noget, og de medmennesker, som udgør nøglerne i denne proces. Når vi dagdrømmer og håber, er vi således uløseligt forbundne med længslen – ”the only honest quality of all men” (Bloch, 1953/1986, p. 99). Med reference til spørgsmålet om, hvorvidt drømmens primære temporalitet er fortiden eller fremtiden, er der afgørende at fremhæve forskellen på savn og længsel. Når vi savner noget eller nogen, er det, fordi vi har en tidligere erfaring, som involverer dette eller denne og gerne vil have dette eller noget lignende igen. I dette lys finder vi ofte sorgen på savnets niveau – vi savner det, vi engang havde og gerne vil have igen. Når det kommer til længslen, er objektet mere dunkelt; faktisk findes der ikke et egentligt objekt endnu. I begyndelsen af *Enten-Eller* (Kierkegaard, 1843/2009, pp. 81-92) beskriver Kierkegaard bevægelsen fra den drømmende over den søgende til den absolutte attrå. Attråen, som begynder med en ustadig tøven, vender sig på et tidspunkt udad mod verden og den anden, og med held findes også det ”kærlighedsobjekt”, som kun retrospektivt kan kaldes skæbnebestemt.⁶ Dagdrømmen åbner således op for længslens ubestemtthed og udgør som sådan nøglen til den i dag så spektakulære tanke, at vi lever i en af alle mulige verdener, og at det hele, sådan set, kunne være anderledes.

”To hope is to embrace an assumption that gives you heart and life and energy” (Pettit, 2004, p. 158). At kultivere en evne til at håbe handler delvist om at lade vores tanker om, hvordan et bedre liv og en bedre verden kunne se ud, befrugtes af den kraft, som ligger i emotionerne. På den anden side placerer håbet os i en realistisk og handlingskraftig position, når det drejer sig om at konfrontere verden og det væld af udfordringer og den modstand, vi til enhver tid møder. I det afsluttende afsnit undersøger jeg, hvordan dagdrømmen og håbet kan gives aktualitet i forbindelse med klimakrisen.

6. Klimakrisen

At sorgen har været et løbende referencepunkt i denne artikel, skyldes, at håb forudsætter en løbende konfrontation med begrænsninger og dermed forbliver en delvis sorgfuld størrelse. Med udgangspunkt i tanken om, at evnen til at sørge er central for håbet, vil spørgsmålet i det følgende afsnit være, hvordan vores relation til klimaet og den krise, vi befinder os i, kan forstås i lyset heraf. I artiklen ”En økopsykologi for det 21. århundret? En

⁶ Se også Pia Søtofts *Kierkegaard og kærlighedens skikkelser* (2014) for en glimrende læsning af attråen hos Kierkegaard.

klimafølelsesskeptikers beklæbninger” vender Ole Jacob Madsen (2020) sig skeptisk imod den flittigt debatterede og til tider idealiserede økosorgs (Cunsolo & Ellis, 2018) potentiale som katalysator i kampen for en mere bæredygtig levemåde. Madsen argumenterer for, at (øko)psykologiens rolle i denne kamp er overdrevet, og at negative følelser forbundet med naturen, såsom sorg eller *solastaliga*, som Albrecht (2005) har møntet med henblik på at forklare den følelse af hjemløshed i eget hjem, som hastige naturforandringer foranlediger, sjældent fører til reel handling. Inspireret af bl.a. William James fremhæver Madsen afgørende begrænsninger ved menneskets evne til empati, som gør, at vi ikke sørger over tabet af natur på den samme måde, som vi gør, når et medmenneske dør. Moderne mennesker har, skriver Madsen, levet fremmedgjorte over for naturen i så lang tid, at tabet af den ikke længere kan udløse en sorgreaktion og, i endnu mindre grad, være en katalysator for politisk handling. Der sættes ikke spørgsmålstegn ved, at bestemte folkegrupper oplever reelle tab, som afføder både solastalgia og klimasorg, men Madsen er skeptisk over for især vestlige akademikers evne til at sørge på afstand.

Artiklen er relevant her, da den vækker afgørende spørgsmål om vores evne til at sørge på vegne af andre, dvs. at inkludere tab, som ikke rammer os personligt i sfæren for ”det sorgbare” (Butler, 2016). Om end Madsens (2020) analyser har sin relevans, og det bør være akademisk omhu ikke at skjule os bag ”velmente skrivebordskonstruktioner som risikerer å vellede like mye som de veileder” (p. 50), virker det på baggrund af den første del af denne artikel nødvendigt at spørge ind til, hvordan håbet kan bidrage med en nuancering af disse i øvrigt sobre konklusioner. Det afgørende spørgsmål bliver derfor, hvilken rolle håbet kan spille i vores forsøg på at etablere et mere bæredygtigt svar på den økologiske krise, vi, efter alt at dømme, står over for. Hvis psykologien ikke skal være overflødig i den måde, vi håndterer klimakrisen – hvilket Madsen indikerer, vil jeg foreslå, at håbet – og hermed også dagdrømmen, spiller en afgørende rolle.

Både psykologisk og eksistentielt er klimakrisen vanskelig, forvirrende – ja, nærmest umulig – at forholde sig til. Grunden hertil er *ikke* mangel på evidens for, at jordens overflade bliver opvarmet i et hastigt stigende tempo. Rapport efter rapport har beskrevet, hvordan temperaturen stiger i et rasende tempo, og har fremsat det ene dystre fremtidsscenario efter det andet. Den kollektive lektie fra den seneste klimarapport fra The Intergovernmental Panel on Climate Change (2021) var, at skaden er irreversibel, og at arbejdet nu handler om at minimere den. Forskellen på 1,5, 2,5 og 3,5 graders temperaturstigning er stadig afgørende, blev der sagt, og vores kollektive *Trauerarbeit*, økosorgen, anses ofte som et afgørende aspekt i denne sammenhæng. Sorgbarheden (*grievability*), skriver Judith Butler (2006), er præmissen for både omsorg, solidaritet og kærlighed, og hvis vi ikke formår at sørge over tabet af verden, findes der grundlæggende intet, der forbinder os til den.

Min pointe i denne sammenhæng er, at hvis denne sorg ikke forbindes med håbet, så ender vi i fortvivlelsen og melankolien. Ligesom Butler i *Gender Trouble* (1990) fremhæver konsekvensen af manglende muligheder for at sørge over homoseksuelle tab, og den måde, hvorpå disse hermed ofte ender i en uforløst *gender melancholia*, er det et åbent spørgsmål, om ikke den grad af bekymring, som en stor del af den opvoksende generation oplever i dag (Marks et al., 2021), grænser til melankoli. I klassisk freudiansk forstand handler melankolien om en manglende evne til at sørge over tabet af et kærlighedsobjekt. Disse vanskeligheder skyldes først og fremmest en modstand mod at anerkende den ambivalens, som enhver relation hviler på, men ligeledes en manglende klarhed om, *hvad* det var med den eller det, man har mistet, som forårsager den psykiske smerte. Når 27 % af de australske unge ikke tror, at ”der findes en verden, når de bliver gamle” (Tucci, Mitchell, & Goddard, 2007), virker det både uvist, hvilket scenarie de henviser til, og hvordan det påvirker deres aktuelle muligheder for handling. Dagens økosorg bør derfor ikke udelukkende ses som et eksempel på *Disenfranchised Grief* (Doka, 2002) – men ligeledes som en kilde til nye ubesvarede spørgsmål om sorgens natur og vores evne til et indgå i en sorgbar relation med naturen, som bør tages ganske alvorligt.

Hvis man skal sige to generelle ting om sorg, ville et godt bud være, at sorgen tager tid, og at sorgen med tiden bliver lettere at leve med (Sköld, 2021a). Sorgens grundlæggende struktur, som vi allerede har været inde på, handler om, at en person er død, og en person er levende. Den forbundethed og kærlighed, de delte, var ofte så stærk, at den sidstnævnte nogle gange oplever at have mistet en del af sig selv, og at den førstnævnte har taget en god bid af verden med sig i graven. Det ændrer ikke ved, at livet fortsætter, og spørgsmålet om, om endeligheden ikke er et så fundamentalt vilkår, at endeligheden selv også bør betragtes som endelig, bør retteligen stilles.⁷ Hvis kærlighed bliver til sorg, er spørgsmålet, hvad sorgen bliver til? Det ligger muligvis i sorgens natur at transformeres og blive til noget andet – vrede, angst og alskens symptomer er ganske realistiske bud på konsekvenserne af livets mange tab. Det er aldrig givet, hvad den bliver til, eller hvordan en individuel sorgproces udvikler sig. Dette afhænger af en myriade af faktorer – den tidligere relation, sociale og økonomiske omgivelser, fremtidsudsigter og moralske og personlige kvaliteter hos den sørgende (Stroebe, Hansson, Stroebe, & Schut, 2001). Bjørlykhaug og Vetlesen (2020) fremhæver sorgens relation til vrede og kærlighed og argumenterer for følelsernes afgørende rolle i kampen mod klimaforandringer. På baggrund af min udlægning af håbet ovenfor kunne vi spørge, om dette ikke risikerer at ende i, hvad McGeer (2004) har kaldt ”*willfull hope*”; kompromisløst håb, som ikke formår at få fodfæste i realiteternes verden. ”Because man is not made for

7 Jeg skylder Jonathan Lear denne bemærkning.

love alone” (Bloch, 1953/1986, p. 32), og en vrede, som ikke forbindes med demokratiske kræfter, bliver hurtigt enten kraftløs eller autoritær. Både vreden og kærligheden forudsætter form og retning, og det er her, håbet kommer ind i billedet.

Der ligger unægtelig et fristende potentiale for kompromisløshed i klimakampen, og tanken om, at dette er netop, hvad vi har behov for, er nærliggende. Det demokratiske samfund har svigtet – ikke blot de mennesker, der allerede i dag må flygte eller mister liv og livsgrundlag på grund af en eskalierende klimakatastrofe, men også fremtidige generationer, som aldrig får chancen for et liv. Klimakampen er historisk enestående ved at være drevet af børn og unge, og den evige trang til oprør har her fået et nærmest episk artilleri ved at stille tidligere generationer til ansvar for miseren. Hvor nogle taler om denne bevægelse, med Greta Thunberg i spidsen, som udtryk for en infantilisering af den offentlige samtale, ser andre det som et kærkomment spark i røven på etablisementet og en historisk ny måde at tage børn og unge alvorligt og give dem deres fortjente plads i det politiske beslutningssystem (United Nations, 1992).

Det er velkendt at der næppe findes nogen, der forelsker sig med den samme heftighed som revolutionære og andre med en ”fælles sag” (Alberoni, 1981; Horvat, 2015). I hengivelsen til sagen skabes den gnist, som dyadens tosomhed ikke selv formår at danne. I Blochs (1953/1986) udlægning af dagdrømmen spiller ungdommen med dens forventninger til fremtiden, og ikke mindst den første kærlighed, en afgørende rolle. Hvad man passende kunne kalde håbets traditionelle udviklingsgenealogi, begynder med ungdommens frenetiske energi, fortsætter med voksenlivets mådeholdne realitetssans og dør i alderdommens dræbende bitterhed (pp. 35-44). Spørgsmålet, som Bloch implicit og eksplicit stiller – et spørgsmål, vi næppe kan overse betydningen af i dag, er, hvorvidt alles krig mod alle er den eneste mulighed, vi har? Kunne vi forestille os en anden måde at gribe klimakrisen an på? Kunne vi, på tværs af generationer, finde et fælles sprog og et fælles tredje? Ifølge Bloch er det forventningen om en fælles fremtid, som binder ungdommen sammen, ligesom det er arbejdsindsatsen med henblik på et fælles mål, som gør det i en voksen alder. En generation afgrænser sig fra en anden både temporalt og indholdsmæssigt. Nogle gange er det svært at trække grænserne, og nogle gange mister disse grænser sin betydning. En generation, skriver Lisa Baraitser (2017), ”share time” – en generation er *endnu ikke* blevet historie. Det er til stadighed uklart, hvordan ”vi” finder os selv i historieboøgerne – denne historie er stadig ved at blive skrevet. Kunne det være, at klimakrisen er et unikt historisk tilfælde for netop dette og spiren til en global solidaritet, som vi hidtil ikke har set?

Politikkens afgørende spørgsmål, skriver Hans Ruin (2018), er spørgsmålet om, hvor vi trækker grænsen mellem vores døde og de andres døde. Denne grænse vil til enhver tid være kontingent og åben for diskussion, hvilket samtidens ophidsede diskussioner omkring, hvilke statuer vi bør beholde, og

hvilke vi bør rive ned, racistisk motiveret politivold og fordelingen af coronavacciner, illustrerer med al ønskværdig tydelighed. Hvis samtidens vesterlændinge, som Madsen (2020, p. 49) indikerer, mangler evnen til at sørge over tab af ikkemenneskelig natur, virker det ikke naivt at forestille sig, at vi – fra en position hinsides psykologien – skulle fremmane en respekt for naturens egenverdi med dertil ledsagende handling? I mit perspektiv er vores svar på klimakrisen ikke ”menneskelig, alt for menneskelig”; den er ikke menneskelig nok. Utallige liv bliver hver dag forspildt i den vanvidsproduktion, som markedsøkonomien hviler på (Malm, 2015; Frantzen, 2021). Den samme produktion, som drives frem af markedets ”stumme tvang” (Mau, 2021), forholder sig helt og holdent ligegyldigt til enhver slags ødelæggelse af naturen. En alternativ sørgesang – som ikke går vejen via naturromantikken og de vanskeligheder, denne er forbundet med, men fastholder hensigten om en beboelig planet for flere end de allerrigeste, går derfor via en global menneskelig solidaritet. Spørgsmålet – som er nok så vanskeligt – handler derfor om, hvordan vi lærer at kultivere en mere sorgfuld holdning til alle dem, vi aldrig har mødt, dem, vi ikke umiddelbart kan se os selv i? Måske er det ikke sværere, end at vi som Hegel lærer at se os selv i slaven, og måske har den opgave sjældent været mere relevant end i dag?

Når jeg i denne artikel har fremhævet håbet som et afgørende aspekt i svaret på samtidens kriser, er det følgelig ikke med henblik på at bortse fra verdens dårlighed eller den sorg, som er forbundet med de utallige unødvendige tab, mennesker lever under i dag. Reelt håb tager denne elendighed på sig – ser det i øjnene, at havene er fyldt med plastik, at en tiltagende del af kloden bliver ubeboelig, og at millioner af mennesker lever under slaveliggende forhold for at understøtte produktionen af en aldrig ophørende strøm af overflødige forbrugsvarer. Det er denne elendighed, som udgør motivationen til, at vi ikke bør acceptere verdens tilstand som en konsekvens af en ”naturlig” måde at leve på. Mennesket er, som Hägglund (2020) skriver, ”det eneste dyr, som ikke ved, hvordan det skal leve sit liv”. Evnen til at dagdrømme er central, da den formår at åbne op for verdens grundlæggende kontingens – det faktum, at vi lever i en af alle mulige verdener. Båret af det håb, som er intimt forbundet med sorgen, kan dagdrømmen ses som nøglen til en diskussion om, hvordan en mere bæredygtig levemåde ikke udelukkende behøver ses som et offer, men snarere som en kollektiv mulighed for en mere retfærdig og i sidste ende friere måde at leve på.

7. Afslutning

Eksistensens afgørende spørgsmål handler om, hvad vi skal stille op med vores liv. ”Hvorfor findes jeg?” kan ses som den eksistentielle udgave af Leibniz’ metafysiske tungvægter, hvorfor der findes noget snarere end intet (O’Byrne, 2010). Og her er vi tilbage til, hvor vi startede; til de første evigt

gyldige linjer fra Blochs (1953/1986) bog *Who are we? Where do we come from? Where are we going? What are we waiting for? What awaits us?* (p. 3). Spørgsmålet om, hvem vi er, eller hvad vi skal stille op med os selv, kan næppe stilles uden at medtænke fremtiden. Denne fremtid er ikke noget derude, men en del af dem, vi er. Med Sartres (1943/1956) ord bor det intet, vi endnu ikke er, ”i hjertet af væren – som en orm” (p. 52). Hvor vi i hans, og til dels Heideggers (Augstein et al., 1976) ”nu kan kun en Gud redde os”-perspektiv, forbliver – med de sidste linjer i *Væren og Intet* (1943/1956) – ”en nytteløs lidenskab”, insisterer Bloch på at holde fast i håbet om en godhed, som udelukkende kan realiseres i fællesskab.

I mødet med livets grænsesituationer bliver det åbenlyst, at dette liv kunne leves på en anden måde. Coronapandemien har – som mange allerede har bemærket – igangsat en mageløs politisk effektivitet og handleevne, og vejen tilbage til hverdagen præges nu af diskussioner om, hvorvidt vi kan og bør vende tilbage til status quo eller omfavne den fagre postpandemiske verden. Det er på ingen måde givet, at politiske og eksistentielle kriser fører til refleksion over, hvad vi egentlig vil med os selv og hinanden, men det kan heller ikke udelukkes, at vi lærer af historien (Jacobsen, 2005). For at den aktuelle klimakrise ikke skal føre til fortvivlelse og i sidste ende i nihilisme, har jeg argumenteret for, at håbet er et nødvendigt aspekt. Dette håb er intimt forbundet med vores dagdrømme om en tilværelse, som overskrider de aktuelle rammer, en verden, vi endnu ikke kan forestille os. I åbningen mellem nødvendighed og mulighed, fortid og fremtid, kastethed og frihed finder vi håbet.

Hvis vi kaster et hurtigt tilbageblik på det seneste århundrede (med Isiah Berlins ord ”the most terrible in Western history” (u.å.)), finder vi mange eksempler på radikale politiske ændringer, som, kort tid inden de blev gennemført, blev set på som uhørte og urealistiske. At slaveriet skulle afskaffes, og kvinder få stemmeret, var ikke skrevet i himmelen, og som Eagleton (2015) ganske korrekt bemærker:

One does not need a pair of archangels in order to refrain from genocide or put paid to the trafficking of sex slaves [...] Nothing is more other wordily than the assumption that the world as we know it is here to stay (p. 133).

Den verden, vi kender, er her (heldigvis) ikke for at blive, og det af gode grunde. Vi lever *stadig* – om end mange af os er lykkeligt beskyttede fra den slags, i en tragisk verden af endeløse krige, klasseforskelle og blind destruktion af naturen. Klimakrisen er *én* af mange kriser, men den er så global og altomfattende, at den kunne ses som en nøgle til at stille nogle mere fundamentale spørgsmål til, hvad vi vil, og hvem vi gerne vil være. Hvis klimakrisen har vist, at vores levemåde ikke er holdbar, og at forandring skal til, så har coronakrisen vist, at politisk handling stadig er mulig. Erfaringen si-

ger os, at skræmmepropaganda og apokalyptiske udsigter i meget lidt udstrækning har formået at afstedkomme grundlæggende strukturelle forandringer. Det har, på den anden side, ført til en epidemisk klimaangst blandt børn og unge, som virker alt andet end handlingsfremmende. Dagdrømmen, forstået som rationel, verdensforbedrende, målrettet og håbefuld, kan ses som et af værktøjerne for at vende denne udvikling.

REFERENCER

- Adorno, T.W. (1966/1992). *Negative dialectics*. New York: Continuum.
- Albrecht, G. (2005). "Solastalgia". A new concept in health and identity. *Philosophy, Activism, Nature*, 3, 41-55.
- Alberoni, F. (1981). *Forelskelse og kærlighed* (Lollesgaard, J., & Scharff, C., overs.). København: Informations Forlag.
- Augstein, R., Wolff, G. & Heidegger, M. (1976). Nur noch ein Gott kann uns retten. *Der Spiegel*, 31. maj: 193-219.
- Augustine (397-400 f.Kr./1998). *Confessions* (Chadwick, H., overs.). New York: Oxford University Press.
- Barnett, P.J., & Kaufman, J.C. (2020). Mind wandering: framework of a lexicon and musings on creativity. In D.D. Priess, D. Cosmeli, & J.C. Kaufman (Eds.), *Creativity and the wandering mind* (pp. 1-24). London: Academic Press.
<https://doi.org/10.1016/B978-0-12-816400-6.00001-8>
- Baraitser, L. (2017). *Enduring time*. London: Bloomsbury.
- Bjørlykhaug, K.I., & Vetlesen, A.J. (2020). *Det går til helvete. Eller? Om kjærlighet, sorg og raseri i natur- og klimakrisens tid*. Snarøya: Dinamo Forlag.
- Bloch, E. (1953/1986). *The principle of hope* [Das Prinzip Hoffnung] Vol. 1 (Plaice, N., Plaice, S., & Knight, P., overs.). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Bovens, L. (1999). The value of hope. *Philosophy and Phenomenological Research*, 59(3), 667-681. <http://doi.org/10.2307/2653787>
- Braithwaite, V. (2004). Preface: collective hope. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 59(2), 6-15. <https://doi.org/10.1177/0002716203262096>
- Brinkmann, S. (2021). *Vi er det liv vi lever – En fortælling om skæbnen*. København: Politikens Forlag.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press.
<https://www.jstor.org/stable/1566427>
- Butler, J. (2006). *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso.
- Butler, J. (2016). *Frames of War: When is Life Grievable*. New York: Verso.
- Carroy, A. (2019). A history of dreams and the science of dreams: historiographical questions. In G. Morgese, G.P. Lombardo, & H.V. Kemp (Eds.), *Histories of dreams and dreaming* (pp. 17-32). London: Palgrave Macmillan.
https://doi.org/10.1007/978-3-030-16530-7_2
- Cioran, E. (1973/2013). *The trouble with being born*. (Howard, R., overs.). London: Arcade.
- Critchley, S. (2015). *Notes on suicide*. London: Fitzcarraldo Editions.
- Cunsolo, R., & Ellis, N.R. (2018). Ecological grief as a mental health response to climate change-related loss. *Nature Climate Change*, 8(4), 275-281.
<https://doi.org/10.1038/s41558-018-0092-2>
- Doka, K. (2002). *Disenfranchised grief: new directions, challenges, and strategies for practice*. Champaign, IL: Research Press.

- Eagleton. (2015). *Hope without optimism*. New Haven: Yale University Press.
- Eriksson, J. (2017). Att bli människa – om övervinnandet av oedipuskomplexet och etablerandet av det själsliga livets fundament. *Tidskriften Divan*, 1-2.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: is there no alternative?* Winchester, UK: Zero Books.
- Frantzen, M. (2021). Klodens fald – æstetiske og økologiske perspektiver på olie, plastik og andre hyperobjekter. Laboratoriet for Æstetik & Økologi.
- Freud, S. (1900/1960). *Drømmetydning*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Freud, S. (1905/2019). *Afhandlinger om seksualteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Freud, S. (1910). *A special type of choice of object made by men*. Standard Edition, 7, pp. 165-177. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1920/1983). Hinsides lystprincippet. I: Freud, S., *Metapsykologi*, bind 2. Varde bibliotek.
- Gammelgaard, J., & Zeuthen, K. (2012). *Det taler – psykoanalytiske dialoger*. København: Akademisk Forlag.
- Godwin, C.A., Hunter, M.A., Bezdek, M.A., Lieberman, G., Elkin-Frankston, S., Romero, V.L., ... Schumacher, E.H. (2017). Functional connectivity within and between intrinsic brain networks correlates with trait mind wandering. *Neuropsychologia*, 103, 140-153. <https://doi.org/10.1016/j.neuropsychologia.2017.07.006>
- Hoofft, S.V.H. (2011). *Hope*. London: Routledge. <https://doi.org/10.1017/UPO9781844652617>
- Horvat, S. (2016). *The radicality of love*. Cambridge: Polity Press.
- Hägglund, M. (2019). *This life: secular faith and spiritual freedom*. New York: Pantheon Books.
- Hägglund, M. (2020). The world to come: What should we value? *New Statesman*, 9. Sept., 2021. <https://www.newstatesman.com/world/2020/08/world-come-what-should-we-value> The Intergovernmental Panel on Climate Change (2021), *AR6 Climate Change 2021*. <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/>
- Jaspers, K. (1932/1970). *Philosophy Vol. II*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Jacobsen, B. (2005). Kærlighedslivets psykologi i eksistentiel belysning. *Psyke & Logos*, 26, 451-459.
- Kierkegaard, S. (1843/2009). *Enten-Eller*. Søren Kierkegaards Skrifter. København: Gads forlag
- Kierkegaard, S. (1849/2009). *Sygdommen til døden*. Søren Kierkegaards Skrifter. København: Gads forlag.
- Lacan, J. (1959/1992). *The ethics of psychoanalysis*. London: Routledge.
- Lear, J. (2006) *Radical Hope – Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674040021>
- Lear, J. (2017). *Wisdom won from illness: essays in philosophy and psychoanalysis*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674973602>
- Løgstrup, K.E. (1956/2010). *Den etiske fordring*. (4. udgave, 1. oplag.). Aarhus: Klim.
- Madsen, O.J. (2020). En økopsykologi for det 21. århundret? En klimafølelsesskeptikers beklænnelser. *Psyke & Logos*, 41(2), p. 34-52.
- Malm, A. (2015). *Fossil capital – the rise of steam power and the roots of global warming*. London: Verso.
- Mann, S., & Cadman, R. (2014). Does being bored make us more creative? *Creativity Research Journal*, 26(2), 165-173. <https://doi.org/10.1080/10400419.2014.901073>
- Marcel, G. (1959/2010). *Homo viator – introduction to the metaphysics of hope*. South Bend, IN: St. Augustine Press.

- Marks, E., Hickman, C., Pihkala, P., Clayton, S., Lewandowski, E.R., Mayall, E.E., ... van Susteren, L. (2021). Young people's voices on climate anxiety, government betrayal and moral injury: a global phenomenon. *The Lancet*, preprint. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3918955>
- Mau, S. (2021). *Stum tvang – en marxistisk undersøgelse af kapitalismens økonomiske magt*. Aarhus: Klim.
- McGeer, V. (2004). The art of good hope. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1), 100-127. <https://doi.org/10.1177/0002716203261781>
- O'Byrne, A. (2010). *Nativity and finitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ojala, M. (2012). Hope and climate change: the importance of hope for environmental engagement among young people. *Environmental Education Research*, 18(5), 625-642. <https://doi.org/10.1080/13504622.2011.637157>
- Pascal, B. (1669/1964). *Tanker*. København: Steen Hasselbalchs Forlag.
- Pettit, P. (2004). Hope and its place in the mind. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 592(1), 152-174. <http://doi.org/10.1177/0002716203261798>
- Philips, A. (1997). Keeping it moving: commentary on Judith Butler's melancholy gender/refused identification. In J. Butler, *The psychic life of power – theories in subjection*, p. 151-160. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Philips, A. (2012). *Missing out – in praise of the un-lived life*. London: Penguin Books.
- Poerio, G.L., Sormaz, M., Wang, H.-T., Margulies, D., Jefferies, E., & Smallwood, J. (2017). The role of the default mode network in component processes underlying the wandering mind. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 12(7), 1047-1062. <https://doi.org/10.1093/scan/nsx041>
- Ruin, H. (2018). *Being with the dead: burial, ancestral politics, and the roots of historical consciousness*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sartre, J.-P. (1943/1956). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. New York: Philosophical Library.
- Sköld, A.B. (2021a). *Relationality and finitude – a social ontology of grief*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- Sköld, A.B. (2021b). Sorgen efter at miste en livspartner. I: S. Brinkmann, & A. Petersen (red.), *Menneskets sorg – om et vilkår i forandring*. Aarhus: Klim.
- Smallwood, A.J., Christensen, J., Gramm, D., Rasmussen, B., Jensen, C.G., Roepstorff, A., ... Lutz, A. (2013). The balanced mind: the variability of task-unrelated thoughts predicts error monitoring. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 743-743.
- Snyder, C.R., Harris, C., Anderson, J.R., Holleran, S.A., Irving, L.M., Sigmon, S.T., ... Harney, P. (1991). The will and the ways: development and validation of an individual-differences measure of hope. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60(4), 570-585. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.60.4.570>
- Steinbock, A. (2014). *Moral emotions: reclaiming the evidence of the heart*. Chicago: Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2dswt7>
- Stroebe, M., Hansson, R.O., Stroebe, W., & Schut, H. (2001). *Handbook of bereavement research: consequences, coping, and care*. Washington: American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10436-000>
- Søltoft, P. (2014). *Kierkegaard og kærlighedens skikkelser*. København: Akademisk Forlag.
- Tucci, J., Mitchell, J., & Goddard, C. (2007). *Children's fears, hopes and heroes: modern childhood in Australia*. Caulfield East: Australian Childhood Foundation. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.590.5217&rep=rep1&type=pdf>
- United Nations (1992). *Agenda 21*. <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>
- Willi, J. (1993). *Hvad holder par sammen?* København: Hans Reitzels Forlag.
- Wittgenstein, L. (1983). *Philosophical investigations*. London: Basil Blackwell.