

KIERKEGAARD – UDVIKLINGENS VEJE

Af Bjarne Jacobsen¹

Frihed er en grundsten i Kierkegaards menneskeforståelse. Det er igennem den, at mennesket tilbydes mulighed for at overtage sit eget liv og blive et selv, men også står i risiko for at miste sig selv. Friheden er ikke til stede ved livets begyndelse, men gror frem i relation til den fortløbende fysiske såvel som psykiske modning. I særlig grad motorikken og fantasien befordrer, at menneskebarnet erhverver sig en oplevelse af at være et væsen, der kan være sig selv. Men oplevelsen finder ikke sted uden gennem en angst, som overtagelsen af sig selv står i risiko for at bukke under for. Følgen bliver, at udviklingen lige såvel peger i retning af gennem frihed at blive et selv som at blive indhentet af fortvivlelse og miste sig selv. Udviklingen tager således form i et dialektisk spændingsfelt. Artiklen foreslår afslutningsvis Kierkegaards forståelse som relevant i forhold til den udbredte mistrivsel blandt unge.

Nøgleord: Frihed, eksistens, autonomi, fortvivlelse, mistrivsel.

Keywords: Freedom, existence, autonomi, depair, distress.

1. Indledning

Psykologiens begreb om udvikling aftegner en bevægelse fra ét grundlag til et andet og omfatter almindeligvis også en normativ side, som danner grundlag for, at der kan tales om fejludvikling. Den hviler endvidere på en idé om sammenhænge, hvor det følgende forudsætter det forudgående. Kierkegaards udviklingsforståelse afviger delvis fra dette mønster.

Kierkegaards psykologi angår personligheden og kulminerer i den menneskelige *frihed* og dannelsen af *selvet*. Udviklingsforløbet, som skal forsøges udfoldet i nærværende artikel, aftegner en bevægelse fra spædbarnets selvberoende *umiddelbarhed* til den unges *middelbare* stillingtagen til livet – ”et Forhold, der forholder sig til sig selv”, som Kierkegaard (Søren Kierkegaards Skrifter (herefter SKS), bd. 11, s. 129) betegner det. Det er i dette selvforhold, at friheden gemmer sig som en nøgle til opløsning af umiddelbarheden. Udviklingsperspektivet bliver på den måde dobbeltsidigt

¹ Bjarne Jacobsen, cand. Psych og lektor ved Roskilde Universitet, e-mail: bjarnej@ruc.dk.

og paradoksalt derved, at det, samtidig med at det aftegner en udvikling mod en tiltagende *frihed*, indebærer en afvikling af *umiddelbarheden*. Og det er tillige paradoksalt derved, at det er en udvikling i og mod en frihed, som i sig selv ikke har mere at læne sig op ad end at vide med sig selv, at den er fri (SKS, bd. 3). Udviklingen bærer sin egen skrøbelighed med sig og indebærer både en risiko for *fortvivelse* og en mulighed for dannelse af *selvet*. Udviklingen aftegner på den måde ikke nødvendigvis en bevægelse fra det lavere mod det højere, men lige så oplagt en bevægelse fra en ikke modnet, men dog selvberoende, umiddelbarhed til en fortvivlet middelbarhed. Udviklingen er naturligvis ikke *dømt* til at gå tilbage (mod fortvivelse), hvis dette var tilfældet, ville friheden være et indholdstomt begreb, men risikoen for, at friheden *segner* (SKS, bd. 4, s. 307-461), er overhængende.

Så mens Kierkegaard på den ene side deler med rigtig megen udviklingspsykologi, at udviklingen bevæger sig fra ét grundlag til et andet, så peger han tillige på det paradoksale, at udviklingen oplagt indebærer afvikling af en umiddelbarhed, som kan komme til at savne sit værdimæssige modstykke i den gennem udviklingen opnåede frihed og selvforståelse. Paradokssets konsekvenser får ord i en aforisme: ”Jeg taler helst med Børn; thi om dem tør man dog haabe, at de kan blive Fornuft-Væsener; men de, der ere blevne det! Herre Jemini!” (SKS, bd. 2, s. 27).

I det følgende skal vi betræde det dialektiske og paradoksale spor, som fører spædbarnet fra sin umiddelbarhed mod den frihed, som det i frihed næsten uomgængeligt må bukke under for.

2. Frihed

Inden vi bringer os på sporet af friheden, skal vi komme den i forkøbet og give den et par ord med på vejen. Hvad er frihed? Principielt er det en tilgang til livet, som tilbyder sig for ethvert voksent menneske i en hvilken som helst sammenhæng. Mennesket er frit, ”dømt til at være fri”, som Sartre (2007, s. 366) kalder det. Friheden indebærer, at mennesket kan *vælge*. Det kan naturligvis ikke vælge hvad som helst, og ofte vil udbuddet af valgmuligheder endda være indskrænket, fx for den syge eller kontanthjælpsmodtageren. Men disse mennesker er alligevel frie og kan vælge. De kan vælge den ene mulighed, der gør sig gældende for dem. Friheden var det eneste, fangevogterne i koncentrationslejren ikke kunne pille ud af fangerne, skriver Frankl (1996). Det er selvfølgelig på sin vis et mistrøstigt begreb om frihed, men det refererer ikke desto mindre til en bestemt kvalitet ved livet, nemlig muligheden for at engagere sig, muligheden for at blive sin egen redaktør (SKS, bd. 3), overtage sig selv, blive et *selv* (SKS, bd. 11, s. 113-242).

Praktisk talt er friheden dog en yderst sammensat størrelse, og det er den, fordi den langtfra kun melder sig som en indbydende måde at tilgå livet på. Ofte kan det endda være direkte eftertragtellesværdigt at omgå *friheden* og

unddrage sig det at blive et *selv*. Fristende i stedet at pynte sig med lidt omskrivning – lægge en alen til sin vækst (SKS, bd. 3, s. 111).

Men livet selv, eksistensen i det hele taget! Hvad er det grundlæggende for betingelser, menneskelivet dukker op til? *Død, meningsløshed og isolation* (Yalom, 1998) – hvordan skal *friheden* finde mod til at overtage disse grundvilkår? Mennesket er en ”nytteløs lidelseshistorie” (Sartre, 2007, s. 366), og det er kun oplagt, at friheden forurenes af alle mulige andre hensyn, som livets uigennemskuelighed gør påtrængende. Men friheden er der dog. Friheden er en dimension i den menneskelige væren, og den indtager derfor også en betydning i den menneskelige psykologi. Men hvordan opstår friheden, hvor kommer den fra? Det er et sparsomt besøgt spørgsmål inden for den eksistentielle psykologi. Kierkegaard mener, at den er frugten af et udviklingsforløb, og at mennesket i livets begyndelse er uden fornemmelse for denne dimension, men at den uomgængeligt vil gøre sit indtog gennem barnets opvækst med ungdommen som kulminationstidspunktet. I det følgende vil jeg forsøge at udfolde den bevægelse, som aftegnes mellem det frihedsfrie (fri for friheden) spædbarn til det frihedsudfordrede og friheds-søgende unge menneske.

3. Livets begyndelse – umiddelbarheden

Kierkegaard, født 1813 og død 1855, udfolder sin tænkning inden den moderne psykologis indtog, men hans arbejde tåler ikke desto mindre i metodisk såvel som teoretisk forstand sammenligning med moderne forskning (Nordentoft, 1995; Sørensen, 2015; Jacobsen, 2021). Dog kan hans begrebsunivers sine steder være lidt utidssvarende. Det gælder fx, når han hævder, at ”Barnet er kun Dyre-Skabning” (SKS, bd. 26, s. 412). Meningen er dog ikke antikveret, og med begrebet sigter Kierkegaard til, at den jordnære, overvejelsesfrie og umiddelbare tilgang til livet, som dyret mestrer, også er central hos barnet. Dyret kan sanse, bevæge sig, fornemme sin tilstedeværelse, tage næring til sig osv., og det samme kan barnet. Det forekommer os så ligetil, men anskuet fra eftertankens skjulested er det ret beset forunderligt. Det nye menneskeliv er et ”Big Bang” (Stern, 2000).

Mennesket tænkes således, fylogenetisk såvel som ontogenetisk (SKS, bd. 18, s. 75), ind i en naturlig dimension. Men mennesket er alligevel mere end disse naturnødvendige sammenhænge. ”Han [mennesket] er Dyre-Skabning og Aands Mulighed” (SKS, bd. 26, s. 126).

Ånd forstås overordnet set i en metafysisk-kosmologisk eller antropologisk ramme (Pahuus, 2016), og når Kierkegaard gør brug af bestemmelsen, så er det i den sidst angivne forståelse. Derfor benævner han også ånden som *selvet*. Selvet og ånden angår det forhold, at menneskelivet baner sig vej mod sin egen selvopmærksomhed og mulige selvovertagelse. Det er det sidste, *Aands Muligheden*, der grundlæggende adskiller mennesket fra dyret,

og det, der skal betones i denne sammenhæng, er, at det er en *mulighed*, og at det i livets begyndelse aldrig er andet end en *mulighed*. Barnet er altså i sin grundform, alle sine i øvrigt adskillende karakteristika til trods, på linje med dyret. *Aands Muligheden*, som begrebsmæssigt også er en variant af menneskets mulighed for frihed, rører ikke på sig i spædbarnsalderen. Kierkegaard skriver, at ånden *sover* (SKS, bd. 4, s. 307-461). Og udviklingen, som står over for at skulle tage sin begyndelse, aftegner en bevægelse, hvor ånden henholdsvis *sover*, *drømmer* og *vågner* – eller med andre ord: Gennem udviklingen bliver mennesket mere og mere eksistentielt opvakt og bevidst.

Men indvævet i denne udvikling ulmer også en tilbøjelighed hos ånden til at afhænde sig selv – slippe for friheden og blive åndløs. Det vender vi tilbage til. Nu tilbage til spædbarnet.

Barnet er fra fødselstidspunktet – og angiveligt også inden – ikke indifferent i forhold til sin egen værensmodus. Det er behageligt eller ubehageligt at være baby. En oplevelseskvalitet følger barnet i dets omskiftelige situationer. Indtryk, som strømmer barnesindet i møde over dets forskellige sansemodaliteter, vendes i kropslige reaktioner og udmønter sig i sprællen med armene, ændret blikretning, suttebevægelser osv. Voldsomt meget mere kan den nyfødte ikke. Barnet er først ved at dukke op til sig selv (Stern, 2000), men det er det i et udviklingstempo, som ud over den intrauterine tilværelse ikke finder sit sidestykke senere i livet (SKS, bd. 5, s. 227-381). Hvad er det for basale forhold, der gør sig gældende i denne tidlige del af livet? Det er en *umiddelbarhed* (SKS, bd. 4, s. 307-461). Med begrebet umiddelbarhed sigter Kierkegaard til, at spædbarnet på ingen måde har løftet sig selv ud af de oplevelser, som det gør sig. Barnet går i ét med oplevelserne. ”Barnet i den spæde Alder, [...] er saa godt som Eet med Moderen” (SKS, bd. 10, s. 71). Om det er proprioceptive eller perceptive oplevelser, så manifesterer de sig *afstandslost*, som Løgstrup (2003) betegner det. Det vil sige, at oplevelser, som betragtet udefra fx er genereret over sansens relation til en genstand, antages hos barnet at udgøre en enhed. ”Det varer længe inden Barnet lærer at skjelne sig selv fra Gjenstandene” (SKS, bd. 17, s. 23 f.). Spørgsmålet er imidlertid, hvordan vi skal forstå denne udmelding?

Det er en klassisk diskussion inden for psykologien, om spædbarnet allerede besidder en eller anden form for integritet, eller om det først gennem associative processer vinder en sådan, fx over de første tre leveår (Mahler, Pine & Bergman, 1975). Senere forskning (Stern, 2000) samt filosofisk argumentation (Zahavi, 2003) taler dog for, at en rudimentær form for integritet er til stede allerede hos spædbarnet. Kierkegaards påpegning af en sammensmeltning barnet og dets omgivelser imellem kunne umiddelbart synes at sætte ham i familie med det mere traditionelle synspunkt, at integriteten skal erhverves, læres. Her er det dog væsentligt at opretholde en skelnen, som megen spædbarnsforskning for mig at se undlader at skænke opmærksomhed: en skelnen mellem et empirisk og et

fænomenalt niveau. Når empirisk forskning fx afslører, at spædbarnet manipulerer scenariet på en monitor ved at bevæge armen (Jacquey et al., 2020), justerer et lydbillede ved at intensivere trykket på en sut (Moore, Mealiea, Garon, & Povinelli, 2007) eller imiterer den voksne, der henvender sig til det, så sluttes der også, at spædbarnet ”ved” noget om aktivisternes forudsætninger, arm, gummer og mimik, men det er ingenlunde givet. Som Sartre (2007) anfører, så ved han intet om sin arm, sin hånd, bordet osv., når han sidder på en cafe og skriver – han er bevidst om den *totalitet*, som udgøres af skriveaktiviteten, men ikke om strukturen, der gør skriveaktiviteten mulig. Der er således intet til hinder for, at spædbarnets totaloplevelse vil kunne være understøttet af delkomponenter – kroppens delfunktioner og de differentierede omgivelser – uden at disse delkomponenter toner frem i oplevelsen. Sterns (2000) tankevækkende undersøgelse af de siamesiske babytvillinger, der havde for vane at sutte på egen såvel som på tvillingens finger, og som, når forsøgslederen forsigtigt trak i den arm, som muliggjorde sutten på fingeren, reagerede med henholdsvis med hovedet at strække frem mod den vigende finger, når det var tvillingens finger, der blev suttet på, og henholdsvis strittede imod med armen, når det var egen finger, der blev suttet på, fortæller på overbevisende måde, at det lille væsen funktionelt opretholder en avanceret integritet, men det siger intet om, at denne integritet også udmønter sig i en forståelse hos det lille væsen om sin egen kropslige sammensathed og anpart i det mellem menneskelige. Det er fuldt ud lige så berettiget at forestille sig, at det lille barn – parallelt til Sartre, der uden at vide det koordinerer blikretning, håndbevægelser, balance m.m. for bevidst at udfolde sin skriveaktivitet – at det lille barn oplevelsesmæssigt indgår i en totalitet med en avanceret kropslig og intersubjektiv umiddelbarhed uden at være bevidst om beskaffenheden af de komponenter, som gør denne totalitet mulig. Næsten som fugleungen, der aldrig har haft luft under vingerne, med en høj grad af præcision gør turen gennem den usynlige æter for med samme præcision at gribe om den gren, der tilbyder den dens første skridt ud i livet, uden at vide noget som helst om vinger, kløer og grene. Så når barnet, når det begynder at beherske sproget, almindeligvis anvender *mig* om sig selv i stedet for *jeg* og fx siger ”*mig* slaer Hesten” (SKS, bd. 17, s. 24) og dermed ifølge Kierkegaard glipper sin egen udsondrethed fra hesten, vidner udtalelsen om, at barnet på den ene side er ”bekendt” med en struktur – *mig* over for *genstanden* – men det siger på den anden side ikke noget om, at barnet fænomenalt er i stand til at erkende denne struktur. Barnet skal *lære* (SKS, bd. 17, s. 23) denne struktur at kende, men ikke skabe den, og gennem denne læringsproces vil det tillige erhverve en forståelse for det *jeg*, der ret beset slår hesten.

Følgen bliver altså, at muligheden for at skelne sig selv fra genstanden strukturelt set er nedlagt i fænomenet, men umiddelbart har spædbarnet ikke adgang til denne skelnen. Der går lang tid, skriver Kierkegaard (SKS, bd. 17,

s. 5-55), men dog ikke længere end til omkring tredje leveår, ved vi. Så begynder miget at blive udkonkurreret af jeget.

Spædbarnet lever umiddelbart, der er intet imellem det, som barnet er optaget af, og dets optagethed, og umiddelbarheden refererer til naturen. Naturen er usammensat og absolut, og den er derfor sikret (SKS, bd. 14, s. 91-107). Den er ikke sikret imod at lide overlast, blive fortrængt eller måske uddø, men den er sikret imod at opgive sig selv. Naturen vil umiddelbart forblive natur, så længe den eksisterer. Kierkegaard (SKS, bd. 11, s. 7-48) ynder at gøre brug af billedet af liljen på marken og fuglen under himlen. Disse størrelser er fuldkommen tro mod deres skaber. Ikke fordi de aktivt tror deres skaber, men fordi deres væren ikke skænker dem mulighed for andet end denne "troskab".

Sådan er det også for spædbarnet, bortset fra at spædbarnet modsat liljen og fuglen bærer på den omtalte *mulighed*. Men i den tidlige barndom sover *muligheden*, og umiddelbarheden er eneherkende.

Kierkegaard tilbyder os et eksempel på umiddelbarhedens ophøjede selvberørende: Madammen, omtaler han en lille pige i en barnevogn, som ubekymret piller sin næse, mens en farlig situation indtager gaden. Pigen er naturligvis sanssemæssigt åben over for det, som indfinder sig, en løbsk hestevogn, men hun "anstrenger" sig ikke for at forstå hændelsesforløbet som en ydre begivenhed og sig selv som et sårbart væsen indsat i denne. Hun skænker ikke begivenhedens sammensatte elementer, sig selv inklusive, en tanke, og skulle hun endelig skænke dem en tanke, ville den, formoder Kierkegaard (SKS, bd. 4, s. 46), lyde: "Det bliver Ammens Sag." Pigen tager sig nemlig ikke af noget – ud over at pille sin næse – men indgår ubekymret og umiddelbart i det, der gør sig gældende i hendes tilværelse.

Kierkegaard hæfter sig således ved, at mennesket i begyndelsen af livet tilegner sig sin tilværelse i en form, som er uafhængig af den beregnende, reflekterende og vidende form, som voksenlivet så tilvant og fortroligt bevæger sig i.

Umiddelbarheden udgør i sig selv intet eksistentielt dilemma. Umiddelbarheden *er*, men forbliver ikke, umiddelbar. Den bærer spiren til sin egen opløsning. "I Uskyldigheden er Mennesket ikke blot Dyr, som han da overhovedet, hvis han noget Øieblik i sit Liv var blot Dyr, aldrig vilde blive Menneske" (SKS, bd. 4, s. 349). Umiddelbarheden er et væsentligt udviklingspsykologisk domæne al den stund, at det vedvarende forbliver nærværende som det, der forlades.

4. Ud i verden

Men lang tid går der ikke, før umiddelbarheden så småt begynder at slå revner. Da et andet lille barn i Kierkegaards forfatterskab (SKS, bd. 16, s. 145-259), lille Ludvig, med lidt flere levemåneder bag sig, er steget ud af

barnevognen, ud i verden, sker der noget. Ludvig oplever, at han *kan*. Barnets oplevelse af at *kunne* refererer snævert til dets motoriske udvikling. *Kunnen* bliver et første, men helt grundlæggende, element i dannelse af selvet og etablering af vejen mod friheden. Det er bevægelserne i relation til deres konsekvenser og betydninger, der åbner for oplevelsen af at være udgangspunkt for det, der indfinder sig. Det kan være det spæde barn, der på armen af en voksen rækker ud efter den anden voksne, som så tager imod, for derefter at række tilbage mod den første, der så tager imod, og så fremdeles. Men hurtigt bliver det alle mulige aktiviteter, som udvikler barnets kunnen. Freuds (1976) case med den halvandenårige pige, der fryder sig ved at kaste garntrissen bort for derefter at trække den tilbage, afføder, uden for Freuds tolkning, også en oplevelse hos den lille pige af, at hun *kan*. Casen indeholder flere steder pigens mestring af situationen som et implicit element i hændelsesforløbet, men Freud fremhæver dem ikke som et selvstændigt organiserende princip for den parallelle psykiske dannelse.

Oplevelsen af *kunnen*, må vi formode, er en diffus størrelse, som blander sig med alle de andre komponenter, oplevelsen er stykket sammen af. Og det er en oplevelse, som den voksne almindeligvis og intuitivt fornemmer og tillige intuitivt ved at understøtte, som når fx moderen til den lille Ludvig med en diskret hjælpende hånd bakker op om Ludvigs oplevelse af, at han *kan* trække den for ham tunge barnevogn (SKS, bd. 16, s. 145-259). På bundlinjen er det, som Erikson (1977, s. 236) anfører, ”muskelsystemets modning”, som betinger, at barnet i tiltagende grad bliver opmærksom på sig selv som den, der *kan*. Men *kunnen* trækker en yderligere tematik med sig, som på sin vis tåler sammenligning med Eriksons efterfølgende fase, *initiativ kontra skyldfølelse*, men som Erikson ikke tillægger samme eksistens-tunge betydning som Kierkegaard. Differencen indfinder sig omkring vægtingen af skylden eller synden, som Kierkegaard også kalder det. Hos Erikson er skylden en byrdefuld dimension, som primært er af psykisk usund karakter. Hos Kierkegaard danner skylden en uomgængelig eksistentiel klangbund for den videre udvikling mod frihed og dannelse af selvet.

Det er *kunnens* konsekvenser, som bærer spørgsmålet om *godt* og *ondt* med sig, der toner frem og viser sig som livshændelser, der står i begreb med at trække barnet ud af dets umiddelbarhed og bryde dets uskyld i skyldens efterladenskaber. Det er et forløb, som Kierkegaard har skænket en indgående analyse i *Begrebet Angest*, og som vi her skal angive hovedlinjerne af.

Det lille barn lever i en *uvidenhed*. Ikke forstået på den måde, at barnet ikke ved noget, men der er noget i al dets viden, som det er uvidende om – skellet mellem godt og ondt. Forestil dig et barn, foreslår Kierkegaard (SKS, bd. 9, s. 283), der besøger en røvehule og efterfølgende deler ud af sine oplevelser. Hvordan vil barnets beretning gøre sig i tilhørerens øre? Næppe som en beretning, der tager sig ud som en skildring af en røvehule, eller i en mere moderne version en rockerborg, en terrorcelle eller en hælercentral. Barnet vil kunne berette detaljeret, men det mangler øjet for de fordækte

hensigter, øjet for det onde. Det er det øje, som udviklingen lokker frem, og som barnet sniger sig til at åbne for derigennem at omlægge sin væren for bestandig.

Kierkegaard finder det belejligt at indkredse ”dramaet” gennem beretningen om Adam og Eva i Paradisets Have. Nordentoft (1995) angiver, at Kierkegaard opfatter beretningen om Genesis som en myte. Det ligger dog ligefor – hvilket Nordentoft også påpeger – i Kierkegaards værker at finde belæg for, at beretningen *ikke* skal opfattes som en myte, men som en skildring af et eksistentielt drama, som har sin konkrete pendant i den almindelige udvikling. Beretningen skal i den sammenhæng opfattes som et koncentrat af det udviklingsforløb, som reelt må tænkes at være distribueret over tid.

Adam og Eva lever umiddelbart og ubekymret. Havens frugtbarhed tilbyder sig for deres sanser gennem dufte, lyde, smag osv. Det er *deres* have, og deres (motoriske) adgang til den er ubegrænset. De må lige, hvad der falder dem ind – bortset fra det med træet midt i haven. Der har lydt et ord: Ved at spise af dets frugt vil de skaffe sig kundskab om godt og ondt og blive dødelige, men Adam og Eva ved intet om, hvad ordet refererer til – hvor skulle de *vide* det fra? Viden er det, der venter dem, når buddet er brudt. Dette er det, der er Kierkegaards pointe. Adam og Eva er *uvidende*. Der er ikke et godt og et ondt bryst (Klein, 1990) eller en drift, der drager i den ene retning, thanatos, og en drift, der drager i den anden retning, eros – haven er, kundskabens træ fraregnet, usammensat (SKS, bd. 14, s. 98) og imødekommende. Der er *uvidenhed* om godt og ondt.

Det betyder ikke, at barnets oplevelsesverden er uden godt og ondt. Menneskekroppen svinger mellem sult og mæthed, kulde og varme osv., men det er ikke en svingning, der er optaget i barnets viden. Barnet svinger, om man så må sige, umiddelbart. Men så er det, at *ordet* lyder: Af træet midt i haven ...! Eller rettere: den varme ovn, kørebanen, den dyre vase osv. Okay, disse forekomster er lokale, afgrænsede og tilforladelige, men princippet om handlingens potentielt forbudte karakter er uendelig. Derfor tåler dynamikken sammenligning med beretningen fra Paradis. Det er ikke den konkrete overskridelse af forbuddet, der er det centrale, men barnets spirende oplevelse af at kunne være den overskridende. Det er en indre transformation, som indebærer, at barnet er undervejs med at blive vidende. Vidende om hvad? Vidende om *intet* (SKS, bd. 4, s. 307-461). Eller formuleret på en anden måde: Den viden, hvorigennem det lille barn udfolder sig i verden, suger i samme bevægelse barnet ind i det, som det intet ved om – dets egen tilblivelse under den konkrete udfoldelse. ”Der gives i Verden intet Tvetydigere end dette” (SKS, bd. 4, s. 349). Det er dette intet, som undrager sig Eriksons opmærksomhed, og som i Kierkegaards forståelse bliver arnestedet for subjektets dannelse og vejen mod frihed. Lige så lidt som Adam og Eva vidste noget som helst om, hvad biddet af æblet ville indebære, ved det lille barn noget som helst om, hvad dets egen manifesteren sig

inden for de domæner, som glimrer med deres forbud eller blot ukendthed, vil indebære.

Mahler, Pine og Bergman har i deres kendte værk fra 1975, *The Psychological Birth of the Human Infant*, billedligt beskrevet den tidlige udvikling, op til tre år, som en vej ud af den psykiske æggeskal. Overfører vi billedet til den Kierkegaardske begribelse, vil vi – med en løser forpligtelse i forhold til tidsangivelsen – mere oplagt tale om, at skallen etableres i denne sammenhæng. En skal mellem indre og ydre, mellem skyld og uskyld og mellem viden og uvidenhed. Det er en højspændt dynamik, som det lille barn involverer sig i og indfanges af i denne sammenhæng. En dynamik, som indebærer, at subjektet begynder at bryde igennem til sig selv med det til følge, at billedet med æggeskallen får sin berettigelse – subjektet over for objektet.

Dynamikkens beskaffenhed skal forstås ud fra det grundlæggende kriterie, at det ”ufødte” subjekt ikke aner noget om sin egen forestående tilblivelse. Barnet er, som Adam og Eva var, uvidende om, hvad dets handlinger vil indebære i forhold til dets følgende væren-til-stede i det efterfølgende. Barnet bliver ”ny” for sig selv gennem sine handlinger, men forud for handlingen aner det kun uvishedens ængstende tillokkelse. Kierkegaard skriver, at ”Videns hele Virkelighed projekterer sig i Angesten som Uvidenhedens uhyre Intet” (SKS, bd. 4, s. 350). Ånden er begyndt at dæmre og blive drømmende om sig selv, men al den stund, at ånden er selvets mulighed, som først indfinder sig gennem selvsamme ånds omgørelse i handling, fristes barnet uden at vide, hvad det fristes af og mod. ”Aandens Virkelighed viser sig bestandig som en Skikkelse, der frister dens Mulighed, men er borte saa snart den griber efter den, og er et Intet, der kun kan ængste” (SKS, bd. 4, s. 347).

Det, som Kierkegaard vil værne om med denne højspændte dialektik, er processen, som den gør sig gældende fra barnets perspektiv. Barnet er undervejs med at miste sin uskyld for i stedet at finde sig selv som et skyldigt ophav til det, der indfinder sig. Det centrale omdrejningspunkt skal findes i barnets oplevelsesverden. Selvfølgelig er barnet udsat for alle mulige påvirkninger indefra såvel som udefra, men barnet er ikke et uskyldigt offer for alle disse påvirkninger. Jo, det er det ganske vist, men i og med at det forholder sig til dem, bliver det selv skyld i det, der måske ikke vil kunne være anderledes. Det er en indre sitren, som gør det synligt for barnet, at det er undervejs med ikke at *være*, men at *blive* sig selv. En oplevelse, der ikke kan finde sted uden sine konkrete omgivelser, men som ikke skyldes disse omgivelser, og som tager form gennem angsten.

Nu er Uskyldigheden paa sin Spidse. Den er Uvidenhed, men ikke en dyrisk Brutalitet, men en Uvidenhed, der er bestemt af Aand, men som netop er Angest, fordi dens Uvidenhed er om Intet (SKS, bd. 4, s. 349 f.).

Dyrisk Brutalitet! Igen henter Kierkegaard sit billedsprog fra den *stumme* (SKS, bd. 2, s. 74) og *usammensatte* (SKS, bd. 14, s. 98) natur, men ikke for at lade billedet karakteriserer *noget* ved udviklingen, men for gennem billedet at angive den proces, gennem hvilken barnet er undervejs med at gøre sig til sit eget fravær. Naturligheden og umiddelbarheden er undervejs med at briste for at omgøre sig til det, som kun tilbyder sig i uvidenhedens skikkelse. Det er fristende, det at kunne, men det er en fristelse, som tillige barsler med en ængstelse, som angiver konturerne af det, som barnet er undervejs med at blive. Subjektet er i al dets uvidenhed undervejs med at tage form.

Det er denne højspændte tvetydighed, som den gør sig gældende for det lille spirende subjektsperspektiv, som Kierkegaard ønsker at værne om. Enkelt (forenklet) illustreret: Når barnet skal i vuggestue, ved den voksne, fra sit perspektiv, ”alt” om pædagoger, institution, udviklingstanker m.m. Barnet åbner sig spagfærdigt for samme viden, men hvad ved det om, hvad alt dette vil komme til at betyde for det selv? – *intet!*

5. Fantasi og virkelighed

Barnets kunnen danner porten ind til det, som kierkegaardforsker Arne Grøn kalder ”erfaring af sig selv som en anden” (Grøn, 1997, s. 67). Pointen er, at subjektet begynder at skille sig ud fra sig selv og anstille sig selv som et problem. Problemet indfinder sig derved, at subjektet, for at parafrasere Sartre (2007), ikke længere er det, som det er, men er det, som det ikke er. Subjektet er i *vorden*. Det er i særlig grad fantasien, som Kierkegaard anser for den væsentligste evne (SKS, bd. 11, s. 113-242), der fører mennesket ud i dette spændingsfelt. Et spændingsfelt, som i barndommen melder sig med en lige så høj grad af frydefuldhed som gysen. Det er en ængstelse, som karakteriseres ved en ”sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie” (SKS, bd. 4, s. 348), og som oplagt finder eventyret som et eftertragtelssværdigt medium. ”Naar man vil iagttage Børn, vil man finde denne Angest bestemtere antydet som en Søgen efter det Eventyrlige, det Uhyre, det Gaadefulde” (SKS, bd. 4, s. 38). Eventyret tilbyder sig som en form for materialisering af det fravær, som barnet gennem sin åndelige modning producerer sig selv i relation til. *Intet* bliver til *noget* gennem eventyret. Det er grundlæggende ikke de konkrete tolkninger, som psykoanalysen gerne underkaster eventyrene, som Kierkegaard opholder sig ved, men derimod selve det principielle forhold, at en fantasiverden gøres tilgængelig for barnet, og at barnet drages af den. Eventyret, samt barndommens lege, er domæner, hvor barnet gives mulighed for næsten omkostningsfrit at lege med det univers, som afventer dets indtræden. Eventyret skal på den måde ikke blot anskues som historier, som barnet tager til sig, men som et univers, som barnet gennem sin fantasi kan træde ind i. Fantasien åbner verden for mere, end verden er, og inviterer barnet til at være mere, end det er, eller som det tidligere med reference til Arne Grøn (1997) er

formuleret, ”erfarer sig selv som en anden”. Det er et subjektperspektiv, som tager form her. Et perspektiv, der ikke har noget med noget som helst reelt at gøre, men tværtimod danner et negativt udgangspunkt som grundlag for overhovedet subjektivt at kunne have noget med noget som helst at gøre.

Subjektiviteten er altså det negative, det fraværende, er intet. Barnet lægger afstand (negerer) til det, det er, for at blive det, det endnu ikke er, intet. Men det er et intet, der slår igennem i en allerede given substantialitet, kroppen og hele dens allerede givne karakteristika. De er små, de er let til bens, temperamentsfulde osv., de små kroppe, eller med andre ord: De bærer på en konstitution, men lige så eller måske mere væsentligt er det, at de allerede, når dilemmaet indfinder sig, er blevet til. Blevet til i et favntag, som har taget dem i den ene eller anden retning. Opdragelsen har ført noget med sig og ført barnet ind i et udgangspunkt, som nu danner baggrund for den negativitet, som det selv udspringer af. Men barnet kan, springet til trods, ikke løbe fra sig selv, men tvinges uomgængeligt til at forsøge at løbe sammen med sig selv, blive *konkret*, for på sigt at kunne løbe i *et* med sig *selv*. Kierkegaard kalder det, at ånden *drømmer*, den drømmer om alt det, den kan blive. Men den kan ikke, som angivet, blive det uden om sig selv, dvs. uden om det, som ethvert givent barn i kraft af konstitution og konkret levet fortid altid allerede er, og når barnet kaster sig ud i legen og det eventyrlige, trækker det uvilkårligt sin egen kropslighed og substantialitet med sig som en slags *modgangskoefficient* (Sartre, 2007), der danner springbræt ud i det, som det ikke er. Barnet bliver derigennem spændt ud imellem sin egen inkommensurabilitet, og det er dikotomien mellem sjæl og legeme, der bærer spændingen.

Kierkegaard anskuer forholdet mellem sjæl og legeme som en indre spænding, men tilføjer så det væsentlige, at det er ”et Forhold, der forholder sig til sig selv” (SKS, bd. 11, s. 129). Det vil sige, at sjæl-legeme-dikotomien ikke blot aftegner en spænding, men at selvsamme spænding forholder sig problematisk til sig selv. Det er det, som Kierkegaard kalder ånd, og det er selvsamme spænding, som åbner for muligheden for, at mennesket kan komme på sporet af sig selv, overtage sig selv, blive et selv.

Sjæl-legeme-spændingen bæres af ånd (SKS, bd. 4, s. 307-461), men i denne proces gror en yderligere dikotomi frem, dikotomien mellem *det evige* og *det timelige*. Det skal forstås på den måde, at mennesket, barnet, ikke blot står over for sig selv som den anden, men at det tillige uafledeligt bliver en anden end sig selv. Når barnet er en anden end sig selv, er det aldrig sig selv, men står kontinuerligt over for muligheden for at blive det, og det er i denne kontinuitet, tiden fødes som en frugt af spændingen mellem det evige og det timelige. Konkret pånøder barnets modning af sig selv denne følge: Barnet bliver højere, lettere til bens, sprogligt dygtigere osv., men det er sjæl-legeme-spændingen, der gør, at disse forandringer bliver betydningsfulde i forhold til dannelse af en tidslinje – tiden. Barnet bliver synlig for sig selv som det væsen, der *var*, *er* og skal *blive*. Og med denne synlighed fødes forudsætningen for foranderlighedens synlighed også, *det evige*.

Det evige skal ikke forstås som en evig tid – dette kalder Kierkegaard (SKS, bd. 4, s. 307-461) parodien på det evige. Det evige er ikke en tidlig kategori. Det evige går på tværs af tiden og dukker op som en følge af, at forholdet – sjæl-legeme-forholdet – forholder sig til sig selv og tilbyder selvet mulighed for at se sin egen uforanderlighed i det foranderlige. Denne mulighed fremkommer i øjeblikket. Øjeblikket bliver på den måde et syntesebegreb parallelt til begreberne ånd og selv. Mens sjæl-legeme-dikotomien bæres af ånd (SKS, bd. 4, s. 307-461), så slår dikotomien mellem det timelige og det evige ned i *øjeblikket*. Det skal forstås på den måde, at øjeblikket uafledeligt er en potentiel påmindelse om og mulighed for selvets selvoverensstemmelse. Det er der, i øjeblikket, at den enkelte skænkes mulighed for at blive sig selv, ”vorde concret” (SKS, bd. 11, s. 146), dvs. vokse sammen med sig selv og blive i overensstemmelse med det, som man allerede er. Det er ikke i går eller i morgen, men i det til enhver tid givne øjeblik. Øjeblikket er *evighedens atom* (SKS, bd. 4, s. 391), og Kierkegaards pointe er, at det er der, i øjeblikket, at idéen om ens egen uforanderlighed tilbydes mulighed for at slå rødder i det timelige.

Således bliver barnet over fantasien konfronteret med sig selv som et subjekt, der stilles over for sig selv som et væsen, der står med mulighed og risiko for at vinde og tabe sig selv over tid.

Den eksistentielle udviklingstematik er således tveægget. På den ene side er det givet, at barnets modning og udvikling fører med sig, at det over en række fronter erhverver øgede kompetencer, men disse kompetencer fører også med sig, at barnet i tiltagende grad anstiller sig problematisk over for sig selv: Alt det, som det åbner sig for, overskrider den umiddelbarhed, som det oprindeligt hviler i, uden at det tilbyder sig som afklarede domæner at træde ind i. Stern (2000) foreslår, at den tidlige udvikling tager form over en tiltagende sensibilitet over for fire domæner: det emergente, kerne-, intersubjektive og verbale relateringsdomæne. Hvis vi følger Kierkegaards forståelse til denne model, vil den angive et yderligere relateringsdomæne. Vi kan kalde det et eksistentielt relateringsdomæne. Det særlige ved dette domæne er, at det ikke blot, som de øvrige domæner, tilbyder sig som noget givet og fremkommeligt, men som det fraværende. Vejen ind i sin egen tilblivelse omkranset af intet og glimrer ved sin mangel på det objektivt retningsvisende.

Men selv om livets overordnede mening glimrer ved sit fravær, friholdes mennesket ikke fra at spørge til den. Den eksistentielle udvikling og opvågnen har sat det unge menneske på sporet af spørgsmålet om meningen med dets eget liv.

6. Idéen at leve og dø for

Da den unge Kierkegaard, 23 år gammel, uafklaret med, hvilken vej hans liv skulle tage, opholdt sig i Gilleleje, nedfældede han i sin dagbog følgende:

”Det gjælder om at finde den Idee, for hvilken jeg vil leve og døe” (SKS, bd. 17, s. 29). Forestillingen går på, at der et sted må findes en idé, som kan bære tilgangen til livet. Det er den idé, vi øjensynlig ser komme til udtryk, når store personligheder som Nelson Mandela, Mahatma Gandhi, Martin Luther King m.fl. forfølger deres mål.

Barnet har ikke på samme måde udsigt til at forfølge en idé for livet, men noget, der danner afsæt for at denne idé på et senere tidspunkt, vil kunne foresvæve barnet, er ved at gro frem. Det er oplevelsen af at indgå i tilværelsen som forskellig fra sig selv. Det er oplevelsen af at være i vorden. Det er oplevelsen af, at ens væren er spændt ud mellem *det, der var, det, der er og det, der kommer*, og at ens integritet er udsat i øjeblikket. Det er i den sammenhæng, blufærdigheden gør sig gældende. ”I Blufærdigheden er der en Angst, fordi Aanden er bestemt i Yderspidsen af Synthesens Differents saaledes, at Aanden ikke blot er bestemt som Legeme, men som Legeme med den generiske Differents” (SKS, bd. 4, s. 372). Den generiske differens refererer enkelt set til dilemmaet, som Adam og Eva befinder sig i, efter at de har spist af æblet og opdager den givne kønsforskel, men i et udviklingspsykologisk perspektiv er der kun grund til at antage, at differencen mere grundlæggende refererer til en spirende fornemmelse af at være til som det væsen, der i det hele taget skiller sig ud. Det er jo netop det, der er pointen: I ”Uskyldigheden begynder en Viden, hvis første Bestemmelse er Uvidenhed. Dette er Begrebet af Blufærdighed” (SKS, bd. 4). Det vil sige, at blufærdigheden varsler en viden, som i sin grundform er gemt i uskyldighedens uvidenhed. Eller med andre ord: Den uskyldige uvidenhed hviler ikke længere stoisk i sig selv, men udviser en porøsitet, hvorigennem en viden, en viden om intet, forsøger at gøre sig gældende, men ikke omsættes i mere end en blufærdighed, som barnet og den unge er uvidende om, hvad henviser til. Den henviser ganske vist på sigt til den kønslige forskel, men i sin spirende uvidenhed er det mere oplagt at forestille sig, at uvidenheden henviser til det, barnet eller den unge er undervejs med at blive vidende om, nemlig at det er til og er til som det væsen, der skiller sig ud, skiller sig ud fra omgivelserne, men også skiller sig ud fra sig selv. Kierkegaard skelner mellem en oprindelig blufærdighed, som indfinder sig hos det lille barn, og en senere blufærdighed, som viser sig hos det lidt større barn: ”I Forhold til et ganske lille Barn er Blufærdighed een; saasntart der antages, at Barnet er blevet saa voxent, at det har en Viden, er Blufærdigheden en anden” (SKS, bd. 16, s. 187). Det er denne viden, som trænger sig på, når barnet finder sig spændt ud mellem på den ene side legen og fantasiens forestillingsverden og på den anden side sin konkrete væren på seks, otte, ti eller 14 år. Barnet kan spejle sig i den gådefulde kønsforskel og i sin egen afmålthed i forhold til forestillingsverdenens vide horisonter. Blufærdigheden danner en membran, ind over hvilken barnet og den unge skal finde sig selv mellem det, som det er, og det, som det ikke er, men som det trods alt har en viden om. Idéen, for hvilken livet skal leves (SKS, bd. 17, s. 5-55), trænger sig på som et

potentielt spørgsmål. Det er den idé, som Kierkegaard fletter ind i sin antropologiske bestemmelse, som ikke kun omfatter bestemmelsen, som vi har mødt den tidligere, ”et Forhold, der forholder sig til sig selv” (SKS, bd. 11, s. 129), men udvides med tilføjelsen ”i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet” (SKS, bd. 11). Det er en bestemmelse, som oplagt refererer til Kierkegaards religiøse orientering, men når han kalder den yderligere dimension *Andet* og ikke Gud, så er det med al sandsynlighed, fordi han vil give sin bestemmelse en almen tyngde. Mennesket kan ikke unddrage sig at forholde sig til spørgsmålet om *andet*. Det kan forholde sig til spørgsmålet ved at orientere sig i forhold til en gud (eller noget tilsvarende), *tro*, eller det kan forholde sig til spørgsmålet ved at underkende, at et *andet* skulle have gyldighed, *trods* (Camus, 1979), men det kan ikke forholde sig indifferent over for spørgsmålet (Jacobsen, 2012). Barnet eller den unge er gennem sin udvikling blevet spændt ud imellem indre modsætninger, som det praktisk talt ikke har forudsætninger for at overkomme, men i stedet omsætter i en blufærdighed, som skærmer det for modsætningernes fordringsfuldhed. ”Blufærdighedens egentlige Betydning er, at Aanden ligesom ikke kan vedkjende sig Yderspidsen af Synthesen” (SKS, bd. 4, s. 372).

Det ligger i blufærdighedens væsen, at den blufærdige ønsker at skjule sig, og ønsket udspringer af den eksistentielle klangbund, som afslører for den eksisterende, at denne er til i sin egen difference, men er det uden et grundlag, som det oplever, berettiger denne differens.

Blufærdigheden er naturligvis ikke et helle. Den danner ikke en stabil ligevægt mellem åndens mangfoldige modsætninger. Tværtimod er den ”uhyre tvetydig” (SKS, bd. 4, s. 372) og afkræver at blive overtaget af en mere bæredygtig indfaldsvinkel til livet. Friheden!

7. Udviklingens afveje – fortvivlelse

Det er Kierkegaards forhåbning at lyse op i det udviklingsspor, som fører mod frihed og dannelse af selvet:

For Friheden kæmper jeg derfor [...], for den tilkommende Tid, for enten – eller. Det er den Skat, jeg agter at efterlade dem, jeg elsker i Verden (SKS, bd. 3, s. 172).

Det giver sig selv, at det er et udviklingsperspektiv, hvor klart Kierkegaard end måtte lykkes med at skitsere det, der bærer på betydelige usikkerhedsmomenter, og som oplagt står i risiko for at forfejle. Dette er da også Kierkegaards opfattelse: ”Dette er det Sørgelige, naar man betragter Menneskenes Liv, at saa Mange henleve deres Liv i stille Fortabelse; de udleve dem selv, ikke i den Betydning, at Livets Indhold successivt udfolder sig, og nu eies i denne Udfoldelse, men de leve dem ligesom ud af dem

selv, forsvinde som Skygger” (SKS, bd. 3, s. 165). Det er der selvfølgelig en *baggrund* for, men der er ikke en årsag til det. Det er friheden, der lægger sig selv i lænker. Baggrunden er den indre spænding, som bevidstheden uomgængeligt opbygger gennem sin udvikling fra umiddelbar og *afstandsløs* (Løgstrup, 2003) sansemæssig registrering af tilværelsen til oplevelsen af handlingsbestemt at være overladt til eksistensens gådefulde og uendelige horisonter. Det er angsten, der kommer imellem overgangen fra *mulighed* til *virkelighed* (SKS, bd. 4, s. 354). Angsten er det led, som subjektet er overladt til, når det skal træffe beslutninger for livet, men subjektet er ikke prisgivet angsten. Men reelt bliver det dog meget let angsten, der får lov at gøre sin virkning: ”Idet da Frihedens Mulighed viser sig for Friheden segner Friheden” (SKS, bd. 4, s. 394). Det kan lyde voldsomt og er det ret beset også, men målt i forhold til livets almene praksis er det nok snarere at betragte som det hverdagslige. ”Den største Fare, den at tabe sig selv, kan i Verden gaae saa stille af som var det Ingenting” (SKS, bd. 11, s. 148).

Kierkegaard kalder det *fortvivelse* og sigter dermed grundlæggende til, at kræfter, ”dunkle magter” (SKS, bd. 3, s. 161), som mennesket er indvævet i, tager over og sætter dagsordenen for det liv, der føres. Kierkegaard illustrerer det med styrmanden, der uophørligt skal håndtere roret for at fastholde kursen:

Saaledes med et Menneske, glemmer han at beregne denne Fart, saa kommer der tilsidst et Øieblik, hvor der ikke mere er Tale om et Enten-Eller, ikke fordi han har valgt, men fordi han har ladet det være, hvilket ogsaa kan udtrykkes saaledes, fordi Andre have valgt for ham, fordi han har tabt sig selv (SKS, bd. 3, s. 161).

Det ligger uden for denne artikels rammer at udfolde fortvivlelsens forskellige skikkelser. *Sygdommen til Døden* indeholder et omfattende ”katalog” over fortvivlelsesformer. Men hvis vi tager afsæt i bestemmelsen ”Fortvivelse er Personlighedens Tvivl” (SKS, bd. 3, s. 203), fortæller den os, at fortvivlelsen oplagt gør følge med en tiltagende personlighedskompleksitet og på den måde væver et potentielt opløsningsmoment ind i den udvikling, der principielt bevæger sig mod frihed og en dannelse af selvet. Derfor kalder Kierkegaard også puberteten for den ”farlige Alder” (SKS, bd. 2, s. 111). Det er her, udviklingen for alvor står i risiko for at arbejde sig selv imod og omgøre livet til en *efterabelse* (SKS, bd. 11, s. 113-242).

Pointen, som vi skal værne om, er, at udviklingen mod frihed ikke danner en ensrettet og modsigelsesfri bevægelse. Tværtimod indebærer udviklingen kontinuerligt, og ikke mindst ved dens endelige modning, puberteten, betydelige risici for, at udviklingen gennem friheden mod dannelsen af selvet bukker under og arbejder sig selv imod. Kierkegaard skriver, at ”Friheden segner” (SKS, bd. 4, s. 394).

At friheden bukkes under, betyder dog ikke, at mennesket dermed er dømt til at leve et miserabelt og plagsomt liv, ingenlunde, måske endda tværtimod! Faktisk kan livet i frihedens ruiner forme sig på en både bekvem, positiv og konstruktiv måde, men det gør det ikke gennem frihed. ”De bruge deres Evner, samle Penge, udføre verdslige Bedrifter, beregne klogt, o.s.v., o.s.v.” (SKS, bd. 11, s. 150), men de gør det, fordi livsomstændighederne inviterer dem til det. Ikke fordi de gennem frihed forfølger den idé, for hvilken de vil leve og dø.

Er der noget galt med det? Fra en ideologisk betragtning kan man selvfølgelig godt samle overvejelser til en anskuelse desangående, men fra en psykologisk betragtning er opgaven snarere at acceptere forholdenes beskaffenhed (Jacobsen, 2000; 2021). Dog, uagtet livet på sin side kan forme sig bekvemt og lykkeligt i den livsorientering, som Kierkegaard kalder åndløs (ufri), og følgelig tager luften ud af en argumentation for værdsættelse af friheden, så rummer forståelsen på den anden side potentiale til at kaste lys over problematiske og spændingsfyldte eksistensformer. Sagen er jo, at den eksistentielle udvikling, under dens vej fra åndens søvn over dens drøm til opvågningen til et udsyn, den ikke overkommer at se i øjnene, aftegner en vej, hvor umiddelbarheden lades tilbage for at blive overtaget af en middelbarhed, som til forskellige tider vil tilbydes forskellige muligheder for at finde vej.

Lad os afslutningsvis foreslå dette eksistentielle dilemma som et betydningsfuldt aspekt i unges bestræbelser på at finde deres vej ind i den fremtid, som tilbyder sig i første del af det 21. århundrede.

8. Fortvivlelse i det senmoderne

Ungdomsperioden har formodentlig til alle tider været en udfordring (Erikson, 1982) og er det også i dag. Det er begrebet *mistrivsel*, som mest udbredt bringes i anvendelse, når der bliver gjort forsøg på at indkredse, hvad det er, der plager unge mennesker i dag. Buketten af undersøgelser, der danner belæg for, at der er ”noget galt”, er ganske omfattende, og jeg skal undlade at forpligtige mig i forhold til et udvalg af disse med henblik på i stedet at forfølge den Kierkegaardske udviklingstanke, som byder sig til som relevant i forhold til selve karakteren af problemet, *mistrivsel*. Mistrivsel kan naturligvis tage form under forskellige forhold: fra i et miljø præget af vold, misbrug, forsømmelser osv. til et miljø, hvor mistrivsel i al ubemærkethed lister sig ind i liv, som udefra set synes begunstiget på mange fronter. Relevansen af Kierkegaards forståelse angår fortrinsvis sidstnævnte.

Det ligger i selve begrebet, at problematikken er dobbeltsidig – der er *noget*, der trives i *noget*. Vi kender det i forhold til planter, fisk, fugle osv., men også i forhold til mennesker, de kan være i trivsel. Sagen er nu, at ungdommen i dag siges at være det modsatte, de mistrives.

Vi har ovenfor fulgt et Kierkegaardsk bud på, hvordan udviklingen fra fødslen af og gennem barndommen vikler barnet ind i tiltagende dilemmaer, som på den ene side byder barnet velkomment i den fristende oplevelse at skille sig ud fra sin umiddelbarhed og ind i den ligeledes fristende oplevelse af at være sig selv i skikkelse af det, der toner frem som et *intet*. Kort sagt opleve sig selv som en anden (Grøn, 1997). Oplevelsen er dog, i samme omfang som den er fristende, ængstende, netop fordi den grunder i *intet*. Det unge menneske har igennem sin eksistentielle opvågnen ført sig selv mod en dialektisk spids, som ikke synes at byde på nogen udveje. Absurditeten (Camus, 1979) ulmer med sin dødbringende fatalisme. Ikke formidlet gennem en klar og konsekvent erkendelse af livets udsigtsløshed, men netop som en angst over for det, der glimrer ved sit fravær – livets mening.

Det er ikke en tematik, som kun den unge er indfanget af. Det er en udfordring, som er beredt til at hemsøge mennesket livet igennem. Åndeligt forstået er mennesket altid i krise (SKS, bd. 11, s. 141). Det er dog ikke en krise, som nødvendigvis manifesterer sig. Den trives fint i det ubevidstes horisonter (SKS, bd. 11, s. 113-242)). Kierkegaard taler i den sammenhæng om *åndløshed*. Så mens udviklingen ind over barn- og ungdommen aftegner en bevægelse fra åndsfravær *mod* ånd – det at forholde sig til sin egen tvetydige sammensathed – så aftegner en bevægelse efter ungdommen oplagt (for mange mennesker, vil Kierkegaard mene) en bevægelse ”*fra Aand*” (SKS, bd. 4, s. 398). Mennesket søger at unddrage sig livets eksistentielle dilemmaer, og en oplagt mulighed for at gøre dette er ved at passe ind i det eksisterende, blive en efterbelse (SKS, bd. 11, s. 149), blive ”Curant som en gangbar Mønt” (SKS, bd. 11, s. 150). Vi skal ikke forfølge disse *dunkle* veje ud af det eksistentielle dilemma, hvor en mulig trivsel ifølge Kierkegaard tilbyder sig på tvivlsomme betingelser, men i stedet rette opmærksomheden mod karakteren af de vilkår, som det unge menneske tilbydes for at (som Kierkegaard kalder det) ”vorde concret” (SKS, bd. 11, s. 146) – blive sig selv.

Det er en grundlæggende akse i eksistentiel tænkning, at livet i sidste ende brydes over spørgsmålet om Gud eller ikke Gud. Mennesket har ”et begær efter det absolut Andet” (Levinas, 1996, s. 24). For Kierkegaard er der i sidste ende én og kun én måde at blive det eksistentielle dilemma kvit – opløse fortvivlelsen – og blive sig selv på: *tro* på Gud: ”Formelen for den Tilstand, hvori der slet ingen Fortvivlelse er: i at forholde sig til sig selv og i at ville være sig selv grunder Selvet gennemsigtigt i den Magt, som satte det” (SKS, bd. 11, s. 130).

Formlens højspændthed og overskridelse af det psykologisk domæne gør dog ikke formlen psykologisk irrelevant. Pointen om, at fortvivlelsen korresponderer, i forhold til i hvilket omfang selvet grunder i den magt, som satte det, lader sig nemlig indtænke på forskellige niveauer, og det er pointen i Kierkegaards etiske figur, at denne grunder solidt i det, som Kierkegaard kalder det *almene*, den givne samfundsmæssige orden – altså ikke ende-

gyldigt i en tro på Gud, men solidt forankret i den givne samfundsorden. Forankringen skal ikke forstås som en selvgiven, passiv og bekymringsløs måde at passe ind i det almene på, men som engagement. Kierkegaards centrale figur i denne sammenhæng er assessor Wilhelm (SKS, bd. 3), der alene hans erhverv taget i betragtning toner frem som en person, for hvem stillingstagen til den aktuelle samtid og dens bærende søjler fremtræder som det betydningsfulde. Det er først og fremmest i denne sammenhæng, at Kierkegaards begreb om frihed vinder sin udbredte psykologiske relevans. Psykologien udspinder sig i spændingsfeltet mellem individet (det potentielt frie individ) og samfundet. ”Friheden er bestandig kommuniserende [...], Ufriheden bliver mere og mere indesluttet” (SKS, bd. 4, s. 425). Overvejelsen, som det er værd at forfølge, er, om eksistentielle bevægelser mod frihed, som tager sin begyndelse tidligt i livet og kulminerer i ungdomstiden, tilbydes vanskelige betingelser i dag. Et centralt forhold, som er væsentligt i denne sammenhæng, er angsten, som følger friheden som en skygge gennem dens udvikling.

Kierkegaard differentierer mellem to analytiske niveauer ved angsten, et objektivt og et subjektivt niveau (SKS, bd. 4, s. 307-461). Han opbløder ganske vist hurtigt denne skelnen og anfører, at angst naturligvis altid er subjektiv, men pointen er, at angsten har en objektiv side i form af de betingelser, som den udvikles i relation til. Begrebet objektiv angst henviser til den betydning, som *noget* har frem for *intet*. Adam og Eva anede ikke, hvad det indebar at spise af æblet – deres grundlæggende angst angik *intet*. Men det senmoderne menneske dukker op til en verden, som byder på mere end et æble, der af ukendte grunde ikke må spises af. Verden er allerede fuld af lovovertrædelser – mordet på Kain, det stockholmske blodbad, udryddelseslejre, klimakrise m.m. Det er menneskelige handlinger, som invaderer uskyllden, næsten inden den er kommet til sig selv, og angsten tiltager derved gennem historien og gør udfordringen om at forholde sig til sig selv mere påtrængende.

Pointen er, at vi lever i en tid, som på den ene side udmærker sig ved at sætte individets frihed og demokratiske forståelse i højsædet; fra vuggestuealder og frem er der over en lang række fronter en bestræbelse på at imødekomme det lille menneske som et selvstændigt og handlende individ. På den anden side lever vi også i en tid, hvor frugten af skæbnesvangre menneskelige handlinger – det, som Kierkegaard kalder objektiv angst – blot er et klik eller et opslag i avisen væk: terror, krig, artsudslettelse, klimakatastrofe piskes op i kølvandet af den moderne velfærd. Og for det tredje udmærker den senmoderne tid sig ved, at en fælles ”andet-instans” viger tilbage. Det er naturligvis Gud, som er død (Nietzsche, 1983), og modernitetens tro på videnskaben eller ungdomsoprørets tro på kærligheden og den store forbrødring, der vakler – utopiernes tid er forbi (Jacobsen, 2014).

Vi lever i en tid, hvor det unge menneske på den ene side ansføres til gennem frihed at overtage sig selv, samtidig med at lyset fra et radikalt andet

dæmpes, og den verdslige rammes mulighedsbetingelser for selvovertagelse drypvis demonteres. Det unge menneske indhentes derigennem over dets egen udvikling mod frihed af en modstand, som det ikke kan overkomme. Kierkegaard (SKS, bd. 3, s. 183) taler om "Aandens Hysteri". Med åndens hysteri sigter han netop til det forhold, at modsatte kræfter udligner hinanden og efterlader mennesket i en slags mismod og mistro – Kierkegaard kalder det *Tungsind*.

Der kommer et Øieblik i et Menneskes Liv, hvor Umiddelbarheden ligesom er modnet og hvor Aanden fordrer en højere Form, hvor den vil gribe sig selv som Aand. [...] Skeer dette ikke, standses Bevægelsen, trykkes den tilbage, saa indtræder Tungsind. [...] Spørger man en Tungsindig, hvad Grund han har dertil, hvad det er, der tynger paa ham, saa vil han svare, jeg veed det ikke, jeg kan ikke forklare det (SKS, bd. 3, s. 183).

Bestræbelsen i det ovenstående har været, igennem Kierkegaards tænkning, at vise, hvordan eksistensen – det eksistentielle dilemma – tager form gennem udviklingen, og hvordan det rummer potentiale til at kaste lys over et af tidens påtrængende problemer, unges mistro. Lyset (det kastede lys) frister let det næste spørgsmål frem: Hvad så? Væsentligt i den sammenhæng er det at holde sig for øje, at Kierkegaards bud på en udvikling mod frihed i sig selv er tænkt at være både universel og ahistorisk – vejen mod frihed er et menneskeligt vilkår. Vejen er tvetydig, og det betyder, at mistroen, såvel som være bærende på fortvivlelsen, også er bærende på potentialet for at bringe sig i overensstemmelse med sig selv – vorde konkret. Konkretionen kræver dog sit medium – det, livet skal udfoldes i, de almene livsbetingelser. Spørgsmålet om *hvad så* peger således i to retninger, mod subjektet og mod de aktuelle livsbetingelser, men med engagementet – muligheden for, at *ånden finder sin højere form* – som det fælles omdrejningspunkt.

REFERENCER

- Camus, A. (1979). *Sisyfos-myten*. Gyldendal.
 Erikson, E. (1982). *Identitet – ungdom og krise*. Hans Reitzels Forlag.
 Erikson, E. (1977). *Barnet og samfundet*. Hans Reitzels Forlag.
 Frankl, V. (1996). *Psykologi og eksistens*. Gyldendal.
 Freud, S. (1976). Hinsides lystprincippet. I: S. Køppe, O.A. Olsen & B. Kjær (red.), *Freud: Metapsykologi 2* (s. 21-66). Hans Reitzels Forlag.
 Grøn, A. (1997). *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*. Gyldendal.
 Jacobsen, B. (2000). *Den helbredende sygdom*. Dansk Psykologisk Forlag.
 Jacobsen, B. (2012). *Eksistentiel psykologi: Mellem himmel og jord*. Samfundslitteratur.
 Jacobsen, B. (2014). Utopi og ekstrem sport. *Psyke & Logos*, 35(1).

- Jacobsen, B. (2021). *Kierkegaard: Hverdagslivets psykolog*. Hans Reitzels Forlag.
- Jacquey, L., Popescu, S.T., Vergne, J., Fagard, J., Esseily, R. & O'Regan, K. (2020). Development of body knowledge as measured by arm differentiation in infants: From global to local? *British Journal of Developmental Psychology*, 38, 108-124.
- Kierkegaard, S. (1997-2013). *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS), bind 1-28. I: Cappelørn, N.J., Garff, J., Kondrup, J., Kynde, K., Olesen, T.A. & Tullberg, S. (red.), Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Gads Forlag.
- Klein, M. (1990). *Misundelse og taknemmelighed*. Hans Reitzels Forlag.
- Levinas, E. (1996). *Totalitet og uendelighed*. Hans Reitzels Forlag.
- Løgstrup, K.E. (2003). *Skabelse og tilintetgørelse*. Gyldendal.
- Mahler, M., Pine, F. & Bergman, A. (1975). *The Psychological Birth of the Human Infant*. Maresfield Library.
- Moore, C., Mealia, J., Garon, N. & Povinelli, D.J. (2007). The development of body self-awareness. *Infancy*, 11(2), 157-174.
- Nietzsche, F. (1983). *Således talte Zarathustra*. Jespersen og Pios Forlag.
- Nordentoft, K. (1995). *Kierkegaards psykologi*. Hans Reitzels Forlag.
- Pahuus, M. (2016). *Eksistens og natur*. Aarhus Universitetsforlag.
- Sartre, J.-P. (2007). *Væren og intet*. Philosophia.
- Stern, D. (2000). *Barnets interpersonelle verden*. Hans Reitzels Forlag.
- Sørensen, A.D. (2015). Søren Kierkegaard og den eksistensfænomenologiske problematisering af psykopatologi. I: P. Pahuus, J. Rendtorff & P. Søltøft (red.), *Kierkegaard som eksistentiel fænomenolog* (s. 251-274). Aalborg Universitetsforlag.
- Yalom, I.D. (1998). *Eksistentiel psykoterapi*. Hans Reitzels Forlag.
- Zahavi, D. (2003). Førspørgelig selvbevidsthed. I: D. Zahavi & G. Christensen (red.), *Subjektivitet og videnskab: Bevidsthedsforskning i det 21. århundrede* (s. 113-142). Roskilde Universitetsforlag.