



Meningsproblemet

- En undersøgelse af fænomenet meningsfylde og idéen om meningen med livet

Speciale i filosofi og videnskabsteori - Studienr: 44826 - Antal tegn: 183.050 = 76 normalsidet

*Af Benjamin A. P. Neperus
med vejledning hos Erik Bendtsen*

Abstract

What is meaning? This thesis is about meaning both as an experienced phenomenon, and as an idea about absolute purpose. The two are shown to be intertwined, and the area of inquiry that is the problem of meaning, is shown to be broad and complex. The thesis examines three perspectives – a biological perspective represented by Erik Bendtsen, a religious perspective represented by Thomas Aquinas, and an existence-oriented perspective represented by Søren Kierkegaard. Together, these perspectives both point to common problems, and give a broader view. Nothing definite is concluded but the themes that stand out in the end are the free will as a condition for meaning, and the paradoxical nature of the question of meaning.

Indholdsfortegnelse

Første Kapitel – Indledning	4
1.1 Spørgsmålets landskab - <i>Motivation og problemfelt</i>	4
1.2 Problemformulering	10
Andet Kapitel – Metodiske overvejelser og valg	11
2.1 Skepticisme	11
2.2 Filosofi som videnskab?	13
2.3 Når mennesket er i centrum	15
2.4 Fænomenologi og Hermeneutik	16
2.5 Hvad betyder dette så for mit speciale?	20
Tredje Kapitel – En biologisk/evolutionær tilgang til spørgsmålet om meningsfuldhed	21
3.1 Evolutionstanken.....	22
3.2 Sammenhæng og formål	24
3.3 ”Den store mening” og ”den lille mening”	26
3.4 Behovenes behov	27
3.5 Er meningen med livet universel?	28
3.6 Funktionalitetstænkningen	29
3.7 Reduktion vs. kompleksitet	32
Fjerde Kapitel – Et religiøst perspektiv på meningsproblemet	34
4.1 Den religiøse forklaringsramme	35
4.2 Viljen	37
4.3 Autoriteter	38
4.4 Blandingen af autoriteter og fornuft	40
4.5 Det perfekte og det evige	42

4.6 Aquinas, hvis man fjernede kravet om det perfekte og evige.....	43
4.7 Drivkraften.....	47
4.8 Underet	49
4.9 Relationer og empati.....	50
Femte Kapitel – Et eksistensorienteret perspektiv på meningsproblemet.....	52
5.1 Fortvivelse	53
5.2 Selvet.....	54
5.3 Troen	60
5.4 Er der overhovedet tale om meningsproblemet?	60
5.5 Overvejelser over Kierkegaards metodiske valg.....	61
5.6 Dogmatik og antidogmatik.....	67
5.7 Kort opsummering af femte kapitel	67
Sjette Kapitel – Afsluttende refleksioner og bemærkninger	69
6.1 Forholdet mellem de tre perspektiver.....	69
6.2 Dekonstruktionen af mening.....	71
6.3 Tilbage til den ”naive” indstilling	72
6.4 Narrativitet	74
6.5 En perspektivering.....	75
Konklusion.....	77
Litteraturliste.....	80

Første Kapitel

– Indledning

Dette er indledningen til et speciale om *meningen med livet*. Et emne som på den ene side er den største banalitet, og på den anden side er noget af det sværeste, man kan beskæftige sig med. Det er gennem samtaler med min vejleder Erik Bendtsen, at min interesse for emnet er blevet vakt, men på den anden side er det også blevet tydeligt for mig, at denne interesse på sin vis altid har været til stede i den ene eller den anden afskygning. Jeg vil starte dette speciale med at danne en fornemmelse for det felt som vi skal til at bevæge os ind på. Jeg vil derfor beskrive de umiddelbare tanker som jeg gjorde mig omkring dette emne, før jeg selv begyndte at læse og skrive om de perspektiver, som senere vil blive præsenteret. Dette vil fungere både som en beskrivelse af min egen motivation og som en opridsning af det problemfelt, denne afhandling vil befinde sig indenfor. Formålet med at starte fra denne *naive* vinkel er at give læseren et billede af det første skridt ind i det man, lidt poetisk, kunne kalde *spørgsmålets landskab*. Specialet vil beskæftige sig med spørgsmålet om *meningen med livet*, men dette lidt bombastiske spørgsmål kan også udlægges under andre former, der umiddelbart virker en smule mere håndgribelige. Det spørgsmål jeg undersøger, vil derfor også blive formuleret som: hvordan kan man forstå begrebet *mening*? Og, hvordan kan man forstå fænomenet *meningsfuldhed/meningsfylde*? Under ét vil jeg referere til dette som *meningsproblemet*.

1.1 Spørgsmålets landskab

- *Motivation og problemfelt*

Hvad der overhovedet menes når der spørger til *meningen med livet* er faktisk ikke så åbenlyst, som man måske skulle tro. Er der tale om meningen med mit liv? Er der tale om meningen med, at der overhovedet findes liv i universet? Eller er der tale om meningen med det generelle menneskelige liv? Man kunne også spørge om betydningen af de enkelte ord: betyder mening *formål*? betyder mening

holdning? Eller betyder mening *betydning?* Betyder liv biologisk liv eller åndeligt liv? Man kunne også overveje om det generelle spørgsmål om hvad mening betyder, eller hvad mening er, skal besvares fra et etymologisk perspektiv, hvor man først kunne slå ordets betydning op i en ordbog og siden finde ud af, hvor det stammer fra og hvad det har båret af betydninger igennem tiderne. Eller man kunne spørge til, hvordan mening *opleves*, altså en mere fænomenologisk undersøgelse af mening, og der er uden tvivl endnu flere tilgange som alle ville have deres berettigelse.

Hvad angår det mere indholdsmæssige i de erfaringer og oplevelser af mening som jeg har gjort mig gennem mit studie og generelt gennem mit liv, så vil jeg gennemgå en række overvejelser omkring disse i det resterende af dette indledende kapitel. Emnerne jeg vil overveje er:

- En af mine egne erfaringer med oplevelsen af meningsfuldhed
- Generelle sammenhænge hvor meningsfuldhed opleves
- Hvor bliver spørgsmålet om meningen med livet normalt rejst?
- Mening kontra meningsløshed
- Selvet som centralt begreb
- Gud som centralt begreb
- Det kulturelle spørgsmål

Til sidst vil overvejelserne omkring alle disse emner ende ud i min endelige problemformulering.

En af mine egne erfaringer med oplevelsen af meningsfuldhed

Som en del af de indledningsvise overvejelser til emnevalget for denne afhandling, tænkte jeg på om jeg skulle skrive om computerspil, og om hvornår man som computerspiller oplever en følelse af meningsfuldhed i forbindelse med at spille. Denne idé er droppet, men i forbindelse med den, lavede jeg en liste over de elementer i spil, som jeg selv har oplevet som meningsgivende. Det slog mig, at denne liste kun rummer punkter som jeg også finder grundlæggende meningsgivende uden for computerspil, og på denne måde er listen stadig relevant, som en slags indledende fænomenologisk undersøgelse af meningsfuldhed, oplevet i et særligt medie, af en specifik person. Punkterne er:

- At følge en historie kan virke meningsfuldt.

- At mestre en teknik kan virke meningsfuldt.
- At mestre en teknik i spil, hvor man spiller med andre, kan virke meget meningsfuldt, især når man dyster og kan vinde over andre.
- At være kreativ kan føles meningsfuldt.
- At skabe en karakter kan virke meningsfuldt.
- At udvikle sin karakter og gøre den bedre eller stærkere kan virke meningsfuldt.
- At vise noget man har opnået til andre kan føles meningsfuldt.
- At dele oplevelsen af et spil med andre kan virke meningsfuldt.
- At udforske en verden kan føles meningsfuldt.
- At klare en svær udfordring kan føles meningsfuldt.

Hvis man kigger lidt på listen kommer følgende overkategorier til syne: **Fremskridt, mestring, socialitet, kreativitet, narrativitet og udforskning**. Alle disse kategorier peger ned i menneskelige grundegenskaber, som er direkte forbundet med artens succes. Jeg finder computerspil meningsfuldt, hvis jeg skal bruge en række af de egenskaber, som er særligt kendetegnende for mennesket som væsen, og som har spillet en afgørende rolle for vores overlevelse og succes som art. Dette kunne give anledning til en evolutionistisk inspireret meningsteori.

Generelle sammenhænge hvor meningsfuldhed opleves

Mange af de ovennævnte punkter ses også uden for computerspil. Folk finder fx mening i at blive gode til en sport og mestre dens teknikker, eller i at skærpe deres tænkning og udvide deres viden, eller de finder mening i at samle på noget, eller i at rejse og undersøge verden, eller i at læse bøger om andre mennesker eller fiktive figurer, eller i det sociale liv. Som en af de helt store fænomener, der skaber følelsen af meningsfuldhed kunne man tænke på kærlighed og kontakt til andre mennesker. Forelskelse eller det at få et barn kan, efter sigende, skabe en følelse af total meningsfuldhed og formål. Men man ser også, at meningsfølelsen kan være flygtig. Noget der føles meget meningsfyldt det ene øjeblik kan hurtigt føles ligegyldigt det næste. At skulle opnå materielle goder kan virke som noget meget vigtigt, men ofte ophører følelsen af deres betydningsfuldhed, når de er opnået i tilstrækkelig grad. Glæden og følelsen af meningsfuldhed ved at spille en sport kan føles meget stærk, men siden forgå osv.

For lige at stoppe op og fange mig selv, så er dette at sammenblende *glædesfølelsen* og *meningsfuldheden*, ikke nødvendigvis en god idé. Det er til gengæld en interessant overvejelse om disse følelser ikke på visse måder ligner hinanden, eller om der evt. foreligger den misforståelse, at meningsfuldhed ikke er en følelse af glæde, men fx et spørgsmål om at føle, at man tjener et formål? At man gør noget godt her i verden.

Hvor bliver spørgsmålet om meningen med livet normalt rejst?

Der findes forskellige religioner og filosofier som undersøger og kommer med bud på, hvordan meningen med livet, og i stærk forbindelse med denne – den menneskelige eksistens – skal forstås. I Vesten har især kristendommen beskæftiget sig med dette, men overalt i verden findes forskellige religioner, som på den ene eller anden måde forholder sig til dette spørgsmål. Buddhismen kunne nævnes, da denne som religion og filosofi er en af de traditioner, der har undersøgt dette og beslægtede spørgsmål indgående i flere tusinde år, og da denne tradition desuden sætter sit præg på vores kultur den dag i dag. I nyere tid finder vi også eksistentialismens tænkere som ligeledes har spørgsmål af denne type som deres omdrejningspunkt.

Mening kontra meningsløshed

En anden og mere indirekte måde at undersøge meningsspørgsmålet er ved at undersøge spørgsmålet om meningsløshed. Er livet meningsløst? Er det umuligt at tænke et argument som kan bevise, at noget er grundlæggende meningsfuldt? Som nihilismen viser er det aldrig muligt at bevise en fundamental mening med livet gennem argumentation. Enhver påstået mening vil kunne blive offer for noget lignende Descartes' metodiske tvivl, og på den måde betvivles i sin sandhed. Hvis man tænker på denne måde, kan meningsløsheden nemt virke fundamental og uundgåelig, men på den anden side vil man selv fra dette perspektiv kunne observere, at mennesker oplever diverse ting som meningsfulde. Der er i hvert fald mange, der opfører sig som var der mening med tingene. Det er altså, om ikke andet, muligt for mennesker at *opleve* meningsfuldhed, eller meningsfylde som jeg vil foretrække at kalde det. Grunden til, at jeg foretrækker meningsfylde som begreb, er at det (for mig i hvert fald) henleder tankerne på en stofflighed som når man tænker på noget med en fylde indenfor naturvidenskaben. Hvis

man forstår det sådan, så peger meningsfylde på en forståelse af mening som noget faktisk ”stofligt”, mere end på en formel absolut mening som kan bevises ved et argument.

Selvet som centralt begreb

Hos flere af de retninger som beskæftiger sig med meningsspørgsmålet er der en fokusering på det enkelte menneskes eksistens, eller det man kunne kalde *selvet*. Dette ser ud til at spille en afgørende rolle i måden, man forstår selve spørgsmålet om meningen med livet på. Hos Kierkegaard er det mennesket, der på grund af sit selv, er placeret i en eksistentielt udfordret position, hvor den endelige udfordring netop er at blive sig selv i en særligt prægnant forstand. Kierkegaard og senere eksistentialismen, minder til dels om dele af buddhismen, hvor man ligeledes må blive sig selv i en særlig forstand, men hvor denne bliven-sig-selv har præg af en selv-opløselse. Fælles for disse retninger er bl.a., at spørgsmålet om meningen med livet i første omgang er et spørgsmål om det enkelte menneskes formål med deres eget liv, og ikke et spørgsmål om, om der findes et ”større” formål i verden. Disse to spørgsmål er dog ikke helt nemme at adskille, da spørgsmålet om meningen med den enkeltes liv reflekterer sig i spørgsmålet om, hvad den dybere mening er med livet for alle mennesker. Selvom det vigtige i tilværelsen er noget personligt eller åndsligt, så vil denne tilværelse og denne værdi altid være forbundet til verden, og til de værdimæssige sammenhænge som findes i verden. Denne og mange andre overvejelser omkring spørgsmålet om meningen med livet, viser sig hurtigt at rumme en vis kompleksitet og at være sammenfiltrede i nogen grad, hvilket stiller en særlig type udfordring overfor dem der, som jeg, vil forsøge at komme ind på livet af dette emne.

Gud som centralt begreb

Som det fremgår ovenfor er også religiøsitet eller tanken om Gud placeret centralt i spørgsmålet om meningen med livet. Dette er ikke en overraskende pointe da det altid har været religionerne, der har haft forklaringsmodeller for de mest besværlige eksistentielle spørgsmål. Mange filosofiske overvejelser omkring livets mening er derfor også ført inden for en religiøs ramme, hvilket betyder, at religiøse tekster kan have stor relevans for en filosofisk undersøgelse af dette emne. Det ses dog også ofte, at disse religiøse forklaringsmodeller er dogmatiserende i nogen grad, som når Guds ord om en given sag bærer absolut autoritet uden videre: Det er sandt fordi det står i Biblen eller Koranen osv. Denne type viderebringelse af erkendelser er kun en ringe hjælp i en dybtgående filosofisk undersøgelse.

Det kulturelle spørgsmål

Mening bliver imidlertid ikke kun dannet hos det enkelte individ. Mening er også noget som opstår og tager form mellem mennesker som kulturelle processer. Som et tydeligt eksempel ses den måde, hvorpå penge er blevet et objekt som mange mennesker jagter, som om det var det vigtigste i deres liv. Penge er ikke i sig selv meningsfulde, men er blevet tildelt en værdi som gælder inden for et bestemt samfunds rammer. Denne værdi bliver virkelig når fællesskabet vælger det, og derigennem bliver penge i første omgang lig med ting som mad, sikkerhed, frihed og status, og i anden omgang opnår penge en værdi i sig selv. Der findes mennesker, for hvem det afgørende ikke er hvad de kan bruge pengene til, men at de har dem, og at de får flere og flere. På denne måde ses et eksempel, hvor samfundet har skabt idéen om en værdi, som ingen reel værdi har. De kulturelle meningskabende processer er selvfølgelig på spil i sammenhænge, der er meget mere subtile end det nævnte eksempel. Når jeg synes at opleve en slags meningsfuld forbindelse mellem min hund og mig, så er dette også præget af den kultur, som omslutter dette møde. I kraft af denne oplever jeg hunden som et særligt sødt dyr, jeg forbinder den med barnlighed og familie, men i andre kulturer er hunden forbundet med noget farligt eller beskidt. I Danmark er koen et dyr, vi spiser, og i Indien er den hellig. Et andet punkt hvor den kulturelle påvirkning også kan gøre sig gældende, som er relevant når man som mig skriver et speciale i filosofi, er hele den kulturelle værdisætning af faget filosofi, som også er en del af min motivation for at læse filosofi og skrive en sådan afhandling. For mig er filosofi et særligt fornemt fag, og det at søge efter sandhed gennem tænkning er ligeledes et særligt meningsfuldt foretagende, men denne opfattelse er ikke udenfor den kulturelle påvirkning. Historierne om, hvordan hele vores samfund bygger på de gamle græske tænkere er forførende, filosofi er kendt som et særlig svært fag som kun meget kloge mennesker læser osv. Af disse grunde glemmer vi til tider at spørge, hvorfor vi filosoferer. Hvad er filosofernes formål? Og hvad er meningen med filosofien?

Afrunding på motivation og problemfelt

Dette var de indledende tanker, der har skabt retningen i denne afhandling. Opsummerende kan man sige, at jeg gennem samtaler med min vejleder, min interesse for grundfilosofiske problemstillinger, og en undren over mine egne oplevelser af og refleksioner over meningsfuldhed og meningsløshed, fx i forbindelse med at spille computerspil, har fået interessen for spørgsmålene om mening, eller som jeg også kalder det, meningsproblemet.

Det felt som dette meningsproblem dækker, ser ud til at være bredt og relativt diffust. Spørgsmålene om mening aktiverer temaer som religion, samfund, eksistens, selvet, meningsløshed, dogmatik osv. Der har dog allerede dannet sig et billede af en mulig distinktion indenfor meningsproblemet mellem tanken om ”meningen med livet” og *oplevelsen* af meningsfylde. I min undersøgelse af dette brede diffuse felt, har jeg valgt en problemformulering som spørger meget åbent. Dette gør jeg fordi jeg mener, at det netop er i indsnævringen af problemet, at der ligger en væsentlig del af det filosofiske arbejde. Meningsproblemets væsen består efter min overbevisning bl.a. i sin sammensathed, og derfor er det ved at beskæftige sig med delene på tværs af meningsproblematikken, at en fornemmelse af dette væsen bedst forsøges opnået. Jeg har dog to parametre som jeg vil orientere mig efter i nogen grad. Man kunne kalde dem forskellige angrebsvinkler. De er som følger: Hvilke forhold er det som skaber meningsproblemet til at starte med, altså hvad er det ved os mennesker, som giver muligheden for at opleve mening og meningsløshed til at starte med? Man kunne også formulere det: Hvorfor findes meningsproblemet? Og: Hvad gør mennesker for at finde mening med livet? Eller man kunne sige: Hvilke strategier kommer i brug for at opnå oplevelsen af meningsfylde? Min problemformulering bliver følgende:

1.2 Problemformulering

Hvordan kan meningsproblemet forstås?

- Hvad skaber muligheden og behovet for meningsfulde oplevelser?
- Hvilke måder og strategier kan mennesker bruge for at skabe meningsfylde?

Andet Kapitel

– Metodiske overvejelser og valg

Min metodiske tilgang til nærværende speciale vil være særdeles åben og cirkulært orienteret. Dette valg er inspireret af fænomenologien og ikke mindst af Hans Georg Gadammers filosofiske hermeneutik. I dette afsnit vil der blive præsenteret en række overvejelser omkring erkendelse og viden, som har været med til at forme mine valg. I første omgang drejer det sig om nogle fundamentale videnskabsteoretiske overvejelser, og i anden omgang om mit konkrete emnevalg og muligheden for erkendelse på dette specifikke område. De overordnede linjer i dette afsnit vil følgelig være 1) at vise hvorfor jeg ikke tror på, at man kan opnå objektiv viden, 2) at vise hvorfor den type viden som er tilgængelig i en filosofisk undersøgelse, som den i dette speciale, er særligt uhåndgribelig, og 3) at forklare, hvorfor fænomenologien og hermeneutikken er effektive til at omgå denne type ”usikker” viden.

2.1 Skepticisme

Skepticismens idé er, at man ikke kan vide noget med sikkerhed. *Viden* er på den måde ikke så meget viden, som det er fornemmelse eller en slags *usikker viden*. Denne opfattelse er et helt centralt udgangspunkt for mine metodiske valg, men som den amerikanske filosof Michael Williams skriver i hans bog: *Problems of Knowledge*, er skepticismen faktisk også grundlæggende for hele filosofien, som et af de (hvis ikke *det*) mest centrale spørgsmål vedrørende viden (Williams 2001: 3). Dette skyldes, at skepticismen har nogle meget stærke argumenter, som enhver tænker må tage alvorligt, selv hvis man ikke er tilhænger af skepticismen og dens yderste konsekvenser (Ibid: 3). Den skeptiske måde at tænke på kan illustreres gennem Descartes’ metodiske tvivl, hvor der systematisk bliver tvivlet på alt, hvad der kan tvivles på (Descartes 2002: Første meditation; Williams 2001: 3). Descartes’ tvivl er dog netop *metodisk*, og skal blot hjælpe Descartes på vej til den sikre erkendelse, hvilket betyder, at Descartes ikke selv er skepticist – tværtimod. For Descartes stoppede tvivlen, da han nåede til erkendelsen ”jeg tænker, altså er jeg”, da dette ifølge Descartes ikke er muligt at betvivle (Descartes 2002: Anden meditation). Dette skyldes, at selve tvivlen ikke kan forekomme uden, at den tilhører et tænkende jeg. På denne

måde drog Descartes ikke den fulde konsekvens af tvivlen, som ville være at indrømme, at intet der erkendes, erkendes med absolut sikkerhed. For mig er det imidlertid ikke muligt at følge Descartes, da jeg mener, at det er muligt at tvivle på selve den logik som er underlæggende for, at Descartes (og alle andre) overhovedet kan føre argumenter. Én ting er, at logiske argumenter altid må baseres på nogle grundantagelser i form af præmisser, en anden er, at selve logikkens virke/evne/kraft – dens evne til at udtale sig sandt om forholdene mellem forskellige dele – også selv må basere sig på et fundament. Dette kan tydeliggøres ved, at man spørger, hvorfor det der følger logisk også nødvendigvis er sandt? Hvis man overvejer, hvad dette fundament for logikkens evne er, så må det – logisk set – befinde sig inden for mindst en af to grupper: den første mulighed er inden for logikken selv, det vil i så fald være logikken, der giver logikken sin kraft, men hvis dette er tilfældet, så foretager man en cirkelslutning, hvilket logisk set ikke kan føre til erkendelse. Den anden mulighed er, at logikkens evne grunder i noget uden for logikken selv, altså noget, hvis sandhed det ikke er muligt at argumentere logisk for. Hvis dette er tilfældet, så åbner man op for, at det der er logikkens fundament ikke følger logikkens spilleregler, og dermed også har evnen til at tilsidesætte logikken, og logikkens sandhedskraft er atter begrænset, og altså betvivlelig. Hvis man tænker sådan, så er ethvert logisk argument betvivleligt netop i kraft af at være et logisk argument. Sokrates gik på sin vis skridtet længere end Descartes da han i Platons dialoger sagde: ”det eneste jeg ved er, at jeg intet ved”. Dette udsagn tager efter min mening tvivlens konsekvens fuldt, og afslører også i dette, det paradoks som gemmer sig i den totale tvivl: At sværge til sin uvidenhed er en cirkelslutning, og på denne bagvendte måde bliver der åbnet en revne op til håbet, til muligheden for at kunne finde sandhed.

Men betyder alt dette så, at vi lige så godt kan lade være med at undersøge og argumentere i forsøget på at erkende verden og dens fænomener, nu når vi ikke kan sige noget sikkert om dem? Nej, det gør det selvfølgelig ikke, for som Williams skriver ”To be thinkers at all we have to be in the knowledge business.” (Williams 2001: 5). Williams viser, hvordan man kan anskue problemet fra et *værdi-perspektiv*, hvor spørgsmålet ikke er, hvorvidt man kan tilegne sig sikker viden, men hvilken værdi viden har for os som mennesker (Ibid: 4f). Det er klart og tydeligt, at vi som mennesker bruger viden meget aktivt i vores liv, bl.a. som teknologi, men også som en del af en proces, hvor vi kvalificerer vores egen måde at leve vores liv på: både samliv med andre og vores indre liv kræver erfaring og refleksion for at

blive godt, og viden er på den måde ikke kun en teoretisk størrelse, men også en praktisk størrelse. Fra min position kan det dog stadig ligne et mildt paradoks i handlingen, da jeg gør noget, som har et formål, mens jeg tvivler på muligheden for at opfylde dette formål. Med andre ord: Jeg spørger uden at forvente at finde svar. Denne position viser en interessant mulighed i dynamikken mellem spørgsmål og svar, som belyser det besynderlige i det at spørge til meningsproblemet – jeg er et menneske som undersøger, hvordan mennesker finder mening. Dette gør jeg i en søgen efter at give netop dette spørgsmål mening, dog uden, at jeg forventer for alvor at kunne forstå det, jeg spørger til – for alvor at kunne gøre dette meningsfuldt. Jeg forventer altså allerede på nuværende tidspunkt i denne afhandling, at mit emne er dømt til at forblive skjult og at mine aktiviteter er dømt til at forblive uafsluttede, i opgivelse eller evig søgen, men alligevel vælger jeg at fortsætte min undersøgelse og min søgen. På sin vis er mit projekt at finde mening med mening på et meningsløst sted. Dette paradoksale og sammenflettede forhold peger på de spring, der finder sted mellem de metodiske og indholdsmæssige lag i undersøgelsen af meningsspørgsmålet. De epistemologiske spørgsmål ser altså ud til at forbinde sig med spørgsmål om oplevelsen af meningsfuldhed, men en undersøgelse af dette vil blive gemt til et senere afsnit.

2.2 Filosofi som videnskab?

I dette afsnit vil jeg overveje, hvordan filosofi som fag og ”videnskab” forholder sig til viden og til den grundlæggende usikkerhed som skepticismen bringer til bordet. Selvom viden ikke ser ud til at kunne være objektiv, så er det alligevel tydeligt, at den type viden, man opnår i fx naturvidenskaben, har en anden og mere fast karakter end den man oftest kan opnå i filosofien. Men hvad kendetegner egentlig filosofi som videnskab? Er der noget særligt ved den type viden, man forsøger at opnå indenfor filosofien?

For at forstå dette, kan det være hjælpsomt at kigge på vores vestlige tradition for inddeling af videnskaberne i hovedfelter. Klassisk forholder man sig til en tredeling: naturvidenskaben, samfundsvidenskaben og humanvidenskaben. Disse tre felter er adskilt ved deres genstandsfelter, og ved deres metodiske tilgange til deres genstande. I naturvidenskaben beviser man lovmæssigheder vedrørende kausaliteten mellem forskellige fysiske og kemiske størrelser. Her beviser man fx, at *når* du

slipper en genstand over jordens overflade, så vil denne genstand blive trukket mod jorden med en kraft der svarer til tyngdeaccelerationen ($9,8\text{m/s}^2$) til hver en tid. Selv med skeptiske briller er det tydeligt at se, hvordan naturvidenskabens metode er i stand til at opnå bemærkelsesværdige resultater, som fungerer i praksis. Inden for samfundsvidenskab og humanvidenskab er der ligeledes metoder, som skal hjælpe til at sikre videnskabeligheden af de resultater, som opnås. Kravene om kausalitet og objektivitet er dog ikke nær så strenge indenfor disse fag, som indenfor naturvidenskaben, hvilket selvfølgelig skyldes, at disse krav ikke ville kunne efterleves i samme grad indenfor samfunds- og humanvidenskaberne. Disse felter arbejder med fænomener, der har en særlig kompleksitet, der binder sig til det arbitrære i fortolkningerne af dem. Man kunne overveje, om det at vi som forskellige mennesker deler den samme fysiske verden, er det der gør naturvidenskaben "nær-objektiv". Modsat den fysiske verden er vores kulturelle verdener og personlige verdener vidt forskellige, henholdsvis fra kultur til kultur eller person til person. Derfor må man, indenfor samfunds- og humanvidenskaberne, tage højde for menneskets rettedhed, eller *intentionalitet*, som det også kaldes. Dette vil sige, at mennesker ikke altid kan tolkes i henhold til årsager og virkninger, men også må forstås i henhold til den måde, de retter deres bevidsthed mod verden. Vi kan fx give ting i verden mere eller mindre plads i vores bevidsthed og vi kan intendere dem på forskellige måder, forbundet til forskellige tanker og følelser omkring dem (Bendtsen: fra power point show om *det ondes væsen* brugt til undervisning i DIIS regi).

Men hvordan placerer filosofi sig i forhold til disse videnskabsfelter? På flere universiteter finder man filosofi på afdelingerne for humanvidenskaberne, hvilket giver mening, da filosofien i vid udstrækning beskæftiger sig med mennesket. Men på den anden side er filosofi ikke særligt velafgrænset i forhold til sit genstandsfelt. Historisk set har filosofien beskæftiget sig med både mennesket, samfundet og naturen, og er på den måde ikke kendetegnet ved hvilken gruppe af genstande, der undersøges, men nærmere ved måden, de undersøges på. Præcis hvad der kendetegner en filosofisk undersøgelse er måske ikke helt tydeligt, og der er heller ikke altid enighed herom, men en udlægning kunne være, at filosofien undersøger, hvad der er fundamentet under verden og den måde, vi oplever den på. Filosofien søger så at sige bunden i virkeligheden. Men hvordan gør man så det på en videnskabelig måde? Problemet er her, at spørgsmålet om hvad viden er, selv er et af de fundamentale emner, som det er filosofiens opgave at arbejde med. Det er med andre ord en af filosofiens opgaver at stille spørgsmål til, hvad viden og

videnskabelighed overhovedet vil sige, og det er også derfor, at det er netop her skepticismen for alvor har sit rum og må tages alvorligt.

Det er også i filosofien, at man kan se, at skepticismen faktisk har en konstruktiv kraft. Den fungerer nemlig som en vedvarende kritik af folk der tror, at de har forstået, hvordan tingene hænger sammen og den er på denne måde med til at holde både refleksion og dialog i gang. Denne funktion ses allerede med den metode som Sokrates anvendte. Hans undrende, spørgende måde, der altid forsøger at se igennem selvfølgelighederne ved at insistere på sin egen og andres uvidenhed, er ikke først og fremmest et forsøg på at fortrænge viden, men på at opnå den. For kun ved at blive ved med at spørge, kan vi blive ved med at forstå. Selve motivationen til at undersøge verden er betinget af en balance af at føle sig uvidende eller i tvivl og på samme tid føle, at det er muligt at *nærme* sig en forståelse. Dette vil følgelig være den indstilling, som jeg forsøger at have overfor meningsproblemet.

2.3 Når mennesket er i centrum

I forsøget på at forstå verden og især de mest essentielle forhold i verden – eller man kunne sige i forsøget på at finde den sande ontologi – har filosofihistorien vist, at det at forstå os selv som mennesker spiller en central rolle. Som en af de første er Sokrates opmærksom på menneskets placering som den der erkender verden og, som nævnt, ligeledes på menneskets begrænsninger når det erkender. Siden har Kants Kopernikanske vending sat det erkendende menneske i centrum. Og i nyere tid har fx fænomenologer og eksistentialister ligeledes beskæftiget sig med menneskets rolle, ikke blot af en særinteresse for dette, men fordi det placerer sig centralt i beskæftigelsen med al erkendelse. At beskæftige sig med verden indebærer også at beskæftige sig med mennesket.

Et yderligere forhold som komplicerer adgangen til erkendelserne af spørgsmålet vedrørende oplevelsen af meningsfuldhed er, at dette er en undersøgelse, hvor mennesket undersøger sig selv. Selvundersøgelse har en cirkulær struktur, hvor den der undersøger sig selv, risikerer at ændre sig selv i løbet af den proces, undersøgelsen er. På denne måde risikerer man, så at sige, at jage sin egen hale. Dette betyder ikke, at en sådan undersøgelse ikke lader sig gøre, men kalder blot på opmærksomhed på dette forhold.

Mennesket er selvfølgelig også en sammensat størrelse, der kan undersøges i forskellige aspekter. Når man, som i biologien, undersøger mennesket med en naturvidenskabelig tilgang, opnår man en række resultater som rummer en kæmpe kompleksitet, men som dog stadig er mulige at kategorisere og årsagsbestemme. Mennesket som biologisk "maskine" er ved at være kortlagt, men det er på samme tid tydeligt, at denne kortlægning ikke er i stand til at beskrive alle aspekter af, hvad det vil sige at være menneske. Jeg tror, det er de færreste, der føler sig beskrevet fyldestgørende når man har beskrevet dem som samlingen af deres hud, knogler, åndedrætssystem, fordøjelsessystem, nervesystem, blodstrøm osv. Selv med neuroteknologiens fremskridt vil der være et skel mellem måden vores livsverden kan forklares som en biologisk proces, og den måde som den føles på, og de betydninger den tilskrives, når den opleves på førstehånd. Som mennesker er vi godt nok biologiske systemer, men vi er også tanker, intention, sprog, følelser osv. Dette placerer os på et felt, hvor kompleksiteten overstiger den vi finder i biologien, og hvor objektiviteten ikke længere kan emuleres. Når vi skal beskrive oplevelsen af at se en god film eller læse en god bog, hvor det der har gjort indtryk er stemninger og metaforer, så ville en naturvidenskabelig analyse ikke være interessant – den ville ikke ramme det, som gør oplevelsen meningsfuld. Der er brug for en form for æstetisk analyse, der går ind på præmisserne for oplevelsen. Man kunne sige, at vi kan komme meget nær sikker viden på naturvidenskabelige områder, som fx den menneskelige biologi, men ikke så nær når det gælder, hvad det desuden vil sige at være menneske. Til denne type undersøgelse er fænomenologien og hermeneutikken, som nævnt, særligt anvendelige, da disse tager udgangspunkt i menneskets *oplevede* verden.

2.4 Fænomenologi og Hermeneutik

Det har gennem dette metodeafsnit vist sig, at når et filosofisk emne som menneskets oplevelse af meningsfuldhed skal undersøges, så er en ydmyghed overfor de erkendelser, man mener at opnå, på sin plads. Derfor vil jeg skrive og argumentere med en gennemgående åbenhed som grundlag. Mit formål er derfor ikke at finde svar, så meget som det er at øge fornemmelsen af et område. Dette er grunden til, at min tilgang til emnet vil være stærkt inspireret af fænomenologien og særligt dens hermeneutiske drejning. Men hvad går fænomenologien og hermeneutikken egentligt ud på? Og hvordan kan disse anvendes i min afhandling?

Kernen i fænomenologien er at se på verden som den *fremtræder*, og på karakteren af selve denne *fremtræden* (Zahavi 2014: 196). Dvs. at når et objekt *ikke* bliver beskuet, eller på andre måder oplevet af nogen, så er dette ikke et *fænomen* i streng forstand. Det fænomenelle niveau opstår først i *mødet* mellem det, der bliver *oplevet* og den, der *oplever* det. Dette kunne give anledning til at forstå fænomener som noget udelukkende subjektivt, hvor den objektive verden ses gennem et subjektivt filter, der forvansker den. Dette er imidlertid ikke opfattelsen inden for fænomenologien. Den måde som et fænomen fremtræder på er lige så meget en del af den ting, der fremtræder, som det er en del af den, der oplever tingen (Ibid: 196). Dette betyder, at fænomenologien undersøger både tingene og deres fremtrædelsesformer, og mennesket og vores måder at opleve på. Disse to niveauer er faktisk sammenflettede i fænomenologien. Dette skyldes, at verden og mennesket opfattes som gensidigt betingede på en sådan måde, at verden kun findes, når den findes for nogen, og mennesket kun findes, når det findes i verden. Et verdensløst menneske er en illusorisk abstraktion, ligesom en objektiv verden er det (Ibid: 197).

Fænomenologien og skepticismen deler den opfattelse, at objektivisme ikke er en mulighed, men fænomenologien ender ikke i ren skepticisme, da den insisterer på, at selve skelnen mellem det subjektive og objektive er en utilstrækkelig måde at forstå verden på. Faktisk afviser fænomenologien den to-verdenslære som skellet mellem objektivisme og subjektivisme fører til, og mener, at man bør revidere selve det begreb om virkelighed, som dette fører til (Ibid: 197).

Martin Heidegger er den centrale person i den hermeneutiske drejning af fænomenologien, som bl.a. bliver videreført af Hans Georg Gadamer, og det er især tankerne fra disse to, som jeg finder anvendelige til mit formål. Ligesom virkelighedsbegrebet, bør også sandhedsbegrebet revideres, og netop dette gør Heidegger. Hans sandhedsbegreb tager udgangspunkt i det oldgræske ord *aletheia*, der betyder sandhed i betydningen *uskjulthed* (Heidegger 2007: 53). Dette sandhedsbegreb viser sig at være særligt anvendeligt indenfor fænomenologiens oplevelsesorienterede tænkning. Heidegger beskriver, i relation til begrebet *aletheia*, fænomenologi som:

”Fænomenologi vil således sige: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα (apophainesthai ta phainomena) at lade det, der viser sig, blive set ud fra sig selv, sådan som det ud fra sig selv viser sig. Det er den formale mening med den forskning, der giver sig selv navnet fænomenologi. Hermed udtrykkes der imidlertid intet andet end den ovenfor formulerede maksime: »til sagen selv!«.”

Fra dette citat kan man se opfattelsen af, at fænomenologien ikke er mystisk, men derimod går direkte til virkeligheden, og i den forstand er en form for realisme. Fænomenologisk skal sandheden ikke forstås som et spørgsmål om, om der er overensstemmelse mellem påstanden i et udsagn og den faktiske verden, men som når det der allerede er til stede, viser sig. Dette sandhedsbegreb er anvendeligt overfor mennesket og dets erfaringsverden, fordi det ikke er progressivt eller lineært – man ved ikke pludselig noget med sikkerhed om verden, som ved et spring fra ikke-viden til viden. Denne opfattelse af sandhed, eller af, hvordan verden viser sig for mennesket, skal forstås på baggrund af den non-duale tænkning af verden og mennesket. Objektiviteten er illusorisk og derfor skal mennesket heller ikke gå ud over sig selv for at få adgang til verden. Sandheden kræver altså ikke en fremmedgørelse fra sig selv, i form af objektivitet, men tværtimod kræves der et menneske, som oplever verdens fremtræden, for at verden kan vise sig. Denne type sandhed kan ikke som matematiske udsagn siges at være sand eller falsk – der er, som Heidegger skriver, ikke tale om sandhed i form af overensstemmelse (Ibid: 53). Den kan derimod vise sig eller skjule sig, mere eller mindre, og den er derfor flygtig og kan ikke fanges og fastholdes som sande eller falske udsagn. Dette vil sige, at sandheden ikke er noget som kan bevises, men som må opleves, eller læres at kende. Men hvordan opnår man så denne slags erkendelser? Og hvordan tager de form? Dette giver Hans Georg Gadamer's hermeneutik et bud på.

Gadamer skriver i sit hovedværk *Sandhed og Metode* om, hvordan det slår fejl når de humanistiske fag bruger naturvidenskaben som rollemodel for deres egen målestok for videnskabelighed (Gadamer 2004: 9ff). Gadamer viderefører Heideggers hermeneutiske fænomenologi og udvikler en række begreber, som har vist sig at være særligt anvendelige til at skærpe den videnskabelige selvforståelse inden for humaniora. Gadamer er kritisk overfor metodetænkningen og lægger vægt på, at hans hermeneutik ikke er en metode, men en ontologi. Dette vil sige at Gadamer's opfattelse af hermeneutikken er, at denne er grundlæggende for mennesket og dets verden – ikke blot et redskab til forståelse, men et vilkår for forståelse (Ibid: 279). Dette betyder, at Gadamer's lære om hermeneutikken er en hjælp til selvrefleksion frem for en guidende metode for humaniora, og det er netop på denne måde, at jeg vil forholde mig til den.

Gadamer viser, at ethvert forsøg på at opnå erkendelse hviler på nogle menneskelige præmisser. Centralt står vores personlige *horisont* og den cirkulære forståelsesstruktur, også kendt som den hermeneutiske cirkel. Vores horisont vil sige det punkt, hvorfra vi ser verden (Ibid: 288). Denne er skabt af det, vi allerede ved om verden i forvejen. Dette kalder Gadamer for vores fordomme. Begrebet *fordomme* er normalt meget negativt ladet. At kalde et andet menneske for fordomsfuldt er sjældent et kompliment, men det Gadamer viser er, at disse fordomme ikke er udelukkende negative. Faktisk er det dem, som danner vores udgangspunkt for at forstå overhovedet (Ibid: 291). Hvis ikke vi havde fordomme i betydningen: en konkret forståelsesramme at putte en ny information ind i, så ville vi slet ikke kunne tilegne os ny viden. Fordomme har altså i denne betydning noget til fælles med forudsætninger. Derfor er vores horisont og vores fordomme nødvendige, og endda fundamentalt menneskelige, men disse kan selvfølgelig være mere eller mindre selverkendte. Og det er netop dette der bliver udfordringen – at opnå selverkendelse i form af en refleksion over, hvad ens fordomme er, og hvordan de er i spil når man tilegner sig ny viden. Man kan dog aldrig blive fri for sine fordomme og opnå et objektivt syn, da det at se forudsætningsløst, er det samme som ikke at forstå det, man ser. Dette betyder også, at enhver erkendelse altid kan revurderes og tages op i lyset af nye erkendelser. Denne revurdering af ens erkendelser er placeret som et helt centralt princip i hermeneutikken. Processen som revurderingen foregår ved er dynamisk, eller man kunne sige cirkulær, i den forstand, at når man oplever og erkender nye ting så kaster disse oplevelser et nyt lys over de opfattelser, man havde af verden i forvejen, og denne revurderede opfattelse kan så igen sætte andre aspekter i et nyt lys. Der foregår på den måde ustandseligt en vekselvirkning mellem forståelsen af del og helhed. Menneskers forståelse af verden er altså hele tiden i en konstruktiv bevægelse. Det er dette fænomen, Gadamer kalder den hermeneutiske cirkel (Ibid: 253ff). En konstant proces, der forhåbentlig hele tiden nærmer sig dybere og dybere erkendelser af verden, men som aldrig har et slutpunkt.

Hermeneutikken er læren om, hvordan man fortolker og forstår. Den er derfor også det oplagte sted at søge hen i undersøgelsen af mening, da en undersøgelse af dette selvfølgelig har mennesket som fortolkende og forstående væsen placeret centralt. En orientering i retning af hermeneutikken er desuden særligt hensigtsmæssigt i forhold til meningsproblemet, da dette selv befinder sig på en plads, hvor cirkularitet i erkendelsen er en forudsætning. At skabe en meningsfuld filosofisk teori om mening

medfører, som nævnt, en indvendig cirkulær proces. I en situation som denne, vil svaret hele tiden kommentere direkte på måden, hvorpå der spørges.

2.5 Hvad betyder dette så for mit speciale?

Som følge af de foregående overvejelser, har jeg valgt at gå til dette speciale og undersøgelsen af oplevelsen af meningsfuldhed, ved at skrive i en stil, der *ikke* sigter efter uimodstridelige argumenter og store systematiske fremlæggelser af området i sin helhed. Jeg vil til gengæld forsøge løbende at vende og dreje en række forskellige måder at opfatte meningsproblemet på. Jeg anvender et udvalg af tekster, der anlægger forskellige perspektiver på meningsproblemet til, skridtvist, at udvide mit perspektiv på området. Teksterne er først og fremmest udvalgt på grund af deres tematikker, der berører meningsproblemet på forskellige måder. Desuden er de valgt på baggrund af deres forskellighed i forhold til den tid og kulturelle ramme, som de er skrevet under, med det håb at disse forskellige perspektiver til sammen kan vise nogle fællestræk for meningsproblemetets former, såvel som supplere hinanden og udvide billedet af denne problematik. Det drejer sig om tekster af henholdsvis min vejleder Erik Bendtsen og Ruth Millikan, der anlægger det man kunne kalde et biologisk, eller evolutionistisk syn, teksten *Summa Teologia* af Thomas Aquinas som er skrevet fra et religiøst/fornuftsorienteret perspektiv og teksten *Sygdommen til Døden* af Søren Kierkegaard, der er skrevet fra det man kunne kalde et religiøst/eksistensorienteret perspektiv. Til sidst i afhandlingen vil jeg desuden lave en perspektivering til Susan Wolfs bog *Meaning in Life and Why it Matters*. Det er klart, at en udtømmende og systematisk gennemgang af disse forskellige tekster og synsvinkler hurtigt ville blive meget omstændig og omfangsrig. Dette er heller ikke min intention. Jeg vil derimod bruge dem til at udvide min egen tænkning og opfattelse af meningsfuldhed hen ad vejen, som specialet skrider frem. Dette er også i tråd med en hermeneutisk tilgang, der er indstillet på at vende tilbage til de samme spørgsmål igen og igen, med det formål at forstå bedre og bedre fra gang til gang.

Tredje Kapitel

– En biologisk/evolutionær tilgang til spørgsmålet om meningsfuldhed

Jeg vil nu gå i gang med selve undersøgelsen af meningsproblemet, de forskellige former det tager, og de forskellige perspektiver, det bliver anskuet gennem. Som det fremgik af problemformuleringen vil der være en ekstra opmærksomhed på 1) hvad der skaber meningsproblemet, og 2) hvilke strategier der bliver brugt til at finde mening. Desuden vil vi få at se, at meningsproblemet viser sig i to hovedformer: den ene er *fænomenet meningsfylde*, der kan beskrives som den følte, eller oplevede mening, og den anden er *tanken om meningen med livet*, forstået som idéen om en absolut mening.

I vores tid og kultur er det blevet vane for mange mennesker at besvare de fleste spørgsmål med naturvidenskabelige teorier. Når man fx vil forklare, hvorfor en bils bremselængde er præcis så lang som den er, eller hvorfor solnedgangen sender et rødt lys, eller hvorfor en blomst gror, hvor den gror, så er dette også tydeligvis den mest effektive ramme at forklare disse fænomener indenfor. Men når vi nærmer os fænomener som er en del af menneskets psyke og oplevelsesverden, så bliver anvendelsen af denne forklaringsramme ikke tilsvarende ligetil. Men hvad er egentligt muligheden for at forklare fænomener som meningsfuldhed fra et naturvidenskabeligt perspektiv? En artikel der undersøger denne type spørgsmål er samtidig med denne afhandlings tilblivelse, ved at blive udarbejdet af min vejleder Erik Bendtsen, der er lektor i filosofi ved Roskilde Universitet. Bendtsens arbejde er, som nævnt, en del af inspirationen for denne afhandlings tema, og er også med til at sætte kursen i nærværende afsnit. Grunden til dette er, at jeg finder den position som Bendtsen indtager i artiklen særligt konstruktiv i håndteringen af dette genstandsfelt der, som bekendt, er relativt genstridigt og som rummer mange dybe paradokser. Han indtager en interessant position, som kombinerer den naturvidenskabelige tilgang til biologi og evolutionsteori med en samfundsvidenskabelig/humanistisk fortolkningstilgang.

De væsentlige pointer vedrørende dette perspektiv vil blive fremført under følgende overskrifter:

- **Evolutionstanken**
- **Sammenhæng og formål**

- ”Den store mening” og ”den lille mening”
- Meningsbehovet
- Funktionalitetstænkningen
- Reduktion vs. kompleksitet

3.1 Evolutionstanken

Undersøgelsen af meningsfuldhed fra et perspektiv der tager udgangspunkt i naturvidenskaben, medfører en undersøgelse af mennesket set som et biologisk og evolutionsbestemt væsen.

Evolutionsteoriens kerne er tanken om, at det der findes i verden ikke er her som følge af en plan, som Gud eller et andet intelligent princip (fx tanken om intelligent design) har forårsaget – det er tanken om skabelsen af *orden* ud af *kaos*. Ud af det kaotiske univers, der til at starte med bestod af stof/energi som blev blæst ud af universets midte, opstod strukturer, der blev mere og mere komplekse. Planeterne, solsystemerne og galakserne tog form, ikke fordi der lå en plan for universet, men fordi det var det, der måtte ske, når stof/energi og tyngdekraft eksisterer i samme univers. På denne måde skaber universets materie og love en ramme, og indenfor denne ramme udfolder mulighederne sig. Uden at springe i niveau eller mellem principper, bliver stjerner, planeter, bjerge, floder, blomster, bakterier, plankton, krybdyr, aber, mennesket og selvbevidstheden skabt. Alt sammen fordi det var muligt indenfor denne ramme. Dette er idéen, der ligger til grund for evolutionstanken. Men to yderligere tanker bør nævnes i denne sammenhæng: Den ene er, at den vedvarende udvikling i universet forudsætter, at universet som system, ikke bliver stabilt. Hvis et system bliver perfekt cirkulært og lukket, så vil det gentage sig selv til uendelighed, og nye former vil ikke længere opstå. Derfor er universets kaos en af betingelserne for livets fremkomst. Den anden pointe er, at de former (fx solsystemer eller dyrearter) der findes i verden i en hvis tidsudstrækning, gør dette på baggrund af en grad af cirkularitet. Det er fx kun som en del af et stabilt system, at planeter kan findes. Hvis balancen i et solsystem, mellem planeternes og solens størrelser og hastigheder på planeterne ikke er nær perfekt, så vil de enten blive suget ind i solen eller blive slynget ud i universet. På samme måde er økosystemer på jorden afhængige af et sammenspil delene imellem. Disse systemer bliver kun ved med at findes, så længe de har en grad af stabilitet. Det er på dette niveau vi normalt møder evolutionsteorien – tanken om, at arternes overlevelse handler om deres overlevelse i et økosystem. Men som vist, kan dette princip tænkes meget mere fundamentalt, og

når dette gøres, kan man overveje om selv komplekse fænomener som menneskets oplevelse af mening, kan forstås inden for evolutionsteorien og biologien som ramme. Fra dette perspektiv ses mennesket som et væsen med en række biologiske karakteristika, der alle er udtryk for måder, hvorpå mennesket passer ind i det system, det er en del af. En af disse måder mennesket fungerer og overlever som art på, er ved at have en række behov, fx behov for mad, væske og ilt – disse er behov som sikrer, at vi er motiverede for at gøre handlinger, der sikrer vores fysiske overlevelse. Som flokdyr har vi også behov for socialt samvær og samfundsmæssige sammenhænge, der kan give os muligheder og privilegier vi ikke ville have alene, men som også kan tænkes i relation til følelsesmæssige behov for kontakt. Både de fysiologiske og sociale behov har vi i vid udstrækning til fælles med en række andre dyr, men ifølge Erik Bendtsen har mennesket desuden et særligt behov for at finde verden meningsfuld og sammenhængende. Dette behov er stadig grundlæggende et biologisk behov, selvom det vil fremgå, at det på visse punkter adskiller sig fra den øvrige række af behov.

Når meningsproblemet undersøges på baggrund af denne opfattelse, hvor mening anskues som et spørgsmål om et biologisk behov, så bliver spørgsmålet ikke, hvad *meningen med livet* er, set som noget normativt og essentielt, men nærmere, hvad oplevelsen af *meningsfylde* er, og især hvilket formål den tjener i det system som mennesket er en del af. Fra dette perspektiv er det interessante altså at foretage en undersøgelse af, hvilken *funktion* oplevelsen af meningsfylde tjener, for menneskets overlevelse. En sådan vinkel forholder sig relativt empirisk og deskriptivt til spørgsmålet om mening i modsætning til nogle af de vinkler, som jeg senere vil undersøge, der er rettet imod spørgsmålet fra henholdsvis mere metafysiske, eksistentielle og normative vinkler.

Den empiriske og deskriptive tilgang betyder også i første omgang, at hvis man som enkelt individ forsøger at finde mening gennem denne evolutionistiske fortolkning af meningsproblemet, så kan dette rumme følgende problem: Det ville ikke bringe meget erkendelse at sige, at ”meningen med livet er at overleve”. Det er muligt, at menneskets søgen efter mening kan forstås som et led i vores måde at overleve som art, men i forsøget på at finde mening med sit eget liv, findes der ikke meget hjælp på dette punkt. Man kan tænke, at hvis meningen med vores liv blot er at overleve, så er vi ikke meget andet end meget kloge hamstere i et meget abstrakt hamsterhjul – så er livet en jagt uden ende og uden

mål. Men da vi lever i en tid og et samfund, der er stærkt præget af naturvidenskaben, netop i en objektivt- og deskriptivt orienteret variant, kunne man overveje om de mennesker der sværger til naturvidenskaben og denne type af svar, ikke risikerer at gå tomhændede fra undersøgelsen af, hvad der dybest set gør deres egne liv meningsfulde. Heldigvis kan det biologiske/evolutionære perspektiv udlægges i en noget mere nuanceret og kompleks variant, som her skal undersøges.

Bendtsens position funderes på den ene side på et realistisk og ikke-radikalt fundament, hvor naturvidenskab, logik og fornuft alt sammen er grundlæggende for vores erkendelse af verden, og på den anden side vedholder Bendtsen, at denne erkendelse af verden altid sker i samspil med den grundlæggende fortolkningsproces, som mennesker nødvendigvis underlægger verden i forståelsen af denne (Bendtsen a: fx s. 3). Dette betyder, at man fra denne position kan undgå at ende i en ren objektivistisk tænkning af verden, der risikerer at være reduktionistisk i en grad, der forhindrer dybere erkendelse, og samtidig undgå, at alt bliver opfattet subjektivt og relativt. Her er det værd at bemærke, at denne position i høj grad er beslægtet med fænomenologien, der ligeledes gør krav på at være en realistisk tænkning af komplekse fænomener, der ikke kan forstås uden for deres fortolkningsramme. Bendtsens angrebsvinkel på meningsproblemet er mere naturvidenskabeligt orienteret end min egen umiddelbare tilgang, men det er også tydeligt, at vores metodiske udgangspunkt har meget til fælles.

3.2 Sammenhæng og formål

Ifølge Bendtsen afhænger oplevelsen af meningsfuldhed grundlæggende af to faktorer: *Sammenhæng* og *formål*. Bendtsen formulerer selv følgende definition på, hvad der grundlæggende kræves for oplevelsen af meningsfylde:

”Erfaring af livets mening er udtryk for en oplevelse, som indeholder og er afhængig af en tilfredsstillende oplevelse af relativ modsigelsesfri sammenhæng i indholdet af forståelsen af verden og livet og disses dele eller aspekter og af en tilfredsstillende oplevelse af et formål i indholdet af forståelsen af verden og livet og disses dele eller aspekter.” (Bendtsen a: 6)

Vi starter med at se på betydningen af oplevelsen af sammenhæng. For at man som menneske oplever noget som meningsfuldt kræver det både, at det er sammenhængende i sine egne dele og at det indgår som en sammenhængende del af verden. Fx passer det ikke ind i opfattelsen af verden, at et hus er til stede det ene øjeblik og væk det næste. Oplevelser som denne ville få en til at overveje, om man drømmer eller er offer for en illusion, da dette går imod ens opfattelse af virkelighedens muligheder og de sammenhænge, som et stort tungt hus nødvendigvis indgår i. Hvis man ofte havde oplevelser af denne type, ville ens forhold til verden blive præget af mistillid og utryghed (Bendtsen a: 25).

Meningsfuldhed afhænger desuden af oplevelsen af *formål*, og for at denne kan opstå skal tingene ikke blot indgå i en sammenhæng, men denne sammenhæng skal have en slags normativ kvalitet, dvs. for at noget er meningsfuldt i denne forstand skal det gøre godt for noget, eller spille en rolle i en større sammenhæng, som man anser for nødvendig eller formålstjenlig – på den ene eller anden måde fremme det gode eller hindre det onde. Denne type formålsbestemthed kan ses i mange forskellige sammenhænge. Fx giver det mening at hjælpe en gammel dame over vejen, hvis hun ikke er sikker i trafikken og ville blive glad for hjælpen. Den hjælpende handling ville altså have et meningsfuldt formål, for så vidt man giver det værdi at gøre andre mennesker glade. Oplevelsen af formål kan findes både i henhold til vores eget væsen og vores egne handlinger, og i forhold til, hvordan vi oplever verden. Hvis nogen bliver kørt ned på fortovet af en sprit-billist, kan det være svært at se *formålet* med denne tragedie, og følgelig vil denne type hændelse kunne give en følelse af *meningsløshed*. Oplevelsen af *sammenhæng* og *formål* er afgørende for oplevelsen af meningsfylde både i forhold til enkelte situationer og i forhold til, om vi finder vores egen tilværelse meningsfuld som helhed. Vi har brug for at opleve, at vores verden er sammenhængende, og at vi har et formål i den. Hvis dette ikke er tilfældet mener Bendtsen, at resultatet kan være oplevelsen af et kontroltab og følelsen af angst. Bendtsen skriver:

”Den evt. manglende evne til at skabe sammenhæng i sit liv, mellem sider af dette liv, til at skabe orienteringspunkter og værdier, der hænger sammen – ’planer’ for sit liv – leverer også grundlaget for usikkerhed og afmagtsoplevelser. Denne usikkerhed i almindelighed manifesterer sig i formel, rendyrket logisk/semantisk form som **modsigelser** og manifesterer sig følelsesmæssigt som **angst** og evt. **ambivalens**.” (Ibid: 25)

Her ser vi en idé om et symptom på meningstab. Det er ved den manglende oplevelse af sammenhæng og formål, at verden og tilværelsen mister sin meningsfuldhed, og fra dette sted, at den følelsesmæssige respons bliver afmagt, ambivalens, angst osv. Denne tanke vil jeg vende tilbage til senere, da den er central for Kierkegaard og hans tanker om den menneskelige eksistens og smerte.

I refleksionen over formålet med tilværelsen, om det er teoretisk eller personligt, opstår der et problem. Dette problem gælder principielt ethvert formål, og går ud på, at tanken om et formål altid kalder på et endnu dybere og mere grundlæggende formål. Hvorfor er det fx godt at gøre den førnævnte gamle dame sikker og glad? Man kunne svare, at det er fordi hun er en sød dame der fortjener at have det godt, men hvorfor fortjener de søde at have det godt? Man kan altid blive ved med at forlange én begrundelse mere – ét formål mere, der befinder sig ét skridt dybere. Dette problem kalder på en sidste begrundelse, eller et sidste formål, som ikke kræver yderligere forklaring, som fx ideen om Gud, der gennem sin almægtighed har defineret de værdier som er gode og onde, altså en ultimativ normativ kraft. Men fra et ikke teologisk eller på anden måde metafysisk perspektiv, som fx det naturvidenskabeligt inspirerede biologiske vi her undersøger, så ender dette problem altid uløst i en cirkelslutning eller en uendelig regres, altså en slags uløseligt paradoks. Dette er sandsynligvis en af grundene til, at Bendtsen arbejder med en distinktion mellem ”*den store mening*” og ”*den lille mening*”. Da en fokusering på *den lille mening* på sin vis løser dette paradoksale problem.

3.3 ”Den store mening” og ”den lille mening”

”*Den store mening*” er det vi normalt tænker, at der spørges til, når man stiller spørgsmålet om ”meningen med livet” – en grundlæggende absolut mening, der formålsretter alt andet, en slags fundamental mening i sig selv (Bendtsen a: 3f). Det er typisk denne store mening som giver fornuften problemer, da den hurtigt optræder paradoksalt. En anden måde at tænke mening på er som ”*den lille mening*” den der optræder som en *følelse* eller *oplevelse* i et utal af sammenhænge (Ibid: 3). Den kan fx opstå når man spiller computer, spiser god mad, går en tur, vasker op eller har en god samtale med en ven. Den lille mening minder om min udlægning af begrebet *meningsfylde*, der beskriver noget oplevet og relativt empirisk frem for en formel absolut størrelse. Bendtsen skriver om forholdet mellem den store og den lille mening, at det er når den lille mening bryder sammen og verden føles formålsløs, at

spørgsmål om livets mening, altså den store mening, kommer i forgrunden. Det er altså fx når livet giver en modgang, og at tingene ikke længere giver sig selv, og man ikke længere mærker glæden ved det, man foretager sig. Her stiller mange sig selv spørgsmål som: hvad skal jeg gøre for at blive glad? eller hvad kunne være meningsfuldt at bruge mit liv på? Spørgsmål som disse ligger dog, ifølge Bendtsen, hele tiden latent som en del af det menneskelige liv, men bliver sat i baggrunden, når den lille mening lykkes med at opfylde behovet for mening. Den store mening kan dog også tænkes at komme i forgrunden på andre måder – fx ved at blive kaldt frem ved refleksion over livet, som her i denne afhandling, i sammenhæng med filosofien. En del af menneskets væsen er nemlig også nysgerrighed og undren, og på denne måde drages vi mod en undersøgelse af ”den store mening”, selvom dette kan føre til en konfrontation med det paradoks, som dette spørgsmål repræsenterer i vores liv (Ibid: 24, 33).

Bendtsens fokus er på strukturen af selve behovet for mening, og på mulighederne for at opnå oplevelsen af den lille mening. Derfor er det heller ikke overraskende, at han ikke giver noget bud på ”den store menings” indhold. Dette fokus kan også virke fornuftigt når man overvejer, hvor påtrængende paradokserne bliver, når man nærmer sig spørgsmålet om ”meningen med livet”. Han er dog opmærksom på, at det at lade spørgsmålet om den store mening stå uafklaret hen efterlader en nagen i mennesket (Ibid: 24). Opfyldelsen af den lille mening kan som nævnt stille behovet for at opfylde den store mening i baggrunden, men uden at fjerne dette behov totalt.

3.4 Behovenes behov

Bendtsen kalder meningsbehovet for behovenes behov. Dette vil sige, at det er behovet for at sammenfatte alle andre behov i en større sammenhæng, hvor de individuelle behov får deres plads som en del af det meningsfulde enkelte menneskeliv (Bendtsen a: 9). Meningsbehovet som behovenes behov bliver bl.a. af denne grund potenseret i sin kompleksitet, da opfyldelsen af dette behov må finde sted i samspil med alle andre behov og grundlæggende alle dele af det menneskelige liv. Meningsbehovet er, som nævnt, netop behovet for sammenhæng og formål, og dette behov strækker sig ud over alle dele af vores liv. Derfor er både fysiologiske, sociale, personlige psykologiske og eksistentielle behov en del af meningsbehovets dynamik, da oplevelsen af meningsfuldhed søges i alle dele af livet, og måske især i samspillet mellem dem. Et eksempel der måske kan illustrere tanken, kunne være: når jeg, på

universitet, oplever meningsfylde under et gruppeprojekt om fx Kants filosofi, så er denne oplevelse af meningsfylde betinget af mange faktorer på samme tid – det føles meningsfyldt at komme op og i gang om morgenen, det føles meningsfyldt at blive udfordret på min tænkning, det føles meningsfyldt at være sammen med mine gruppemedlemmer, det føles meningsfyldt at bidrage til deres faglighed med mine egne tanker, det føles meningsfyldt at høre deres tanker både for min egen skyld og for deres, det føles meningsfyldt at være i en proces med retning imod en aflevering til vores vejleder, det føles meningsfyldt at det i sidste ende fører til en færdig uddannelse, det føles meningsfyldt at være en del af en lang historie af filosoffer, det føles meningsfyldt at arbejde hårdt nu, så jeg har fortjent en god frokostpause senere osv. Alle disse ting tjener i første omgang deres egne formål (fysiologiske, psykiske, praktiske osv.) men i andet led er de tilsammen med til at få mit liv til at føles meningsfuldt – de giver mit liv formål og retning, og de giver mig en oplevelse af, hvem jeg selv er, og hvad min rolle er i verden. På denne måde er de meningsskabende processer i mennesket ikke bare måder at fortolke enkelte situationer og genstande på, de er også en organisering og narrativ arrangering af alle de elementer, som udgør oplevelsen af vores liv.

3.5 Er meningen med livet universel?

Bendtsen mener, at der kan findes meningsfylde i tilværelsen, men tilslutter sig ikke en tænkning af ”mening med livet” som en definitiv og absolut størrelse, som fx religiøs tænkning har en tendens til at gøre. Men på trods af, at der ikke er en fælles ”mening med livet”, så mener Bendtsen dog stadig, at det er muligt at pege på noget universelt i betydningen alment menneskeligt (Bendtsen a: 6). Behovet for mening kan fra hans perspektiv anskues som noget grundlæggende menneskeligt, og ligeledes vil der være en hvis grad af fællesmenneskelige vilkår når vi skal forsøge at tilfredsstille dette behov. Det objekt der kan tilfredsstille meningsbehovet er altså ikke nødvendigvis det samme for forskellige mennesker, men det at have et behov for mening, og det at tilfredsstillelsen af dette, grundlæggende kræver en oplevelse af sammenhæng og formål i ens liv, er for så vidt universelt.

Hvad angår spørgsmålet om det universelle i meningsproblemet, placerer jeg mig et skridt ved siden af Bendtsens tænkning: Som en del af min undersøgelse af meningsproblemet kan det være interessant at se på, hvilke elementer der går igen fra perspektiv til perspektiv, med det formål at overveje om der er

nogle kerneproblematikker, som optegner en form for midte i meningsproblemet. Hvis dette er tilfældet kan man, måske især fra et biologisk perspektiv, fortolke disse kerneproblematikker som et udtryk for nogle universelle menneskelige træk. Jeg tænker dog, at denne antagelse, at fællesmængden på tværs af perspektiver giver et billede af noget universelt, rummer den mulige fejlkilde, at mit eget perspektiv hele tiden vil være bagvedliggende, når jeg fortolker andre perspektiver, og på denne måde risikerer jeg, at den fællesmængde jeg finder i en række af forskellige perspektiver, i virkeligheden ikke er noget der stammer fra disse perspektiver, men fra min egen læsning af disse. Måske er det, disse perspektiver har til fælles, netop at det er mig der kigger på dem. I en undersøgelse som min, hvor formålet ikke er at konkludere det ene eller andet, er dette dog ikke noget reelt problem, det er blot endnu et niveau i undersøgelsen. Det der måtte vise sig af fællesmængde, perspektiverne imellem, vil som minimum påkalde sig opmærksomhed og yderligere undersøgelse. Bendtsen står på dette punkt i samme situation, men hælder til en tolkning, der giver universel status til visse grundelementer i hans tænkning af meningsproblemet. Fælles er, at vi i vores forsøg på at finde mening i meningsproblemet, begge sigter efter en udvidelse af vores horisonter og tænkning gennem en bred og for så vidt mulig, åben tilgang.

3.6 Funktionalitetstænkningen

Forstået fra et evolutionsteoretisk perspektiv må ethvert behov ses som udtryk for en funktion, som i sidste ende må være en funktion der hjælper til artens overlevelse. Derfor må dette også gælde for meningsbehovet. Bendtsen beskriver dette som følger:

”Behovets rødder og ”energitilførsel” skal findes i den orienteringstrang, der findes i alle biologiske væsener med reaktionsmuligheder, og som på den ene side skal sikre undgåelsen af farer og på den anden side skal sikre energioptag, og d.v.s. den orienteringstrang, hvis tilstedeværelse muliggør og evt. sikrer overlevelse.” (Bendtsen a: 11)

Det er simpelt at forstå, at evner til at kunne orientere sig rumligt, og kende forskel på fjender og mad, vil have betydning for om en art vil kunne overleve på sigt, men det er ikke nødvendigvis tydeligt, at vi som mennesker er betinget af fx evnen til at kunne finde mening i mere abstrakte sammenhænge, som fx at se en eventyrfilm, at lave frivilligt arbejde, at hjælpe ens mor med at købe ind, eller at bygge et

rumskib og flyve til månen. Dog må man sige, at det set i lyset af evolutionstænkning ikke er strengt krævet, at en given organismes evner alle sammen betinger organismens overlevelse. De mutationer eller systemiske tilpasninger, der er opstået gennem tiden, skal blot være *mulige* og kunne indgå i den faktiske sammenhæng, som organismen lever i, for at blive viderebragt til senere generationer. En fremelskelse af overlevelsesbetings egenskaber finder dog uden tvivl sted gennem generationerne. Selvom meningsbehovet og de menneskelige handlinger, det skaber, ikke altid ser ud til at forholde sig til vores overlevelse, så kan man ved at se disse handlinger som afspejlinger af menneskelige væsenstræk (ligesom anskuelsen af de gennemgående træk ved mine oplevelser af meningsfuldhed i forbindelse med at spille computerspil, der blev nævnt i starten), få øje på, hvordan meningsbehovet betinger vores arts succes. Det er fx nærtliggende at tænke på vores evne til at skabe værktøj som en af de mest fundamentale positive egenskaber for vores arts overlevelse. Konstruktionen og brugen af værktøj kræver netop evnen til at reflektere over sammenhænge og eventuelle funktionsmuligheder som ikke er indlejret i os som organisme fra starten, men som det enkelte individ må fremskaffe gennem abstraktion og refleksion, eller med andre ord gennem komplekse menings-/betydningsdannelseprocesser, der selvfølgelig finder sted i tæt kobling til den naturlige drift, vi har imod at skabe sammenhæng og mening i verden, altså meningsbehovet.

En anden menneskelig egenskab som er forbundet med vores succes som art er vores sproglighed. Den giver os særlige muligheder i sociale og samfundsmæssige sammenhænge, men også i vores undersøgelse af os selv. Ruth Millikans tanker om mening i sproget kan bruges til at vise sprogets funktionalitet, og hvor grundlæggende koblingen mellem begreberne mening og funktionalitet ser ud til at være fra det biologiske/evolutionistiske perspektiv. Millikan angriber begrebet mening fra en sprogfilosofisk vinkel, hvor hun opfatter sprogets tilblivelsesproces som sammenkoblet med evolutionsteoriens tanker om arternes udvælgelse. Tanken er, at meningen i sproget er betinget af den funktionalitet som sproget tjener. På denne måde kan de enkelte sproglige former og ord anskues som "arter" der kun overlever ved at tjene bestemte funktioner. Millikan skriver:

”To explain the cooperative function of a language form is to explain its survival value, the source of its proliferation, what it does that accounts at the same time for the fact that speakers continue to use it and that hearers continue to react to it often enough in standard ways.” (Millikan 2005: 13)

Det er altså kun så længe en sproglig form tjener sit formål, eller sin funktion, at den vil ”overleve”. I forlængelse af denne tanke kan man se, hvordan mening selv på dette grundlæggende sted kan ses som underlagt de samme evolutionsprincipper som Bendtsen har demonstreret. Selvfølgelig er mening er, set på denne måde, altid formålsbestemt som funktion for overlevelse, og om det gælder menneskets eller ordenes overlevelse er fra et konsekvent evolutionistisk perspektiv ikke så forskelligt. I sin bog *Varieties of Meaning*, forholder Millikan sig blandt andet til begrebet mening i betydningen formål eller intention – et eksempel på denne brug kunne være i forbindelse med et spil skak: hvad var egentlig meningen med at rykke tårnet forbi bonden? Her viser Millikan, hvordan ubevidste formål, og bevidste formål glide ind over hinanden. Fx ved man ikke altid præcis, hvad man vil sige med ens ansigts mimik – hvad er det fx præcis jeg signalerer, når jeg løfter mine øjenbryn? Selv når handlinger som denne er bevidste, er det ikke altid jeg selv forstår, hvad de egentlig skal signalere. Jeg ved måske, at dette er et passende tidspunkt at løfte øjenbrynet, men jeg ville ikke kunne beskrive hvorfor. Og videre er der ikke et klart skel mellem den mening som er bevidst i ens udsagn og den mening som har en funktion, der går bag om ryggen på bevidstheden (Millikan 2002: 4f). Vores sprog og intentioner er sammenblandede med vores biologiske ubevidste sider som er styret af vores biologi. Hele vores væsen går altså med ind i samme udvælgelses-/skabelsesproces som biologien, og underkaster sig evolutionsprincipperne, der fra dette perspektiv viser sig præcis ligeså fundamentale, som jeg illustrerede tidligere, hvor hele rækken fra planeter til selvrefleksion grunder samme sted. Millikan skriver:

”The purposes that at first seem farthest from mere biological purposes are explicit human goals, desires, and intentions. These are different in part because they are mentally represented purposes. They represent the conditions of their own fulfillment. But, of course, mental representations couldn’t represent their own purposes they *had* purposes to represent, and these purposes are derived from various levels of selection. Explicit desires and intentions are mental representations whose purposes are to help to produce what they represent. They were selected for helping to bring about the conditions they represent.” (Ibid: 8)

Når Ruth skriver "selected" er den udvælgende instans evolutionsprincipperne, og det som hun viser er tanken om, at der inde i de bevidste processer gemmer sig elementer som går bagom ryggen på os. Værdierne og valgene i vores liv ser ud til at være frie, men fundamentet i deres form er styret af deres funktionalitet, for hvis dette ikke var tilfældet, ville de ikke bibeholde deres form. Fra dette perspektiv kan man se evolutionsprincipperne som det sted, hvor den store mening, den lille mening og den helt lille mening (sprogets mening), rammer hinanden i det punkt, der hedder funktionalitet. Alle har de som funktion at opretholde en form for liv eller tilstand her i verden, og indtil videre lykkes de, for ellers ville deres former begynde at ændre sig og forsvinde.

En yderligere overvejelse i forbindelse med sprogets funktion er, hvori det særlige ved det menneskelige sprog består. Mange dyr har sprog i en eller anden udstrækning, men den menneskelige evne til at danne sprog der er enorme, abstrakte og ikke mindst flydende i deres udtryksmuligheder, befinder sig på et andet niveau end de øvrige sprog, vi ser omkring os i naturen. De fleste dyr har instinkter der forbinder særlige tegn og lyde med bestemte omstændigheder (fx signalfarver som gul og sort, der signalerer fare/gift). Desuden er mange dyr i stand til at lære nye tegn eller lyde gennem erfaringen, som når en hund lærer at den skal sætte sig ned når man siger "sit" og lægge sig ned når man siger "dæk". Men mennesker er i stand til at forstå selve det semantiske indhold i beskeder, som fx: "hvis du gerne vil med i bilen på lørdag så skal du være her senest kl. 14". Evnen til at opløse verden i semantiske bidder og samle den igen giver en frihed i betydningdannelsen. Denne evne er fra det biologiske perspektiv beslægtet, hvis ikke lig med, den meningsdannelse som finder sted, når vi prøver at forstå verden og os selv. Man kunne overveje om ikke menneskets grundlæggende evne, når det kommer til fænomenet mening, er at splitte verden op i meningsbidder, der uden sammenhæng mister deres mening, og om meningsbehovet ikke først som sekundær evne samler meningen igen, sådan at verden ikke falder permanent fra hinanden. Denne tanke vil jeg vende tilbage til senere i de afsluttende refleksioner og overvejelser.

3.7 Reduktion vs. kompleksitet

Personligt ville jeg være bekymret for, at et afsæt i biologien ville komme for tæt på naturvidenskabelig metode, i den betydning, at man ville ende i en ukonstruktiv grad af reduktion overfor emnet. Vi kan

sjældent rumme den samme grad af kompleksitet i vores tænkning, som vi kan tænke, må være i verden. Derfor er en hvis ydmyghed overfor endelige svar og færdigbyggede systemer en kærkommen egenskab, som naturvidenskaben ikke altid udviser. Men faktisk undgår Bendtsen i høj grad denne fare ved ofte at insistere på den grad af kompleksitet, som omfatter og bygger oven på det biologiske menneske. Det er netop her, at mennesket som et samfundsmæssigt og selvrefleksivt væsen åbner op for dimensioner, som kan forstås på baggrund af biologien, men ikke forstås i dybden med biologien. Bendtsen forsøger at synliggøre denne kompleksitet gennem en opstilling af en række af de forhold, som i et samspil afgør om et givent menneske oplever meningsfylde. Disse kalder han meningsbehovets *konstituent*er (Bendtsen a: 19ff). Fordelen ved at se meningsbehovet som en sammensætning af konstituenten er, at det giver mulighed for at få øje på en indre dynamik i meningsbehovet. Desuden mener Bendtsen, at disse konstituenten og deres sammenspil får deres betydning i en fortolkningssammenhæng, hvilket betyder, at der foruden stor kompleksitet også indtræder et niveau af noget ikke-kausalt.

”Der er altså tale om nogle faktorer, der indgår i nogle sammenhænge, som ikke kun er kausale i enkel, virkende forstand (causa efficiens), men som er mere komplekse, fordi de også er udtryk for **fortolkningsforhold**: d.v.s. fortolkninger af de forhold, der for den enkelte indgår i sammenhængen, og d.v.s. faktorer, der er udtryk for intentionalitet i mulig bred forstand.” (Ibid: 19f)

Bendtsen søger altså på denne måde en vinkel på meningsproblemet, som forbinder realismen fra naturvidenskaben og dennes empiriske metode med realismen fra fænomenologien og dennes insisteren på, at vi ikke lader os forføre af ideen om objektivitet. Bendtsen forsøger at beskrive det balancepunkt, som opstår mellem den biologiske og oplevelsesorienterede opfattelse af meningsbehovet, og skriver:

”Hvis alt dette faktisk er tilfældet, så har meningsbehovet en ”simpel” og fundamentalt set en egentlig **biologisk** årsag, men dette forhold reducerer ikke behovets udviklede (kognitive) indhold til noget simpelt. Behovets genstand(e) er lige så kompleks(e) som tankens mulighed – og de mulige eller umulige svar tilsvarende lige så komplekse som verdens genstandes mulighed og modstand, selv om den ”simple” årsag til spørgsmålene søger et enkelt/simpelt svar.” (Ibid: 24)

Jeg tænker, at det ovenstående citat rummer en idé om, at der ud af biologien kan opstå et niveau som ikke nødvendigvis kan forklares gennem biologien. Fænomener som bevidsthed og selvrefleksion er ofte meget svære at forstå fyldestgørende gennem biologien, da de rummer de niveauer, der spørger til og former denne til at starte med.

Opsummerende for dette kapitel kan man sige, at den biologiske/evolutionsorienterede vinkel på meningsproblemet, ved at tage udgangspunkt i nogle fundamentale principper, forsøger at danne et fælles fundament for biologien, såvel som for erkendelsen, selvbevidstheden og meningsdannelsen. Perspektivet er i første omgang relativt deskriptivt, hvilket kan virke besynderligt når spørgsmålet der undersøges er mening, herunder selve meningen med livet. Men det kan ligeledes tænkes, at denne deskriptive indgangsvinkel kan give den distance, som i første omgang skal til for at få en fornemmelse af de menneskelige komponenter, som kommer i spil i relation til oplevelsen af og tankerne om mening. Jeg vil mene, at dette perspektiv har vist sig i en form, der trods faren for unødigt reduktionisme, ser ud til at kunne rumme en nødvendig kompleksitet i undersøgelsen af meningsproblemet. Dette blev gjort gennem en kombination af naturvidenskabelige grundprincipper, og en opmærksomhed på vigtigheden af intentionelle og fortolkningsmæssige vilkår.

Fjerde Kapitel

– Et religiøst perspektiv på meningsproblemet

Formålet med dette afsnit er at undersøge meningsspørgsmålet fra endnu et perspektiv. Dette vil forhåbentlig udvide forståelsen af meningsproblemet. Mere konkret er det altså håbet, at et religiøst perspektiv kan bidrage til det biologiske/evolutionistiske perspektiv, med en udvidelse af forståelsen, både hvad angår fænomenet meningsfylde og tanken om meningen med livet.

Afsnittet kan også tænkes som et kig på en særlig løsningsmodel på meningsbehovet, altså ideen om, at religion er en måde at tilfredsstille et grundlæggende biologisk behov, men hvis man tænker sådan har man allerede bevæget sig ind på den biologiske tolknings præmisser, hvilket efter min mening kan være

på både godt og ondt. Som det fremgår af metodeafsnittet er det min opfattelse, at vores forforståelser er vilkår, som vores tænkning altid er underlagt, og at dette dybest set er konstruktivt, for så vidt, at vi gør en indsats for at få øje på netop dette. Med andre ord vil jeg her pointere den indflydelse, som det forrige afsnit har på det nærværende. Det forrige perspektiv kan, og vil, både virke som en styrkende forståelsesramme og en hæmmende fordom. Det er mit håb, at det første vil gøre sig gældende i størst grad.

Dette kapitel vil bestå af følgende afsnit, der forhåbentligt dækker de væsentlige problemstillinger i forhold til Thomas Aquinas' religiøse perspektiv på meningsproblemet: *Den religiøse forklaringsramme, Viljen, Autoriteter, Blandingen af autoriteter og fornuft, Det perfekte og det evige, Aquinas hvis man fjernede kravet om det perfekte og evige, Drivkraften og Relationer og empati.*

4.1 Den religiøse forklaringsramme

Forsøget på at finde mening med verden, livet og de paradokser som følger med disse, er ofte forsøgt håndteret gennem en religiøs ramme. At beskæftige sig filosofisk med dette emne rummer en problematik, som udgøres af skellet mellem ikke at tro og at tro. Hvis man undersøger religion og religiøsitet fra et standpunkt, der udelukker Guds eksistens som forklaringsgrund, så foregår resten af refleksionerne forskudt fra den religiøses perspektiv, som i bund og grund ønskes undersøgt, men hvis man derimod forudsætter Guds eksistens, så svarer man på sit spørgsmål allerede inden det er undersøgt, og underminerer den filosofiske metodes brug af fornuft og argumentation. Jeg synes ikke dette problem er nemt at komme med en metodisk løsning på, men min position vil være, fortsat at arbejde fornuftspræget med meningsproblematikken, dog med en principiel åbenhed overfor Gud som mulighed, med udgangspunkt i min egen grundlæggende tvivl. Dette problem spiller faktisk også en rolle i Thomas Aquinas' eget liv og tænkning, og hans navigation i denne problematik vil blive undersøgt senere i dette afsnit.

Religioner som fx kristendommen byder på forklaringer på en række af de spørgsmål som man uvægerligt bliver konfronteret med som menneske, og kan på den måde afhjælpe noget af meningsløsheden som kan opleves i et rammeløst liv, om det de prædiker er sandt eller ej. Desuden kan

man tænke, at religionerne som mega-fællesskaber, er med til at give mennesker en fornemmelse af sammenhæng med andre, og at det at mange fortæller de samme historier om verden og meningen med livet, er med til at give en fornemmelse af disse historiers sandhed. De religiøse systemer og deres fortællinger er imidlertid ikke udenfor meningsløshedens greb, da de ligesom alle andre forsøg på fastgribelse af ”meningen”, render ind i dybe paradokser, når forstanden udfordrer troen eller dogmerne. Det religiøse menneske risikerer at stille sig selv spørgsmål som: Hvorfor er der så meget ondt i verden, hvis Gud er god og almægtig? Hvad garanterer, at min religions absolutte sandheder gælder, og ikke en anden religions absolutte sandheder, når disse udelukker hinanden? Hvordan kan jeg grundlæggende forsvare min religion, selvom jeg bliver nødt til at tage afstand fra dele af den, som bliver åbenlyst forældede, som fx skabelsesberetningens problematisering i lyset af evolutionsteorien?

I dette afsnit vil jeg undersøge Thomas Aquinas og hans perspektiv på meningsproblemet som på sin vis forbinder denne religiøse position med en mere fornuftspræget position. Dette mener jeg er interessant, fordi det peger på de grundlæggende meningsproblemer som ser ud til forbinde mennesker, hvad enten de løser dem gennem religion eller fornuft. Aquinas er særligt interessant at undersøge, fordi han befinder sig imellem en oldgræsk filosofisk tradition og en kristen religiøs tradition. De problemer som Aquinas beskæftiger sig med er grundlæggende de samme som er kommet til syne i afsnittet om den biologiske tilgang til meningsproblemet, og som ligeledes vil være at finde i afsnittet om Kierkegaard og hans eksistensorienterede tænkning. Sprogbrugen og systematikken i begrebsapparaterne er selvfølgelig forskellige, men selve de grundproblematikker som arbejdes med, ser ud til at gå igen. I Aquinas’ hovedværk *Summa Theologica* (1274) behandles stort set alle aspekter af den kristne tro. Dette ambitiøse projekt afspejles i omfanget af det samlede værk på omkring 3.500 sider. Jeg vil kun beskæftige mig med et lille uddrag, der handler om *lykke*. Aquinas’ begreb om lykke kan nemlig i vid udstrækning sammenlignes med begrebet om meningsfuldhed, især ideen om ”meningen med livet”, eller ”den store mening”, som den også er kaldet. Aquinas undersøger hvad lykke er, og hvordan man kan opnå lykke. Men den type lykke som Aquinas er særligt interesseret i, er det han omtaler ”perfekt lykke”, og det er netop denne ide, der svarer til ideen om ”meningen med livet” i betydningen det grundlæggende formål med livet. Han indleder afsnittet om lykke med en gennemgang af det, der i den engelske oversættelse benævnes ”*man’s last end*”, hvilket kan forstås som menneskelivets grundlæggende

formål, eller den ultimative bevægegrund for menneskelige handlinger (Aquinas 1911: S1, A1)¹. Her skriver Aquinas, at det i hans optik er netop lykke, der er det endelige formål med menneskelivet. Denne tanke placerer Aquinas' lykkebegreb indenfor en tænkning, der er delvist kompatibel med ideen om meningsbehovet, da behovet for lykke er lig med behovet for at kende og udfylde sit formål her i livet, som igen er grundlæggende for ideen om, hvad meningsbehovet kræver. Aquinas arbejder desuden med begrebet om "uperfekt lykke", en idé som beskriver, hvordan det er muligt at være i berøring med lykken uden for alvor at være i besiddelse af den. Aquinas skriver bl.a.:

". . . man's happiness is twofold, one perfect, the other imperfect. And by perfect happiness we are to understand that which attains to the true notion of happiness; and by imperfect happiness that which does not attain thereto, but partakes of some particular likeness of happiness." (Ibid: S3, A6)

Hvis man ikke tænker indenfor en religiøs ramme bliver denne uperfekte lykke yderligere interessant at undersøge, men denne undersøgelse vil finde sted senere, i afsnittet om hvad Aquinas' tænkning kan bruges til, hvis den tænkes ud af den religiøse ramme, for så vidt dette er muligt.

4.2 Viljen

Ideen om meningsbehovet og det, at man som menneske er i en søgende position, om det er efter lykke eller andet, bunder i vores frihed til at vælge. Dette er et element i det biologiske perspektiv, der er fremført. Det er ligeledes et element i Kierkegaards tænkning, som vi vil vende tilbage til, men det er faktisk også en central tanke hos Aquinas.

Grunden til, eller forudsætningen for, at vi som mennesker kan have et formål, er netop at vi har fri vilje, som hos Aquinas igen hænger sammen med, at vi har fornuft. Det at have evnen til at kunne forstå, hvad formål og sammenhænge er, danner forudsætningen for menneskets vilje og aktive handlen. Hos Aquinas har mennesket denne evne da vi er skabt i Guds billede og da disse egenskaber oprindeligt

¹ Når jeg refererer til *Summa Theologica* vil det, pga. tekstens struktur, være til *artikelnummer* og *spørgsmålsnummer*.

Forkortet S# = spørgsmål og A# = artikel. Alle referencer er til 1. del af del 2. i Summa.

tilfalder Gud (Aquinas 1911: S1, A2). Det er denne tanke, der fører Aquinas hen til det grundlæggende problem: menneskets frie vilje og dermed kravet om, at vi må tage valg, betyder også, at vi får opgaven med at gøre disse valg meningsfulde. Aquinas giver et billede på dette:

”Further, the last end corresponds to the first mover: thus the last end of the whole army is victory, which is the end of the general, who moves all the men. But the first mover in regards to operations is the will: because it moves the other powers. . .” (Ibid: S3, A4)

Vi er, så at sige, generalen som må føre vores liv til lykken. På trods af denne opfattelse, tænker Aquinas ikke viljen som bæreren af lykkens *essens*. For Aquinas er lykkens *essens* nemlig en del af Guds *essens* – det er altså Gud, der i sin værens definition er lykken, og viljens funktion bliver at føre mennesket hen til Gud for at kunne tage del i lykkens *essens* som findes her (Ibid: S3, A8). Lykken ligger med andre ord ikke *i* viljen, men viljen kan føre til lykken.

”For the will is directed to the end, both absent, when it desires it; and present, when it is delighted by resting therein. Now it is evident that the desire itself of the end is not the end is not the attainment of the end, but a movement towards the end . . .” (Ibid: S3, A4).

Argumentet er altså, at viljens rettedhed imod noget, ikke i sig selv er opnåelsen af dette noget. Senere vil vi se, at dette punkt kan komme til diskussion når vi skal undersøge Kierkegaards tanker om menneskets eksistens og viljens forhold til det at opnå mening og lykke.

4.3 Autoriteter

Aquinas og hans filosofi står metodisk set på to ben – det ene udgøres af autoriteter, det andet af fornuft. Jeg vil først forsøge at beskrive, hvilken funktion autoriteterne spiller i hans tekst og dernæst, hvilket vilkår dette skaber for fornuften.

Aquinas tager først og fremmest afsæt i kristendommen og dennes religiøse tekster, som de grundlæggende autoriteter, når han skal opbygge sine argumenter og sit system. Dette skyldes

selvfølgelig bl.a., at hans tænkning fandt sted i et Middelalder-Europa som kun tillod filosofi indenfor en kristen ramme. Synspunkter som var i modstrid med kristendommen var potentielt livsfarlige på denne tid. Dog er det ikke min hensigt at påstå, at Aquinas primært var styret udefra i sine filosofiske konklusioner. Skellet mellem en indre og en ydre styring er nemlig ikke altid tydeligt. Det bør ikke underkendes, at det at ”tænke sig ud af” den forståelsesramme, man er født ind i, kan være uoverkommeligt, og med hermeneutikken kan man endog tænke, at skellet mellem en tænker og hans samtid på sin vis er abstraktion i højere grad end realitet. Aquinas arbejder dog på baggrund af en række autoriteter som spænder bredere end religiøse dogmatiske tekster. Han læner sig ofte op af autoriteter inden for kirken, bl.a. Biblen selv, Augustin og Boethius, men også den oldgræske filosof Aristoteles (i Aquinas’ egen tekst refereres blot til *Filosoffen* når der tænkes på Aristoteles) bliver brugt som autoritet på flere punkter. Brugen af autoriteter er bemærkelsesværdig set med mere moderne filosofiske og videnskabelige briller. Aquinas blander ofte en autoritet ind i sit argument – en slags semi-logisk form, som efterlader et hul, der hvor mellemregningen burde være. Et eksempel kunne være når Aquinas skal afvise, at lykke består i en kvalitet i menneskets sjæl:

”As Augustine says (De Doctr. Christ. I, 22), *”that which constitutes the life of happiness is to be loved for its own sake.”* But man is not to be loved for his own sake, but whatever is in man is to be loved for God's sake. Therefore happiness consists in no good of the soul.” (Aquinas, S2, A7)

I vores tid og kultur er vi ikke vant til, at henvisningen til et andet menneskes påstand kan have samme styrke i forhold til et argument, som det ser ud til at være tanken med Aquinas’ tekst. Selvom det ofte drejer sig om andre filosoffer, som har deres egne argumenter, virker det som om, at Aquinas baserer dele af sine argumenter på disse filosoffers autoriteter og ikke på deres pointer. Selv Aristoteles bliver til tider anvendt som autoritet, på trods af, at han må være hedning i Aquinas’ optik, hvilket får en til at tænke, at det ikke kun er kirkelig dogmatik der danner bund for den relativt dogmatiske argumentationsform.

4.4 Blandingen af autoriteter og fornuft

Aristoteles bliver dog ikke udelukkende brugt som en autoritet. Selve logikken bag Aquinas' argumentationsform bærer tydeligt præg af hans fascination af Aristoteles. Dette betyder, at Aquinas i sin argumentation benytter sig flittigt af både en relativt dogmatisk tilgang til religiøse tekster, og af en "videnskabelig" metode som han især funderer i logik- og kategoritænkning fra Aristoteles. Dette skaber en todelt metode, der er bygget op omkring en vekselvirkning mellem logisk argumentation og autoritative udsagn. Der er eksempler på, at Aquinas er temmelig eksplicit omkring denne to-delning, eller dette dobbelte argumentationsgrundlag som man også kunne kalde det – fx når han formulerer sig som følger: "*And this is shown to be false, both by authority and by reason.*" (Aquinas 1911: S4, A5). Denne to-delning er også indlejret i selve strukturen af hans tekst.

Summa Theologica er formet som en lang række spørgsmål. Disse spørgsmål bliver i første omgang besvaret med en række objektioner (i den engelske oversættelse markeret med: *Objection #:*), der argumenterer for det modsatte af Aquinas' synspunkt – typisk tre til fire argumenter. Disse argumenter er oftest en blanding af autoritative udsagn som sættes i en logisk sammenhæng, der forsøger at bevise holdbarheden af et synspunkt. Disse argumenter bliver modsagt (markeret med: *On the contrary*), oftest af et citat fra en autoritet, fx Augustin, Aristoteles eller Biblen, der virker som en fastslåelse af forkertheden af de forrige udsagn. På dette punkt i teksten har den åbenbarede sandhed ofte "talt" og det ville i princippet være tilstrækkeligt at stoppe undersøgelsen af spørgsmålet, men Aquinas fortsætter med en overvejende logisk udredning, typisk af hvilke kategorifejl og logiske fejlslutninger, som har ført til misforståelsen, der blev udtrykt i rækken af *Objections* (dette sidste finder sted under punkterne: *I answer that*, og *Reply to objection #*). Dette fungerer som en slags bevis for, at fornuften og autoriteten ender i samme konklusion. Aquinas' eget standpunkt tager altså udgangspunkt i religiøse tekster eller andre autoritative figurer, men former sig ofte i henhold til en logik- og kategoritænkning. Denne måde at argumentere og filosofere på, er interessant på flere punkter. Aquinas blander religion og videnskab sammen på en måde som mange ville holde sig fra – med det argument, at religion er baseret på tro, mens videnskab er baseret på viden. Disse felter henter altså deres erkendelser af fundamentalt forskellige veje. I religion opstår erkendelserne gennem en åbenbaring, hvilket vil sige, at det man forstår om verden, en selv og Gud, bliver tydeligt uden videre i kraft af Guds evne til at overbringe

sandhed. I videnskaben derimod, bliver erkendelser tilvejebragt ved hjælp af fornuften, der er i stand til at afkode sammenhænge i verden efter denne har fremtrådt for vores sanser. Disse to veje til erkendelser kan også ses som udtryk for hver deres måde at forsøge at finde mening i verden på. Begge veje kan vise sig problematiske, og begge hviler de på nogle grundlæggende fordomme eller præmisser som ikke kan bevises endeligt og modsigelsesfrit. Åbenbaret viden kan have problemer i tilfælde, hvor den åbenbarede viden ikke er personlig, men i stedet er tilegnet gennem en overlevering, fx Biblens tekster. I disse tilfælde kan den, som tror på en andens genfortælling af en åbenbaret sandhed, ikke afprøve holdbarheden af denne sandhed gennem en fornufts- eller erfaringsmæssig forholden, men bliver nødt til at tro på autoriteten af den kilde, der overleverer, i stedet for at stole på sin egen oplevelse af virkeligheden. Selv hvis man har oplevet en stærk følelse af en guddommelig tilstedeværelse, og føler sig overbevist om, at der findes en Gud, så er dogmerne i de hellige skrifter stadig kilder som man kunne forholde sig særdeles kritisk til. Men historisk set er mange religiøse tekster blevet anvendt på en dogmatisk måde, hvor der ikke stilles spørgsmålstejn ved deres indhold. Denne dogmatisme kan imidlertid ses som en hjælp til at skabe meningsfylde, da den stopper spørgen og dermed giver et urokkeligt fundament. Dette fundament er imidlertid kun urokkeligt så længe man er i stand til at fornægte sin fornuft, når den stiller underminerende spørgsmål til dogmerne. Aquinas udformer sin filosofi uden at angribe de grundlæggende dogmer, og er på den måde strengt underlagt de religiøse teksters autoritet. Men samtidig ser han ud til at være stor tilhænger af fornuftens evne og muligheder for at bidrage til undersøgelsen af livet, og det der kan identificeres som meningsproblemet. Dette umiddelbare paradoks – at forene dogmatisme med fornuftstænkning, løser Aquinas ved at bruge hele sin fornuft til at forklare og sandsynliggøre netop de dogmer, der allerede står i de religiøse tekster. Aquinas' metode er altså den stik modsatte af en kritisk brug af fornuften, og er i stedet en brug af fornuften til at bygge argumenter op omkring en allerede eksisterende regel. Vi kender alle sammen den stærke menneskelige evne til at skabe sammenhænge, selv der hvor det næsten ikke er muligt. Denne evne kunne man tænke netop hænger sammen med meningsbehovet, der fordrer vores fornuft til at samle det verdensbillede, der er mest kompatibelt med den verden, vi lever i. Med andre ord kunne man forestille sig, at Aquinas, der levede i en tid, hvor kristendommen var både et krav og en selvfølge, men som var bevidst om styrken i fornuften og logisk tænkning, har måtte samle et verdensbillede, der kunne kombinere disse værdier, netop ved at tvinge fornuften til at argumentere for troen.

I lyset af Aquinas, kan tro og fornuft ses som to forskellige forsøg på at løse meningsproblemet. Men begge løsninger får problemer. Fornuften ender i cirkelslutninger og paradokser, og grundlæggende meningsløshed, mens religionens dogmatisme bliver gennemskuet af fornuften, og ad den vej mister sin styrke. Aquinas kan ses som en mediator mellem disse måder at finde verden meningsfuld på. Hans verdens fundament hviler i kristendommen, men som en fornuftig og sandhedssøgende mand er han draget af Aristoteles og hans videnskabelige måde at undersøge på. Som kirken også er bange for, så kan fornuften risikere at underminere dogmerne som kristendommen foreskriver. Dette ville betyde et tab af mening, men at forstå fornuftens og videnskabens muligheder og vende dem ryggen ville også være udtryk for et tab af mening. Det man har forstået, kan man ikke uden videre stoppe med at forstå. Derfor bliver Aquinas' opgave, for at bevare oplevelsen af en sammenhængende og meningsfuld verden, at lave fornuftsargumenter og en logisk systematik som er i stand til at forklare den bagvedliggende logik i de religiøse dogmer. Dog må dette ske på den baggrund, at det er selve åbenbaringen, der bærer autoriteten i forhold til sandheden, hvorimod fornuften er et hjælperedskab til erkendelse af sandheden. På denne måde er Aquinas altså heller ikke splittet ligeligt, men giver kristendommens sandheder afgørende forrang.

4.5 Det perfekte og det evige

I Aquinas' tækning af lykken deler han, som nævnt tidligere, lykken op i to forskellige størrelser: den perfekte lykke, som svarer til den ultimative mening med det menneskelige liv, og den ikke perfekte lykke, som man kan tage del i på forskellige måder som menneske, men som grundlæggende efterlader en med et videre behov for lykke, og i min tolkning, dermed også et videre behov for mening. Ligeledes argumenterer han ud fra ideen om, at noget er jordisk og endeligt, mens andet er guddommeligt og evigt. Disse kategorier og det at have dem som et dogmatisk fundament, er med til at gøre Aquinas' argumentation en smule ufleksibel, og det kan betyde, at mange overvejelser om det jordiske liv hurtigt bliver efterladt til fordel for overvejelser omkring det evige liv, som i bund og grund ser ud til at være Aquinas' genstandsfelt. Dette betyder imidlertid, at man som ikke-religiøs filosof kan overveje to ting: hvordan ville Aquinas' filosofi kunne forstås, hvis man fjernede kravet om det perfekte og evige? Dette spørgsmål vil jeg vende tilbage til lidt senere. Det andet spørgsmål er; hvilken funktion tjener det i

grunden for Aquinas og andre religiøse at placere absolutte kvaliteter som det perfekte og evige hos Gud?

Der bliver placeret en række begreber under ideen om Gud, som har det til fælles, at de er fornuftsmæssige og matematiske muligheder, og på samme tid konkrete eller virkelige umuligheder. De er med andre ord paradokser i deres definition. Jeg kan sagtens forestille mig noget perfekt, i en abstraktion, men jeg kan ikke forestille mig, at dette *noget* virkelig kunne findes. Et eksempel på dette kunne være en lige linje. Jeg kan i min tanke forstå hvad idéen om en lige linje er, men jeg kan ikke forestille mig noget objekt i verden, som lever perfekt op til denne idé. Selv en solstråle viser sig at bølge og bøje, hvis man undersøger den nøje nok i fysikken. Et absolut punkt giver heller ikke mening udenfor matematikken. Et sted i verden vil først være et sted, når det har en udstrækning, og i punktets definition ligger netop det, at det ikke har en udstrækning. Punktet er altså per definition ikke virkeligt, men er derimod per definition perfekt i sin præcision – i sin punktlighed. På samme måde opstår der et paradoks i tænkningen af uendelighed. Jeg kan ikke forestille mig, at verden stopper med at findes, da jeg ikke kan forestille mig noget uden for tid og rum, men jeg kan heller ikke for alvor forestille mig, at verden skulle være uendelig og evig, da det uendelige og evige i sig selv er uden for min forståelse, i hvert fald som noget virkeligt. Det virker som om disse begreber peger mod paradokser, der opstår imellem verden og vores fornuft – paradokser som afslører vores manglende evne til at forstå, hvordan verden hænger sammen og som dermed truer vores fornemmelse af meningsfuldhed i denne verden. Hvis man følger denne tanke, så kan man overveje, om ideen om Gud udgør et samlingspunkt for grundparadokser, som skal tjene den funktion at gøre det umulige muligt. Hvis Gud er almægtig og alvidende, så behøver vi ikke at være det – vi behøver ikke at forstå, bare vi tror. Utrygheden paradokserne skaber, er dermed fjernet, men problemet er ikke for alvor løst. Det er blot uden for vores rækkevidde. Problemet er skjult, men ikke væk. Denne brug af Gud vil også være interessant at se nærmere på senere i afhandlingen i relation til Kierkegaard.

4.6 Aquinas, hvis man fjernede kravet om det perfekte og evige

Denne opgave, at forsøge at destillere Aquinas' tænkning af lykkebegrebet, til en form der ikke støtter sig op af ideen om den kristne Gud, kunne være et helt projekt i sig selv. Jeg vil derfor ikke være

systematisk i dette foretagende, men vil blot fremhæve nogle enkelte steder i *Summa Theologica*, som er særligt interessante til mit formål.

Aquinas undersøger hvad det er, som gør mennesker lykkelige, og selvom man allerede tidligt kan regne ud, at Aquinas' konklusion må være, at det er noget i menneskets relation til Gud, der gør os lykkelige, så gør han sig alligevel besværet med at lave en grundig gennemgang af en række jordiske fænomener, vi ofte søger i det menneskelige liv, med den forventning, at de kan opfylde vores søgen efter lykken (Aquinas 1911: S2). Det drejer sig om, hvorvidt følgende kan gøre os lykkelige: *rigdom, ære, berømmelse og hæder, magt, helbred og nydelse*. Denne liste er endnu et udtryk for, at Aquinas' undersøgelse grundlæggende er sammenfaldende med undersøgelsen af behovet for, eller søgen efter, mening. Aquinas konkluderer, at ingen af disse fænomener bringer lykke. Dette skyldes, at hver af de ovennævnte kvaliteter kan bruges til både godt og ondt, og for Aquinas er det en definatorisk del af lykken, at den er god (Ibid: S2, A4). Hvis man skal overveje denne definition, så giver det nærmest uden videre mening, at lykke må være godt for den som oplever lykken – altså er det at være lykkelig og det at have det godt sammenfaldende. Påstanden at det er godt at være lykkelig er altså umiddelbart en tautologi, der ikke siger noget som ikke allerede lå i begrebet lykke. Hvis definitionen derimod forstås som, at det der gør en given person lykkelig ikke kan gøre en anden person ondt, så er definitionen ikke så lige for. Men faktisk er den første definition nok for at gøre argumentet interessant. Det gælder nemlig for hver af de nævnte kvaliteter, at de i forskellige tilfælde vil kunne bringe både godt og ondt til den, som opnår dem. Aquinas har bl.a. et eksempel på, hvordan magt kan være dårligt, for den som har magten:

”Happiness is the perfect good. But power is most imperfect. For as Boethius says (De Consol. iii), ”the power of man cannot relive the gnawings of care, nor can it avoid the thorny path of anxiety”: and further on: ”Think you a man is powerful who is surrounded by attendants, whom he inspires with fear indeed, but whom he fears still more?”” (Aquinas 1911: S2, A4)

Her ser vi også, hvordan Aquinas nærmer sig et af de aspekter som både findes hos den biologiske tænkning og hos den eksistensorienterede tænkning – *Angsten*, som er umulig at overvinde med magt og

kontrol. Opnåelsen af alle disse goder kan ikke garantere din lykke/gøre dit liv endegyldigt meningsfuldt. Goder, der ellers kunne fremstå som de vigtigste i livet, hvis man dømmes efter den iver og vilje som mennesker anvender til at opnå dem. Menneskets frie vilje er allerede blevet nævnt som et centralt element hos Aquinas. Her ses, hvordan han også har øje for angsten og afmagten som noget centralt menneskeligt. Endnu en pointe som vil vise sig at kunne kobles til de to øvrige perspektiver.

Religiøst modargument til biologisk meningstænkning

Aquinas giver et modargument på biologismens/evolutionismens tanke, at meningsbehovet skulle være en slags overlevelsesmekanisme. Han mener, at en given tings sidste formål aldrig kan være selvopretholdelse, da dette ville være det samme som at sige, at denne ting intet virkeligt formål har:

”...if a thing be ordained to another as to its end, its last end cannot consist in the perservation of its being. Hence a captain does not intend as a last end, the perservation of the ship intrusted to him, since a ship is ordained to something else as its end, viz. to navigation.” (Aquinas, S2, A5)

Hvis man følger denne logik, kan man tænke på kroppen, og livet i det hele taget, som et værktøj for sjælen/bevidstheden til at udfylde sit formål. For Aquinas er dette formål rettet mod Gud, men i en anden optik uden Gud, bliver denne plads umiddelbart tom. Hvis man følger dette argument, uden at være religiøs, opstår der altså hurtigt en tomhed eller meningsløshed, da det biologiske livs selvopretholdelse må ses som enten meningsløst eller som et værktøj, underordnet en anden mening som vi ikke er bevidste om. Hvis man tænker sådan, opstår et dialektisk problem i tænkningen af meningsbehovet, da dette behov på den ene side er formuleret som biologisk, men på den anden side selv bliver meningstomt uden et niveau uden for biologien. Dette er grundlæggende den samme problematik som jeg allerede har præsenteret i forrige kapitel: meningen med livet kan ikke blot være at overleve.

Meningsløsheden indtræder når det absolutte fjernes

Aquinas skriver noget som på samme tid er meget håbefuldt for tanken om at opnå meningsfuldhed i sit liv, men som hvis det fratages det Guddommelige, bliver mere nedtrykkende:

”It is impossible for any created good to constitute man's happiness. For happiness is the perfect good, which lulls the appetite² altogether; else it would not be the last end, if something yet remained to be desired.”
(Aquinas, S2, A8)

Det er muligt for Aquinas at arbejde med perfekte størrelser, fordi han arbejder inden for et system med en almægtig Gud. Ideen om den perfekte lykke, hvor menneskets søgen ophører, er derfor mulig, men hvis man ikke gør det umulige muligt gennem fx Gud, så ville konklusionen blive, at vi som mennesker altid vil være søgende. Hvorvidt man så tænker på denne søgen som noget godt eller dårligt, står for så vidt stadig åbent. Men der vil i denne position være fare for at lave en uendelig regres, da intet andet end det absolutte kan udfylde pladsen for et yderste formål, eller en sidste bevægegrund. Uden Gud eller noget lignende, der i sidste ende befinder sig uden for fornuftens og logikkens håndtering, vil enhver begrundelse for en given handlingsanvisning eller værdi kunne spørges til med et ”*hvorfor?*”. Svaret på dette spørgsmål vil altid kunne blive spurgt yderligere ind til, og på denne måde opstår muligheden for den uendelige regres, hvis man forsøger at finde det dybere formål. I denne type situation vil forsøget på at finde svar være netop det, der afslører, at svaret ikke kan findes, og meningsløsheden og håbløsheden viser sig som fornuftens og logikkens følgesvende.

Ideen om den uperfekte lykke som vilkår for livet

På trods af, at Aquinas fokuserer på den perfekte lykke, så viser det sig, at han ikke mener, at denne kan opnås i dette liv. Problemet er, at da lykke konstant kræver en bestemt type handling, så vil mennesker, i dette liv, altid være i en vekselvirkning mellem at have lykken og ikke at have lykken.

”But in men, according to their present state of life, the final perfection is in respect of an operation whereby man is united to God: but this operation neither can be continual, nor, consequently, is it one only, because operation is multiplied by being discontinued. And for this reason in the present state of life, perfect happiness cannot be attained by man. Wherefore the Philosopher, in placing man's happiness in this life (Ethic, i, 10), says

²”*Appetite*” vil her sige den følelse, der motiverer mennesket i en given retning. Vores søgen efter lykken er i denne forstand motiveret af en appetit.

that it is imperfect, and after a long discussion concludes: "We call men happy, but only as men." But God has promised us perfect happiness, when we shall be "as the angels . . . in heaven" (Mat. 22:30)." (Aquinas 1911: S3, A2)

Selv med overbevisningen om realiteten af Guds eksistens, konkluderer Aquinas, at den tilstand, hvor mennesket søger lykke uden at kunne opfylde denne søgen tilfredsstillende, er grundlæggende for det menneskelige, jordiske liv.

Aquinas viser, at videnskaben ("speculative sciences"), ikke kan give adgang til den type viden som den perfekte lykke består i. Dette svarer fint til et argument for, at den absolutte mening med livet ikke kan findes gennem et udelukkende videnskabeligt verdensbillede. Problemet er, at videnskaben ikke kan bevæge sig ud over sine egne præmisser. Aquinas skriver:

"To prove this, we must observe that the consideration of a speculative science does not extend beyond the scope of the principles of that science: since the entire science is virtually contained in its principles. Now the first principles of speculative sciences are received through the senses . . ." (Ibid: S3, A6)

Her er pointen, at naturvidenskabelig metode altid må tage udgangspunkt i den sansede verden, og at denne sfære er niveaumæssigt under den erkendelse, som søges i undersøgelsen af den perfekte lykke. Der er i grunden tale om det klassiske metafysiske problem: at det der overskrider vores verden, ikke kan undersøges ud fra denne verden. Dette problem er også med til at komplicere menneskers søgen efter mening, fordi det niveau, som ville rumme en absolut mening, altid er udenfor det felt som vi kan undersøge med vished. Dette må også anskues som en af grundene til, at tro bliver så centralt i forhold til meningsproblemet, når dette undersøges i henhold til tanken om meningen med livet, der netop sigter til en absolut mening eller et sidste formål.

4.7 Drivkraften

Hvad er det, der motiverer os imod lykke og meningsfylde i vores liv? Hvad er drivkraften bag vores lyster, handlinger og ikke mindst vores spørgen og søgen? Dette spørgsmål udgør et andet fundamentalt

problem i relation til meningsspørgsmålet. Hvis ikke der var noget, der drev os, en styrke eller kraft som fyldte os, så ville vi vel ikke være i bevægelse, hverken fysisk, intellektuelt eller åndeligt for den sags skyld. For ét aspekt er den *retning* som vi tager i vores valg og undren, og de principper som bestemmer denne, men et andet og ligeså nødvendigt aspekt må tænkes at være en grundlæggende *drivkraft* bag denne væren, altså noget der muliggør eksistens i det hele taget. I forhold til meningsproblemet kunne man formulere sig som følger: Hvorfra stammer kraften til denne spørgen om livets mening? Eller man kunne sige, at bag det uendelige ”*hvorfor?*” gemmer der sig altid et ”*hvordan?*”. Et spørgsmål der ikke retter sig mod livets mening, men mod livets mulighed. Og ikke bare det biologiske liv, men i særdeleshed også det intellektuelle og åndelige liv, der netop rummer denne evne til at spørge. Aquinas bruger, som nævnt, begrebet ”appetite” til at udfylde denne idé om noget der driver mennesket til at handle frem for at være passive. Man kunne også tænke på denne ”appetite” som kernen i motivation, eller engagementet. Det vi her nærmer os er problemet omkring ”den første bevæger”, altså tanken om, at alt må være sat i gang af en kraft, der går forud for dets egen kraft, hvilket er et klassisk problem indenfor filosofien, men faktisk også indenfor fysikken. Teorien om Big Bang som starten på universet, og i det hele taget ideen om ”starten” på universet, rummer implicit dette problem. For selvom det hele startede med Big Bang, så kan man overveje, hvad der startede Big Bang. Nogen vil mene, at universet må ses som en evig puls frem og tilbage mellem situationen, vi har nu, og situationen før Big Bang. Altså tanken om, at universet i sin totalitet udvider sig og trækker sig sammen i en uendelighed. Det logiske problem er dog ikke løst ved denne teori, da man stadig kan undre sig over, hvad der startede denne puls. Desuden kan man også undre sig over om den kraft, der har skabt det fysiske univers, som må tænkes at være den kraft som strømmer gennem alt i den fysiske verden og muliggør al aktion og dermed al reaktion, om denne kraft er den samme som ligger bag den frie vilje og menneskelige bevidsthed, som ikke umiddelbart reagerer udelukkende på baggrund af årsager i fysikken. Aquinas’ løsning på dette problem: at mennesket har en indre drivkraft, bl.a. til at spørge og søge mening – er i første omgang at placere denne kraft i naturen, som en naturlig ”appetite”, for siden hen at placere naturen som noget, der er underlagt Gud, og dermed bliver Gud endnu en gang den, der løser et uløseligt paradoks (Aquinas: S2, A8). Man kan bemærke, at Gud dermed er den første begynder, både hvad angår mennesket som natur og som ånd.

4.8 Underet

Appetitten på viden eller på at forstå verden, kan også kaldes *undren*. Undren kunne beskrives som den del af os, som trækker os hen i retning af spørgsmål – den del, der gør, at vi ikke let lader ting ligge hen i det uvisse. I følgende citat anvender Aquinas også ideen om *underet* eller det at undres og beskriver denne kraft der trækker i mennesket:

”. . . when man knows an effect, and knows that it has cause, there naturally remains in the man the desire to know about the cause, ”what it is.” And this desire is one of wonder, and causes inquiry, as is stated in the beginning of the Metaphysics (i,2). For instance, if man, knowing the eclipse of the sun, consider that it must be due to some cause, and know not what that cause is, he wonders about it, and from wondering proceeds to inquire. Nor does this inquiry cease until he arrive at a knowledge of the essence of that cause.

If therefore the human intellect, knowing the essence of some created effect, knows no more of God than ”that He is”; the perfection of that intellect does not yet reach simply the First Cause, but there remains in it the natural desire to seek the cause. Wherefore it is not yet perfectly happy. Consequently, for perfect happiness the intellect needs to reach the very Essence of the First Cause.” (Aquinas: S3, A8)

”Apetitten” i form af vores undren stammer som nævnt fra Gud der, som Aquinas skriver, er ”. . . *the Author of nature*. . . ” (Aquinas, S4, A2). Og i sidste ende er det også denne, der driver os tilbage til en form for forening med Gud. Dette skyldes, at vores undren over verden, og over essensen af verden, får os til at lede efter tingenes sammenhænge og tingenes årsager. I Aquinas’ tænkning er den sidste årsag som nævnt lykken, der igen er lig med det at finde Guds essens, og derfor vil enhver årsag kunne følges tilbage langs en række af årsager, der til sidst vil have grund i Gud. Kort kan man sige, at menneskets søgende natur er skabt af Gud på en sådan måde, at vi bliver draget imod ham – hvilket i Aquinas’ optik er det samme som at blive draget mod lykken, og i lyset af denne afhandling kunne kaldes at blive draget mod meningen med ens eksistens. Med denne tanke viser Aquinas, at menneskets søgende natur og menneskets Gudsforhold er forbundne. Men i en ikke-religiøs optik viser det blot en beskrivelse af menneskets søgen efter et umuligt mål. Vi bliver ikke stillet tilfredse i vores søgen, før vi finder det sidste fundament, men hvis dette ikke findes, eller ikke er muligt at finde, så er vores søgen på sin vis formålsløs. Og hvis vi forstår dette, så er selve den handling at søge/spørge et performativt paradoks, da

det at lede efter noget, som man ved ikke findes som udgangspunkt virker paradoksalt. På dette punkt kan Sokrates' kendte udsagn: ”*det eneste jeg ved, er at jeg intet ved*”, og Descartes' metodiske tvivl, komme os til undsætning. For en del af underet er også det paradoks, at selvom vi ikke kan vide noget med sikkerhed, så har verden det med at vise sig for os på en eller anden måde, og denne mådes virkelighedskvalitet kan vi ikke fastlægge hverken som sand eller som falsk. Hvis vi ikke binder os til religiøsitet og tro, så må vi altså med andre ord være åbne for den mulighed, at verden er virkelig og meningsfuld, selvom vi ikke kan gennemskue strukturen af det virkelige eller det meningsfulde. Selvom denne tanke på sin vis er lys og lykkelig, så repræsenterer den et kontroltab. Dette kontroltab rammer både filosofien og livet generelt – vi kan ikke vide, hvad der er virkeligt og meningsfuldt, men vi findes uagtet indenfor det felt, hvor vi må handle, med den risiko at handle forkert, om det så drejer sig om fejlagtige teorier og oplevelser af verden, eller dårlige valg i vores liv. Her viser filosofien og filosofferne også deres bund i det menneskelige livsnære – vi er sårbare mennesker overfor meningsløsheden og overfor muligheden for at fejle, både når vi filosoferer, og når vi ellers lever vores liv. Lidt poetisk kunne man sige: Tænkningens skjold, i form af distancen, falder før eller siden hvis man insisterer på at være åben og ærlig i sin tænkning.

4.9 Relationer og empati

En hverdagserkendelse som jeg er overbevist om at mange deler med mig, er at det at gøre noget alene, og det at gøre det sammen med andre kan opleves meget forskelligt, ikke mindst i forhold til følelsen af meningsfylde. Et eksempel fra mit eget liv kunne være når jeg spiller computer, her er min erfaring at det samme spil kan føles ligegyldigt og uinteressant, når jeg spiller det alene, og på den anden side, kan føles meget engagerende og interessant når jeg spiller det med en af mine nære venner. Selv forskellen mellem, om jeg er helt alene, eller om min kæreste sidder et andet sted i vores stue imens jeg spiller, har ofte stor indvirkning på min oplevelse af meningsfylde i situationen. Denne sociale kvalitet er ifølge Aquinas ikke nødvendig for perfekt lykke, men den er afgørende for lykkefølelsen i dette liv. Aquinas skriver:

”I answer that, If we speak of the happiness of this life, the happy man needs friends, as the Philosopher says (Ethic. Ix, 9), not, indeed, to make use of them, since he suffices himself; nor to delight in them, since he

possesses perfect delight in the operation of virtue; but for the purpose of a good operation, viz. that he may do good to them; that he may delight in seeing them do good; and again that he may be helped by them in his good work. For in order that man may do well, whether in the works of the active life, or in those of the contemplative life, he needs the fellowship of friends.” (Aquinas 1911: S4, A8)

Formålet for den enkelte er ikke at bruge sine medmenneskers kvaliteter til sit eget liv, men derimod at være en kvalitet i deres liv. I henhold til tekstens tema er dette selvfølgelig noget man skal gøre, også for selv at nærme sig lykken, eller man kunne i min optik sige en meningsfylde. Dette fokus på det sociale, eller nærmere på de nære venskabelige eller kærlige relationer, er ikke centralt i nogle af de tekster jeg har beskæftiget mig med til dette speciale, men det er min personlige oplevelse, at netop dette spørgsmål er meget centralt i mit eget, og mange andre menneskers liv. Derfor vil jeg vende tilbage til det i en diskussion senere i denne afhandling.

Opsummerende for dette kapitel kan siges, at det religiøse perspektiv, med Aquinas som repræsentant, har vist hvordan en kamp mellem troen og fornuften kan finde sted i forsøget på at gøre tilværelsen meningsfuld. Dogmatisk livsførelse og en fast religiøs ramme kan fritage en fra den evindelige tvivl, dog er dette ikke uden risiko for, at fornuften afslører, at det problematiske og paradoksale i tilværelsen stadig findes under overfladen. Aquinas forsøger at forbinde dogmatisk religion med fornuftstænkning, men dette lykkes kun ved at tvinge fornuften ind i det system, som allerede var sat af religionen. På denne måde viser Aquinas' tilgang til meningsproblemet sig ikke umiddelbart særligt konstruktiv. Den lider i hvert fald af det problem, at den begrænser sin undersøgelse, til det felt som allerede er kendt, altså er der ikke plads til nye erkendelser, blot til konfirmering af gamle. På denne måde kan man sige, at selve Aquinas' metode bærer præg af at være tautologisk. Vi har også allerede set, at der dukker mange lighedspunkter op imellem dette perspektiv og det forrige biologiske perspektiv – tanker om vilje, frihed, det lykkelige liv, afmagt og angst er alle sammen til stede indenfor begge. Desuden vil vi, som jeg har antydnet flere gange, opdage at der også er ligheder at finde mellem disse to perspektiver og det sidste, hvor Kierkegaard skal danne rammen om en eksistensorienteret tilgang til spørgsmålet om mening.

Femte Kapitel

– Et eksistensorienteret perspektiv på meningsproblemet

Efter at have beskæftiget os med Aquinas og et religiøst perspektiv på meningsproblemet, er det blevet tid til at undersøge Kierkegaard og et eksistensorienteret perspektiv på meningsproblemet. Når jeg vælger formuleringen "et eksistensorienteret perspektiv", og ikke fx benævner Kierkegaards perspektiv eksistentialisme, så skyldes dette, at Kierkegaard, selvom han anses for at være eksistentialismens fader, ikke selv passer ind i denne kategori uden videre. Det er dog klart, at Kierkegaards fokus er på menneskets eksistens, og at det er netop dette fokus som er interessant i sammenhæng med denne afhandling. Derfor finder jeg også betegnelsen eksistensorienteret mest anvendelig her.

Ligesom det var tilfældet med Aquinas, så er formålet med at inddrage Kierkegaard på dette tidspunkt i denne afhandling at bearbejde og udvide de tanker, som allerede foreligger. Det er altså med henblik på en imødekommelse af den hermeneutiske proces (min egen såvel som læserens), at Kierkegaard inddrages i undersøgelsen af spørgsmålet om mening. Kapitlet vil som følge bestå af såvel redegørelser for Kierkegaards tænkning, som af overvejelser omkring, hvordan denne forholder sig til både den biologiske og den religiøse tænkning af meningsproblemet. Kierkegaard er desuden valgt på baggrund af den dobbelte position som han, ligesom Aquinas, indtager. Hvor Aquinas var dobbelt orienteret i retning af fornuft og religion, så er Kierkegaard dobbelt orienteret i retning af religion og eksistens. Undersøgelsen af dette perspektiv danner derfor på samme tid en kobling til det forrige religiøse perspektiv og åbner op til et nyt. Derved kommer det til syne, hvordan meningsproblemet kan, ligesom, glide fra én forklaringsramme og over i en anden. Kerneproblematikken kan altså holdes intakt, mens måden at forholde sig til den ændres. Dette vil blive tydeligere løbende.

I dette kapitel vil mit fokus være på *Sygdommen til Døden* der udkom i 1849. Dette fokus grunder først og fremmest i værkets tematik, der viser sig at være sammenfaldende med nærværende speciales, og sekundært i det faktum, at Kierkegaard ikke har udgivet *Sygdommen til Døden* under et pseudonym, men i sit eget navn. Dette er måske ikke af stor betydning for indholdet i den filosofiske refleksion som

kommer til syne i værket, men det giver alligevel den nemhed, at man mere klart kan skrive fx: ”*Kierkegaard mener*”, eller ”*Kierkegaards position*”, hvilket ellers kan blive særligt problematisk når han indtager pseudonymer, som oven i købet har det med at udtale sig forskelligt på samme punkt.

Kapitlet følger ikke en streng systematik, men jeg har bestræbt mig på, at fremførelsen præsenterer Kierkegaards begreber og tanker i en rækkefølge der er hensigtsmæssig for læserens forståelse. I henhold til dette vil kapitlet forløbe som en refleksion over følgende emner:

- Fortvivlelse
- Selvet
- Troen
- Er der overhovedet tale om meningsproblemet?
- Overvejelser over Kierkegaards metodiske valg
- Dogmatik og antidogmatik

5.1 Fortvivlelse

I *Sygdommen til Døden* viser Kierkegaard, hvordan fortvivlelse er en grundlæggende del af det menneskelige liv. Betydningen af begrebet *fortvivlelse* er ikke helt entydigt, hvilket gælder for de fleste af begreberne i *Sygdommen til Døden*, men dette forhold vil vi se nærmere på, når vi skal undersøge Kierkegaards metodiske valg lidt senere i dette kapitel. Fortvivlelse kan dog umiddelbart forstås som noget i retning af; en smerte i sindet forbundet med usikkerhed og tvivl. Men det gælder også for den fortvivlelse, som Kierkegaard skriver om, at den ikke er det samme som den smerte, mennesker selv kan identificere i deres liv. Fortvivlelsen der her er tale om, er en tilstand, som ofte skjuler sig for den, som har den. Kierkegaard skriver:

”Som vel Lægen maa sige, at der maaske ikke lever eet eneste Menneske der er ganske sund, saaledes maate man, hvis man ret kjendte Mennesket, sige, at der ikke lever eet eneste Menneske, uden at han jo dog er lidt fortvivlet, uden at der dog inderst inde boer en Uro, en Ufred, en Disharmoni, en Angest for et ubekjendt Noget, eller for

et Noget han end ikke tør stifte Bekjendskab med, en Angst for en Tilværelsens Mulighed eller en Angst for sig selv, saa han dog, som Lægen taler om at gaae med en Sygdom i Kroppen, gaaer med en Sygdom, gaaer og bærer paa en Aandens Sygdom, der en enkelt Gang glimtviis, ved og med en ham selv uforklarlig Angst, lader sig mærke med, at den er derinde. Og i ethvert Tilfælde har der intet Menneske levet og der lever intet Menneske udenfor Christenheden, uden at han er fortvivlet, og i Christenheden Ingen, forsaavidt han ikke er sand Christen; forsaavidt han ikke ganske er dette, er han dog noget fortvivlet.” (Kierkegaard 1921: 181)

Vi er altså stort set alle sammen fortvivlede, vi er bare mere eller mindre bevidste om det. Allerede her ser vi sammenfaldet med de to forrige perspektiver. I det biologiske perspektiv kan meningsfylde opleves, og det virker umiddelbart mere optimistisk end Kierkegaards syn, men selv i det biologiske perspektiv så vi tanken om, at den uopfyldte ”store mening” altid er tilstede ”i baggrunden”, når oplevelsen af ”den lille mening” forsvinder. Hos Aquinas var lykken tilgængelig i dette liv, men kun til låns, som den uperfekte lykke. Det der er fælles for alle tre perspektiver er, at der for alle mennesker vil være en grundlæggende uro eller nagen, bagved oplevelsen af meningsfuldhed. At alle tre perspektiver vælger denne tolkning af livet, er interessant fordi man kan overveje, om den fælles oplevelse forfatterne imellem peger på noget fælles menneskeligt.

5.2 Selvet

Tanken om, at viljen spiller en rolle i meningsproblemet har vi allerede set i de forrige perspektiver – dette er også tilfældet med Kierkegaard. Faktisk er det i relation til menneskets frie vilje og valg, at vi kan kaldes eksistens, og det er i denne særlige menneskelige eksistens, at fortvivlelsen har sin rod.

Kierkegaard starter første afsnit med en formulering, der viser udgangspunktet for denne problematik:

”Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv.” (Kierkegaard 1921: 173)

Dette citat er fuldkommen centralt for Sygdommen til Døden, og beskriver det grundlæggende fænomen som undersøges. Det, at mennesket er et væsen, som forholder sig til sig selv. Med andre ord

det, at mennesket overhovedet har et *selv*. Undersøgelsen i Sygdommen til Døden bliver følgelig, hvad dette *selv* får af betydning for det menneskelige liv, i forhold til fortvivlelse og vores måder at leve på.

Når mennesket forholder sig til sig selv, altså tænker og oplever sig selv, opdager det, at det rummer forskellige egenskaber. To af disse egenskaber er på samme tid grundlæggende og modsatrettede, hvilket danner det første paradoks hos Kierkegaard. Kierkegaard skriver:

”Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed...” (Ibid: 173)

Mennesket er på den ene side frit – vi har en fri vilje og kan gøre uendeligt mange forskellige ting med vores liv. Vi er i den henseende uendelige i vores muligheder og ikke mindst i vores tanker, men på den anden side er det også vores lod at være endelige, dvs. begrænsede. Vi lever i en bestemt krop som vi ikke kan forlade, vi lever i en bestemt verden og en bestemt tid. Alt dette begrænser os, men inden for denne virkeligheds grænser er vi dog stadig frie. Der er nemlig uendeligt mange muligheder inden for denne begrænsning, ligesom der fx er uendelig mange decimaltal mellem 1 og 2. Denne evighed – vores selvbevidsthed og friheden i vores refleksion, giver os muligheden for at stille endnu et grundlæggende spørgsmål, som ikke umiddelbart lader sig besvare: hvorfra stammer dette selv, hvem eller hvad har skabt det? – eller i Kierkegaards begreber: hvad satte hele forholdet? Kierkegaard svarer, at selvet må være sat af noget andet end sig selv, og formulerer det som følger:

”Er Forholdet, der forholder sig til sig selv, sat ved et Andet, saa er Forholdet vistnok det tredje, men dette Forhold, det tredje, er saa dog igen et Forhold, forholder sig til hvad der har sat hele Forholdet. Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet.” (Ibid: 173)

Det er altså i menneskets selverkendelse, at det erkender, at det ikke er skabt af sig selv og dermed erkender, at det er noget uden for det selv, som har skabt det. Denne tanke leder hen til et problem, som vi allerede tidligere i denne afhandling har stiftet bekendtskab med. At vores evne til at reflektere

forsøger at ordne verden i årsager og virkninger, hvilket fører os hen til det paradoksale sted, hvor vi på samme tid forsøger at finde en begyndelse, men ligeledes kræver noget, der har foranlediget denne begyndelse. Gennem en overvejelse over selvrefleksionen berører Kierkegaard altså her *problemet om den første bevæger*. Dette er imidlertid det andet paradoks som, for Kierkegaard, melder sig i det menneskelige liv. Kierkegaards svar på dette problem bliver, meget lig Aquinas, at dette "Andet", som har skabt mennesket, bliver tilskrevet en Guddommelig kraft, der står udenfor fornuftens krav, og som ved et trylleslag har startet det hele. På denne måde kan paradokserne blive "løst" – gennem den tanke, at der går en Guddommelig kraft forud for mennesket, som ikke spiller efter de samme regler som skaber disse paradokser. Det vil dog alligevel vise sig lidt senere i dette kapitel, at Kierkegaards og Aquinas' Gudsforhold skiller veje på nogle væsentlige punkter.

Foruden problemet med at affinde sig med tilværelsens paradokser, står mennesket overfor endnu et problem som følger med det at være et forhold, der forholder sig til sig selv. Det at være *et selv* giver nemlig den cirkulære udfordring, at man som et selv, selv står med den opgave det er, konstant at måtte blive dette selv gennem sin frie vilje og sine handlinger. Kierkegaard skriver:

"Udviklingen maa altsaa bestaae i uendeligt at komme bort fra sig selv i Uendeliggjørelse af Selvet, og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i Endeliggjørelsen. Vorder derimod Selvet ikke sig selv, saa er det fortvivlet, enten det veed af det eller ikke. Dog er et Selv i ethvert Øieblik, det er til, i Vorden, thi Selvet **κατα δυναμιν** er ikke virkeligt til, er blot Det, der skal blive til. Forsaavidt da Selvet ikke vorder sig selv, er det ikke sig selv; men det ikke at være sig selv er just Fortvivlelse." (Ibid: 188)

Man kunne sige, at *sig selv* på sin vis er noget man er, men i mere dyb forstand er *sig selv* noget man *gør*. *Selv-heden's* væsen er i det aktive, det forholdende, det selvreflekterende og dermed det selv-skabende. Her ser vi en tanke som umiddelbart peger i modsat retning af Aquinas' konklusion: at lykkens essens *ikke* består i viljen. Kierkegaard siger ikke direkte, at lykkens essens består i noget ved viljen, men når han siger "...*men det ikke at være sig selv er just Fortvivlelse*.", så er det klart, at den positive formulering af samme idé ville være: det at være sig selv er just det, ikke at være fortvivlet. Hvilket igen, i nogen grad, kan kobles med det at være lykkelig eller det at opleve meningsfylde. Og at være sig selv er jo

netop her at være sig selv gennem udlevelsen af ens vilje. Fra dette perspektiv ser viljen ud til, om ikke andet, at få en særligt central placering som et afgørende moment ved selvet, og selvet ser ud til at være netop det punkt, hvori kampen om lykken og meningen står.

Udfordringen, ”*at gøre sig selv*”, er imidlertid ikke lille, og det er i kraft af, at mennesket står overfor denne, at *fortvivlelsen* oftest indtræder. I relation til dette er der hos Kierkegaard to grundlæggende strukturer, som fører mennesker ud i fortvivlelsen: den ene er *fortvivlet ikke at ville være sig selv*, den anden er *fortvivlet at ville være sig selv*.

Fortvivlelsen ved ikke at ville være sig selv opstår ved, at man gemmer sig for den realitet, at man er fri i sin vilje og har uendelige muligheder for at leve sit liv. Det er en flugt fra det ansvar som følger med at have muligheder og valg, altså at være et *selv*. Kierkegaard beskriver vores tendens til, så at sige, at spille sikkert spil her i livet. Denne måde at leve på kan illustreres med ordsprog som ”tale er sølv, men tavshed er guld” og den mentalitet, der ligger bag dette – ikke at ville tage del, fordi dette giver risikoen for at tage fejl. Denne sikkerhedens selvornægtelse er i Kierkegaards optik lig med at miste sig selv. Han skriver:

”Og dog, ved ikke at vove kan man just saa forfærdelig let tabe, hvad man dog, hvor meget man end tabte ved at vove, vanskeligt tabte, og i ethvert Tilfælde aldrig saaledes, saa let, saa ganske som var det Ingenting – sig selv. Thi har jeg vovet forkeert, nu vel, saa hjælper Livet mig med Straffen. Men har jeg slet ikke vovet, hvo hjælper mig saa?” (Ibid: 192)

Dette viser ideen om, at mennesker ved at forsøge at have det godt og sikkert, kommer til at miste det, der er den sande kvalitet her i livet, nemlig livet selv, ikke i betydningen overlevelse, men i betydningen at føle sig i live, eller at føle netop *sig selv* i live. Og denne følelse bliver altså her koblet med vores frie vilje og vores aktive handlen. Sådant noget som at vove livet bliver i denne forbindelse dobbelttydigt: at turde leve livet og turde miste livet er her to sider af samme sag. Dette ses fx i rejseglyden overfor rejseangsten, hvor rejsen bliver billedet på det spændende og nye, men også det farlige og fremmede. Bare flyveturen kan på samme tid opleves som en billet til rutsjebanen og en billet til dødsriget. ”At

rejse er at leve”, som H.C. Andersen skrev, men at rejse er også at risikere at dø. Det er netop ved fortrængningen af det magelige – i uvisheden og usikkerheden at rejsen finder sted, at rejse er at gå det ukendte i møde, det er at vove. Ligesom rejsen, er selvet en bevægelse, det er noget man gør, det er en chance man tager, og i denne sammenhæng er det sædvanlige valg en tilnærmelse af at undgå det at vælge – en passiv livsførelse, hvor alt er som det plejer. Men når valget fortrænges, fortrænges også selvets liv. Det Kierkegaard sigter til findes også i meget mindre valg, fx i ens hverdag. Skal jeg sige noget på mødet, eller skal jeg prøve at gøre mig usynlig? Skal jeg lave en ny ret til aftensmad, eller skal jeg bare lave lasagne igen? Ethvert ”søvnigt” valg der falder tilbage i vanen i stedet for at være opmærksomt på sig selv som valg, mærker ikke det som livet dybest set er, nemlig at leve livet aktivt gennem sine valg.

Fortvivlelsen der opstår ved *at ville være sig selv*, opstår i relation til det, at vi som nævnt er skabt af noget andet end os selv, og i en hvis forstand også er dette andet, eller grunder i dette andet. Dette placerer os trods vores uendelige muligheder i en situation af afmagt. Afmagten bliver tydelig i mødet med alt det i verden, vi ikke selv kan styre, fx de lidelser der overgår os i livet, men også i mødet med de paradokser, som vi ikke kan forstå, lige meget hvor umage vi gør os. På dette sted virker verden meningsløs; hvorfor skal jeg opleve al denne lidelse? Hvad skal jeg tænke og føle, når jeg ikke forstår verden og hvordan den hænger sammen, og ikke ved hvad min plads og funktion er i den? Disse spørgsmål findes der ikke gode svar på, og derfor kan kontakten med dem give en følelse af, at verden og livet dybest set er meningsløst. Disse paradokser og meningsløse lidelser viser os, at vi ikke kan mestre verden, men må indrømme vores begrænsning – vi må se os slået af mysteriet og af vores egen uvidenhed. På sin vis vil dette også sige se os slået af vores endelighed, eller af nødvendigheden, men den som ikke kan dette, som derimod forstår sig selv som udelukkende uendelig, udelukkende fuld af mulighed, denne person vil også miste sig selv, men i stedet for som en fortrængning, så nærmere miste sig selv af syne. Kierkegaard beskriver dette som følger:

”Løber nu Muligheden Nødvendigheden over Ende, saa Selvet i Muligheden løber fra sig selv, saa det intet Nødvendigt har, hvortil det skal tilbage: saa er dette Mulighedens Fortvivlelse. Dette Selv bliver en abstrakt Mulighed, det spræller sig træt i Mulighed, men det kommer ikke af Stedet og heller ikke noget Sted, thi det

Nødvendige er Just Stedet; at vorde sig selv er jo just en Bevægelse paa Stedet. At vorde er en Bevægelse fra Stedet, men at vorde sig selv er en Bevægelse paa Stedet.” (Ibid: 193)

At forsøge at løbe bort fra den virkelige verden, ved i sine tanker at kunne abstrahere det hele væk, er ikke blot en flugt fra verden, men en flugt fra en selv. Dette kan være ved fantasien, der giver muligheden for at drømme sig bort i forestillinger om det liv man kunne have haft. I vores tid kan denne tendens også kobles med vores medieforbrug, og her kan en kritisk vinkel på oplevelsen af meningsfylde i forbindelse med computerspil nævnes. Fra dette sted kan man overveje, om indlevelsen i virtuelle verdener og karakterer – det at give store dele af sit liv til dyb indlevelse i spilfigurer, som man glimtvis kan føle sig som, men aldrig har været og aldrig vil blive, i bund og grund er selvfortrængelse og verdensflugt. I Kierkegaards optik, kunne man tænke, at det man mærker her, ikke er meningsfuldheden, men glæden ved et øjeblik at slippe spørgsmålet om mening af syne.

Man kan også overveje om ikke *mulighederne* i abstraktionsevnen netop er en af de fælder, der er lagt for filosoffer, der oftest er beskæftiget med at tænke sig bagom verden. I min beskæftigelse med filosofiske emner har jeg ofte en dobbelt følelse af meningsfuldhed og meningsløshed. På den ene side er filosofiens emner de mest grundlæggende og mest centrale for mit liv og for verden, men på den anden side befinder de sig også ofte ét skridt væk fra verden, i forestillinger om livet og verden. Hele ideen om en metafysik er vel netop et projekt bag om verden og derfor væk fra verden. Når dette tager om sig og hele ens oplevelse af verden til sidst består af disse abstraktioner, så er man i Kierkegaards optik på en flugt fra verden og sig selv. En anden måde at anskue dette på er ved at forstå det som et forsøg på at gøre sig til den totale ejer over sig selv og sin situation – at rumme verden i sig, i sin evige abstraktion. Men at gøre dette, at forsøge at rumme hele systemet, hele meningen med livet, og ikke mindst at forsøge at blive sig selv gennem denne abstraktion, fører til den fortvivlelse, at man flygter fra sig selv ved ikke at ville vedkende sig sin afmagt – sin endelighed. For Kierkegaard er mennesker ligeså begrænsede som de har uendelige muligheder, og derfor er denne måde at leve på ligeså skæv på virkeligheden som den, ikke at ville vedkende sig sit ansvar og sit selv.

5.3 Troen

Svaret på dette dobbelte problem – på den ene side *fortvivlet ikke at ville være sig selv* og på den anden side *fortvivlet at ville være sig selv* – er ligeledes en dobbelt indstilling. For at undgå at leve et fortvivlet liv, må man på samme tid vedkende sig sit selv og forstå, at dette selv også er et mysterium for en selv. Dette betyder, at man på samme tid må, så at sige, tage fat og give slip på sig selv. Jeg har ansvaret for mit liv, men jeg kan ikke styre alt i dette liv af den grund. For Kierkegaard er denne indstilling *troen*. I stedet for at dømmе verden meningsløs, bør man tro på, at noget er større end en selv, selvom dette ikke er noget vi kan bevise for os selv, vi er nemlig ikke mægtige nok til at føre dette bevis. Vi må tro på, at Gud i kraft af en større viden og større magt, end vi kan forstå, gør det umulige muligt og giver muligheden for, at der er mening i det tilsyneladende meningsløse. ”Formlen” for ikke at fortvivle bliver derfor som følger:

”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. Hvilken Formel igjen, hvorom oftere er mindet, er Definitionen paa Tro.” (Kierkegaard 1921: 279)

Med andre ord er Kierkegaards svar på meningsproblemet, at vi som mennesker må få øje på og vedkende os at vi, hver og en, er os selv med frihed, mulighed og ansvar, men på samme tid, at vi lider afmagt overfor Gud, som har gjort dette *selv* muligt. Troen er på den måde både en vågen rejse, et slip ind i uvisheden og en tiltro til meningsfuldheden.

5.4 Er der overhovedet tale om meningsproblemet?

Ligesom det gjaldt for Aquinas, så udtaler Kierkegaard sig ikke eksplicit om meningsproblemet eller om oplevelsen af meningsfylde. Det er dog stadig tydeligt, hvordan det felt der forsøges belyst, grundlæggende er sammenfaldende med meningsproblemet felt. Dette fremgår forhåbentlig af den tematik, som allerede er kommet til syne. Kierkegaard undersøger mange af de samme momenter i det menneskelige liv som nærværende afhandling allerede har berørt i forhold til meningsproblemet. Det drejer sig fx om: *viljen* (Kierkegaard 1921; fx 241-242), *det at have formål* (dette er underlæggende i hele spørgsmålet om Gud og synden osv. og ses bl.a. Ibid: 190ff), *livets grundparadokser* (dette er igen

gennemgående for hele fremstillingen, men fremgår tydeligt, fx Ibid: 188, 236) og om *Gud* (Ibid: særligt i andet afsnit, hvor tankerne om synden introduceres). Alle er de temaer som allerede har vist sig i denne afhandling, temaer som i samspil skaber feltet, hvor vi mennesker prøver at finde mening i vores egen eksistens, verden og relationen mellem disse – temaer der igen med Kierkegaard træder i forgrunden. Det er altså tilfældet med Kierkegaard, som det var med Aquinas, at selvom det ikke er det eksplicitte fokus, så ligger meningsproblemet som en grundtone under hele den problematik, som arbejdes med.

5.5 Overvejelser over Kierkegaards metodiske valg

Nu vil vi træde et skridt tilbage fra Kierkegaards tanker, til den afstand der muliggør et blik på de metodiske valg, der ligger bag hans stil og hans tænkning. Dette er især interessant af to grunde: 1) Kierkegaards metodiske valg fletter sig ind i hans tankers indhold 2) Som med Aquinas kan Kierkegaards måde at håndtere meningsproblemet, ses som et udtryk for en mulig måde at forsøge at finde mening i det personlige liv.

Fænomenologen og antropologen Kierkegaard

Udgangspunktet for *Sygdommen til Døden* er ikke en undersøgelse af Gud, eller det Guddommelige, som det var hos Aquinas, men i stedet en undersøgelse af mennesket. Det er igennem overvejelser over menneskets absurde liv og sammensatte natur, at troen bliver introduceret som en måde at komme ud af den menneskelige lidelse. Man kan derfor sige, at foretagendet i *Sygdommen til døden* på sin vis har karakter af at være antropologisk, i betydningen: en undersøgelse af mennesket/det menneskelige. Det er på grund af dette udgangspunkt, at Kierkegaards tænkning befinder sig så tæt på mennesket i sine undersøgelser og beskrivelser. Det er også en del af grunden til, at eksistentialismen kunne få grobund hos Kierkegaard, hvilket selvfølgelig aldrig var sket, hvis undersøgelsen først og fremmest havde været en undersøgelse af Gud og det guddommelige.

Som nævnt var en af grundene til at vælge netop *Sygdommen til Døden*, at Kierkegaard i denne tekst afholder sig fra at skrive under et pseudonym. Dette valg giver en nemhed når Kierkegaard skal behandles i denne afhandling, men faktisk knytter der sig også en pointe til Kierkegaards brug af

pseudonymer, som stadig fortjener at blive nævnt. Det er nemlig sådan, at selvom brugen af pseudonymer udgør en udfordring for den som vil skrive om Kierkegaard, så rummer den flerstemmighed, som pseudonymerne skaber, en central funktion i Kierkegaards filosofi. Flerstemmigheden viser nemlig, hvordan nogle filosofiske emner ikke lader sig gennemtrænge og forstå, men blot fremtræder på forskellige måder fra forskellige perspektiver. En tilgang der er i fin tråd med overvejelserne i hermeneutikken. Det skal også nævnes, at selvom Kierkegaard ikke fra udgangspunktet fjerner sig fra sin egen position ved hjælp af et pseudonym i *Sygdommen til Døden*, så gør han insisterende opmærksom på, at dette emne som arbejdes med kun lader sig forstå i paradoksale og dialektiske former. Fx:

”... Selvet er en Synthese, hvorfor det Ene bestandigt er sit Modsatte. Ingen Form af Fortvivelse kan man bestemme ligefrem (udialektisk), men kun ved at reflektere paa dens Modsatte.” (Kierkegaard 1921: 188)

På denne måde er flerstemmigheden ikke forsvundet, men blot indarbejdet som en direkte filosofisk overvejelse. Dette betyder også, at Kierkegaard ikke går efter at fremføre lukkede argumenter, men nærmere bruger en fænomenologisk metode, hvor sagen bliver belyst fra forskellige vinkler så erkendelserne får mulighed for at fremtræde ud af et indviklet felt.

En anden del af Kierkegaards metode er, gennem beskrivelser af mennesker, at skabe fornemmelser eller oplevelser hos læseren. Fra dette mindre teoretiske perspektiv, nærmest dagligdags- eller psykologiske perspektiv, viser Kierkegaard, hvordan meningsproblemets dybde kigger ud igennem personlighedstyper som er rammende selv i dag – hvilket endnu en gang minder om dele af den antropologiske metode. Et udemærket eksempel er følgende uddrag fra beskrivelsen af den person som fortvivler ved at være ude af kontakt med den evige del af deres selv, altså den som ikke tager ansvar for sit liv, men i stedet følger andre uden at mærke efter, hvad der er rigtigt for dem selv:

”Men medens én Art Fortvivelse styrer vild i det Uendelige og taber sig selv, saa lader en anden Art af fortvivelse sig ligesom sit Selv franarre af »de Andre.« Ved at see den Mængde Mennesker omkring sig, ved at faae travlt med allehaande verdslige Anliggender, ved at blive klog paa, hvorledes det gaaer til i Verden, glemmer saadant

Menneske sig selv, hvad han, guddommeligt forstaaet, hedder, tør ikke troe paa sig selv, finder det for voveligt at være sig selv, langt lettere sikrere at være som de Andre, at blive en Efterbelse, at blive Numerus, med i Mængden.” (Ibid: 191)

Denne beskrivelse sigter til, at læseren skal kunne genkende den type person der beskrives, eller kende disse tendenser i sig selv. Kierkegaard er metodisk interessant i dette valg, da det han gør ikke er at argumentere logisk med essentielle størrelser og begreber, men i stedet forsøge at ramme læseren med en fornemmelse. Der sigtes til genkendelsen af en oplevelse af den særlige livsmåde som beskrives. Da man ofte tænker logikken som det redskab vi har, til fælles/almengyldig erkendelse, kunne man tænke, at Kierkegaards valg fører ham ud i en situation, hvor hver enkelt læser får en subjektiv oplevelse, som ikke har nogen særlig almenhed eller fælles relevans. Dette er på sin vis sandt, men ikke nødvendigvis mere sandt end hvis argumentet var rent logisk. Fra et fænomenologisk ståsted, hvor det hårde skel mellem objektivitet og subjektivitet er væk, kan en rammende fænomenologisk beskrivelse, altså en beskrivelse af en oplevelse, have ligeså gode forudsætninger for at ramme en fælles menneskelig erkendelse, som et logisk argument kan. Fra dette perspektiv kan man tænke, at Kierkegaards fænomenologiske sans viser sin styrke i den brede genkendelighed, beskrivelser som den ovenstående har hos folk på tværs af tid. For mig at se passer ovenstående beskrivelse på vores kultur i en sådan grad, at det er svært ikke at føle sig truffet på et dybt og ømtåleligt sted. Jeg ser denne selvforglemmelse ind i alt muligt materielt og dybest set meningsløst alle vegne omkring mig i vores kultur, men også i mit eget liv, i mine egne valg. Jeg ser unge omkring mig som går så meget op i at følge med moden, og gå klædt i ”det rigtige”, at de smelter sømløst ind i den gruppering, de er en del af. Fokuseringen på udseendet, på skallen, peger også på lysten til at fjerne os fra det indre. Alt er nok fint, hvis det ser sådan ud! Jeg møder studerende, der aldrig snakker om, hvad de tænker eller mener, men kun om hvad andre har sagt, eller hvad der i en given situation er det ”rigtige” at gøre. Jeg ser også sider af mig selv og mine handlinger, der ikke for alvor er mine egne, men er mit forsøg på at være ”god nok” til fællesskabet, ikke mindst mit udseende sørger jeg, ligesom de andre unge, for at tilpasse. Men også mit forbrug af massemedierne, en behagelig måde at være med, uden at skulle deltage, foran fjernsynet kan vi være tilskuere til livet i stedet for at leve det selv. Selv ”fornuftige” foretagender, som snakken ved middagsbordet om nyhederne og om verdens kriser er en behagelig, forskubbet måde at mærke lidelsen på – er det ikke bare forfærdeligt med

alle de syriske flygtninge? Jo, men hvad kan jeg stille op. Min egen mulighed for at handle er for længst druknet i verdens elendighed. Min egen elendighed er behageligt druknet i verdens elendighed.

Kierkegaard rammer os, og viser os hinanden og ikke mindst os selv lige der, hvor vi prøver at skjule os. At kunne gøre dette, og så stadig med så stor en tidsafstand til sine læsere er en interessant evne, et interessant fænomen i sig selv. Det opleves til tider som om Kierkegaard, med sin i bund og grund fænomenologiske måde, rammer os i vores kerne, midt i vores menneskelighed, ikke bare teoretisk, men også i en oplevelse af at være afsløret. Efter min opfattelse er det steder som dette, at vi ser/mærker fænomenologiens styrke. På denne måde bliver Kierkegaards styrke i forhold til meningsproblemet at vise os de fundamentale konflikter som ligger i den menneskelige søgen efter mening. Ikke at forklare os om meningen, men at vise os hvem vi selv er, når vi møder den udfordring meningsspørgsmålet udgør i dette liv.

Metode og indhold fletter sig sammen

Hvis vi stiller en analytisk og logisk tilgang overfor en fænomenologisk og oplevelsesorienteret tilgang, så ser vi faktisk både på en metodisk og en indholdsmæssig distinktion, når der er tale om meningsproblemet. Dette er illustreret gennem Aquinas' og Kierkegaards filosofiske metodiske tilgange, der også kan ses som to forskellige måder eller strategier i forsøget på at finde mening i tilværelsen for det enkelte menneske. Søger det enkelte menneske oplevelsen af sammenhæng og formål i livet gennem en kategorisering og årsagsbestemmelse af verden og en selv, eller søger det enkelte menneske forståelse gennem en oplevelsesorienteret og åben indstilling overfor verden og ens egen eksistens, som underfulde fænomener? Dette spørgsmål er altså lige relevant for filosofiens metode som for ethvert menneskes måde at forsøge at finde mening på, omend det ikke altid er lige ekspliciteret. Man kunne sige følgende: at lave en meningsfuld filosofisk teori, og at føre et meningsfuldt liv står over for det fælles problem: mening.

I forlængelse af disse overvejelser mener jeg, at det bliver muligt at se Kierkegaards position fra tre forskellige vinkler: 1) Det er en metodisk position, der som altid vil have indflydelse på, hvad der bliver erkendt, 2) Det er en stillingtagen til det indholdsmæssige i det, Kierkegaard undersøger, 3) Det er et billede på en af de måder man som menneske kan forsøge at give tilværelsen mening på. I alle tre

henseender medfølger den samme udfordring. Den oplevelsesorienterede måde, og dens fravær af hårde kategoriseringer, eller med andre ord dens radikale åbenhed, fører til erkendelser der er grundlæggende dialektiske og til tider grundlæggende paradoksale. Kierkegaard viser, hvordan det samme fænomen, og dertilhørende begreb, kan opleves dobbelt. Fx både som sig selv og som sin modsætning. Dette gælder ikke mindst for det centrale begreb *fortvivlelse*, hvorom Kierkegaard skriver:

”...i Forhold til Fortvivlelse ere alle Kjendetegn dialektiske, og derfor skuffes den overfladiske Betragtning saa let i at bestemme, om Fortvivlelse er tilstede eller ikke. Det ikke at være fortvivlet kan nemlig betyde just at være fortvivlet, og det kan betyde at være frelst fra at være fortvivlet. Tryghed og Beroligelse kan betyde at være fortvivler, just denne Tryghed, denne Beroligelse kan være Fortvivlelsen; og det kan betyde at have overvundet Fortvivlelse og vundet Fred.” (Kierkegaard 1921: 183)

Kierkegaard skriver faktisk, at spørgsmål om fortvivlelse kun lader sig besvare dialektisk (Ibid: 188). Hvis fortvivlelse opfattes som et spørgsmål om følelsen af meningsløshed, så kan man tænke, at meningsproblemet ligeledes kun for alvor vil lade sig nærme gennem en fornemmelse for et komplekst dynamisk sammenspil, aldrig ved en kortlæggelse af pænt ordnede kategorier. Dette er et ulykkeligt vilkår for den som vil nå til en total forståelse af dette emne, og ligeledes er dele af Kierkegaards tekst en lidelse for den, som forsøger at nå til en total forståelse af denne. Et tydeligt billede på dette er bevægelsen til *frelsen*, eller man kunne sige til et meningsfuldt og lykkeligt liv. Hos Kierkegaard er modsætningen af fortvivlelsen *troen*, som svarer til *frelsen*, som igen vil sige et meningsfuldt og lykkeligt liv, men selvom Kierkegaard vedholder, at denne modsætning er sand, så er måden at opnå et meningsfuldt liv ikke ved at komme længere og længere væk fra fortvivlelsen, som det normalt forholder sig med modsætninger, nej tværtimod er det, der er brug for, et fald ind i en dybere og dybere fortvivlelse. Det er nemlig fra det mest fortvivlede sted, at muligheden for at opnå frelsen – det meningsfulde og lykkelige liv – opstår. Hvorfor dette forholder sig sådan er i sagens natur ikke helt enkelt at forstå, men jeg kan komme med et billede som illustrerer det: hvis et menneske lever et udmærket liv, et liv med en sød ægtefælle, børn, et godt job og bor i et dejligt hus, så virker alt i denne persons liv dejligt og umiddelbart meningsfuldt. Men i Kierkegaards optik er det som oftest skjuler sig, at denne person gemmer sig bag alle disse dele af sit liv, på en sådan måde, at personen ikke får øje på

det forhold, at denne er noget mere og dybere end summen af alle disse meget udemærkede brikker i dennes liv. Mennesker forskubber, så at sige, deres selv over i ting omkring dette selv, og siger ting som: min ægtefælle, mine børn, mit job og mit hus, i en betydning hvor disse ting alle er en del af deres jeg, eller selv. Når ulykken indtræffer og dette menneskes ægtefælle forlader dem for en anden, dette menneskes børn bliver voksne og har ikke mere tid til at ses, dette menneske bliver fyret fra jobbet og har ikke længere råd til at bo i sit hus, hvem er dette menneske så? Her viser det sig, at alt det som havde betydning i ens liv og alt det som man identificerede sig med kan forsvinde. Man siger ”jeg har mistet alt! Det er som om jeg har mistet mit liv!”, men stadig står man selv tilbage. Her er bunden af fortvivlelsen og her er muligheden for endelig at få øje på dette selv, for hvad det er: frit, med uendelige muligheder og omringet af ukontrollerbare vilkår. Det har ikke længere noget ”liv” at gemme sig i, det har ikke længere noget andet end sig selv det kan være. Dette billede er også et billede på, hvordan en oplevelse af total meningsløshed kan være forbundet med oplevelsen af meningsfuldhed. For Kierkegaard er det fra dette sted, at man må finde troen. Når der intet er at holde fast i, så må man give slip, og dette slip er netop muligheden for at overlade sig til det uvisse, paradoksale og absurdes mulighed, som igen er Gud. Man ser igen, hvordan metodeidealet: åbenhed, eller sokratisk uvidenhed bliver sammenfaldende med idealet for den menneskelige eksistens. Som Kierkegaard skriver:

”Lad os aldrig glemme – dog hvor mange ere vel De, som nogensinde ret have vidst det, eller tænkt det – lad os aldrig glemme, at Socrates’s Uvidenhed var en Art Guds frygt og Guds dyrkelse, hans Uvidenhed var paa Græsk det Jødiske: at Guds frygt er Viisdoms Begyndelse. Lad os aldrig glemme, at just af Ærbødighed for Guddommen var han uvidende, at han, forsaavidt en Hedning kunde det, som Dommer holdt Vagt ved Grænseskjellet mellem Gud – og Menneske. . .” (Ibid: 250)

Kierkegaard ser Sokrates’ selvbenævnte uvidenhed som en respekt for det paradoksale uigennemtrængelighed, som igen er sammenhængende med Guds, der er det absurdes mulighed. Følgelig blive tanken, at en del af meningsfuldheden kommer ved en omfavelse af meningsløsheden. På denne måde er det dialektiske forhold mellem viden og uvidenhed forbundet med det dialektiske forhold mellem mening og meningsløshed.

5.6 Dogmatik og antidogmatik

For Kierkegaard er Gudsforholdet personligt i en radikal forstand. Det enkelte menneskes relation til Gud er nær og direkte, og kan, grundlæggende, ikke gøres til genstand for andre menneskers oplevelser og erfaringer (Kierkegaard 1921: 268f). Derfor kan et menneske heller ikke opstille et dogme for et andet, med det argument, at "Gud sagde det". Kun Gud kan stille det enkelte menneske dogmer, men dette foregår én til én. For Kierkegaard er åbenbaringen så at sige personlig, hvilket også giver bedst mening, da det åbenbarede netop ikke kan videregives gennem fornuft. Dette udgangspunkt er også det, der gør et opgør med kirken som institution nødvendig. Det at Kierkegaard tænker på troen og det religiøse som noget personligt mellem Gud og det enkelte menneske fører ham nemlig hen i en position, hvor det religiøse må afdogmatiseres. Dette viser sig ved Kierkegaards kamp mod den etablerede kirke som han netop anklagede for deres dogmatiske tilgang til religion. Kierkegaard mente, at denne tilgang ikke fokuserer på, og til tider ikke giver plads til, en personlig religiøs oplevelse. I Kierkegaards optik er kirken som institution derfor ofte med til at undergrave menneskers mulighed for at leve et, i en sand betydning, åndeligt liv. Det religiøse dogmatiske liv bliver blot endnu en måde at gemme sig i mængden, at gemme sig fra sig selv og det forhold, at man grunder i Gud. På dette punkt adskiller Kierkegaard sig meget markant fra Aquinas, der som beskrevet, er meget dogmatisk orienteret. Kierkegaards styrke på dette punkt er, at han har muligheden for at opnå ny viden om feltet der undersøges, hvorimod Aquinas maksimalt kan opnå en bedre argumentation for det, som han allerede vidste. Især når det drejer sig om den smertelige kerne i problemet: er der en mening med livet? Her bliver Aquinas' svar for let købt. Der er ikke behov for at gå ind i den smertelige meningsløshed når man forudsætter Gud. Men hvis man som Kierkegaard starter med mennesket, og siden, gennem menneskets lidelser, finder frem til Gud som en mulighed for at leve med meningsløsheden, så er en grad af mod og ærlighed bevaret, der giver mulighed for at forstå noget nyt om, hvad der gemmer sig nær ved kernen af det at være menneske.

5.7 Kort opsummering af femte kapitel

Med Kierkegaard har vi set et eksempel på, hvordan det at fokusere på den menneskelige eksistens kan give mulighed for en undersøgelse af mening og meningsløshed, fra et perspektiv hvor vi kommer meget tæt på det personlige og oplevelsesmæssige i livet. En overvejelse har været om Kierkegaards måde at

skrive på er i stand til, gennem beskrivelser af det menneskelige liv, så at sige, at afsløre os for os selv. Hvis dette er tilfældet må det umiddelbart tilskrives en fænomenologisk sans, som Kierkegaard har for åndslivets indre dynamikker. I stedet for, som Aquinas, at forsøge at tilpasse fornuften til en dogmatisk religiøsitet, så omfavner Kierkegaard det paradoksale og dialektiske som former, vi nødvendigvis må arbejde indenfor når vi prøver at forstå vores eksistens og åndelighed, og dermed også meningsproblemet. Hvad angår kendetegnene for den menneskelige situation, så vi en fokusering på menneskets splittelse mellem frihed og afmagt og hvordan dette fører til fortvivlelse, som igen deler mange væsenstræk med en oplevelse af meningsløshed. Løsningsmåden i Kierkegaards optik, er overordnet at vedkende sig sit ansvar i udformningen af sin tilværelse, samtidig med at foretage et slip af forestillingen om at kunne kontrollere verdens og livets mysterier. En indstilling som for Kierkegaard er lig med troen. På denne måde bliver Kierkegaards perspektiv et anderledes bud end Aquinas' dogmatiske, på hvordan troen kan blive meningskabende – her er troen det at stole på en kraft, som er større end os selv, og at give sig hen til det paradoksale, absurde og meningsløse.

Sjette Kapitel

– Afsluttende refleksioner og bemærkninger

Jeg har nu gennemgået og diskuteret de tre perspektiver, som var målet med denne afhandling. Det som mangler nu er blot nogle afslutningsvise overvejelser. Disse overvejelser er både opsamlende for afhandlingen og rummer tanker og mindre diskussionspunkter, som er opstået ud af arbejdet med det ovenstående.

Det er klart, og nævnt før, at det man finder i en undersøgelse som denne, afhænger af den tilgang man har, og af de fordomme man bringer med sig. Jeg har beskrevet mine ”naive” forestillinger om meningsproblemet i starten af denne afhandling og jeg har efterfølgende valgt at undersøge problemet gennem tre specifikke perspektiver, repræsenteret ved tre specifikke tænkere, og yderligere har jeg udvalgt enkelte tekster fra disse – alt dette har været med til at danne afsættet for denne afhandling. Det jeg prøver at understrege er, at denne undersøgelse ikke skal ses som andet end én stemme ind i en større samtale om meningsproblemet, og at meget andet kunne være sagt. Jeg er imidlertid af den overbevisning, at dette netop er et af de vilkår, som undersøgelser af emner som meningsproblemet altid er underlagt – undersøgelser af denne type må foregå som en samtale, perspektiverne imellem, for herved at skabe muligheden for en bedre og bedre fornemmelse af fænomenerne.

6.1 Forholdet mellem de tre perspektiver

Når man ser på de tre perspektiver som er gennemgået i nærværende afhandling: Det biologiske/evolutionsinspirerede, det religiøse/fornuftsprægede og det religiøse/eksistentorienterede, kan det være interessant at overveje, hvordan de forholder sig til hinanden og om de til sammen kan belyse meningsproblemet på en tydeligere måde end de kunne hver især.

I forsøget på dette, kan Aquinas’ splittelse mellem fornuft og dogmatik bruges til at illustrere den menneskelige såvel som filosofiske kamp for at skabe sammenhæng og formål i de forskellige dele af tilværelsen – henholdsvis levet og forstået. Det var netop dette behov for sammenhæng og formål som

Bendtsen satte centralt i oplevelsen af meningsfuldhed, og på sin vis bliver Aquinas et billede på en kamp mellem to poler i meningsproblemet, som hver især forsøger at skabe sammenhæng og give formål: fornuften og troen. Vi kan enten prøve at forstå verden, eller vi kan prøve at affinde os med, at verden ikke kan forstås. Men Aquinas afslører også, at selv fra en troendes position kan behovet for at forstå verden være dominerende. Brugen af fornuften, men også fokuseringen på tanken om den åbenbarede sandhed og den dogmatiske brug af religionen, viser dette. Med Kierkegaard sker en radikal ændring i tilgangen til opnåelsen af meningsfuldhed. Kierkegaard viser en anden type tro, hvor man giver plads til de paradokser, som truer med at afsløre meningsløsheden. Fremfor at forsøge at forstå Gud, så kan man vælge at tro på Gud, selvom det ikke giver mening med fornuften. Det er tværtimod fornuftens begrænsninger, der på sin vis peger mennesket i troens retning, og i relation til det biologiske perspektiv kunne man sige: i retning af at give op overfor meningsbehovets kald på samling af verden. I denne optik er det felt, som meningsproblemet rammer, spørgsmålet om hvorvidt man vil forsøge at finde mening og lykke gennem kontrol eller kaos. Altså om man vil forsøge at forstå og samle verden, eller om man vil synke til bunden af fortvivlelsen og lade verden falde fra hinanden, med tiltroen/håbet, at der alligevel er mening bagved meningsløsheden. Dette sidste er selvfølgelig en ekstrem tanke, og ville være en meget voldsom praksis. Der er sikkert også, som Kierkegaard skriver, nærmest ingen der lykkes med at gå denne vej. En mere medgørlig position kunne findes ved at kombinere den biologiske vinkel med Kierkegaards tanker om menneskets eksistens. Man kunne følge Kierkegaard så langt som til at acceptere vores særlige menneskelige mulighed for selvrefleksion og valg, kombineret med vores hjælpeløshed, når vi prøver at finde endelige svar, ikke mindst når det gælder os selv. Kierkegaards tanker om realiteten af en kristen Gud må selvfølgelig efterlades, eller som minimum modificeres, før disse perspektiver kan kombineres. Men en åbenhed overfor en form for spirituelt niveau indenfor den ramme, som evolutionen sætter, er ikke en umulighed. På dette grundlag kan man stadig lade sig fascinere og inspirere af naturvidenskabens styrker, og man kan stadig forstå mennesket som noget, der har taget form gennem evolutionens principper – form ud af kaos. Man kan stadig tænke på mennesket, som noget der er skabt med en selvforståelse, selvom udredningen af dennes struktur, på visse punkter, ikke lader sig belyse fra den menneskelige position. Mennesket kan herfra tænkes som et niveau i biologien som ser sig selv, og forstår sig selv som biologi, men som ikke begriber totaliteten af systemet. Det som naturvidenskaben kan tilbyde på dette punkt er en enhedsopfattelse, der ikke går i stå når den

møder menneskets evige og endelige dialektik, men i stedet rummer denne type paradokser allerede i sit udgangspunkt – det uendelige og endelige/faktiske er allerede fundamentale principper for måden, universet tænkes.

Muligheden for denne opfattelse afhænger dog af, om man tænker naturvidenskaben deterministisk. I en deterministisk verdensopfattelse er der ikke plads til intentionalitet og fri vilje, og hele ideen om at have et formål, som denne vilje skal forholde sig til – og enten udfylder eller ikke udfylder – mister sin relevans. Det skal dog også bemærkes, at den hårde deterministiske tanke om at alt i universet udfolder sig efter årsager og virkninger, og at man i princippet ville kunne gå tilbage til sekundet før Big Bang og regne ud, hvordan universet ville udfolde sig til evig tid, ikke passer ind i fysikkens verdensopfattelse efter relativitetsteorien. Man kan tænke naturvidenskaben, i dens mest åbne og rummelige afskygning, som en metodisk partner til fænomenologien. Meningsspørgsmålet kan gennem dette samarbejde belyses både i sin funktionelle struktur og som irreducerbare menneskelige oplevelser.

6.2 Dekonstruktionen af mening

En tanke jeg har præsenteret tidligere, men som jeg mener fortjener lidt mere overvejelse, er tanken om, at der bagved meningsbehovets samlende kraft, ligger en meningsdestruerende kraft. Tanken er, at vi konstant forsøger at få verden til at virke sammenhængende, samtidig med at dele af vores væsen ustoppeligt arbejder for at bryde virkeligheden ned. Det element i mennesket som Kierkegaard beskriver som det evige, eller vores uendelige muligheder, kan overvejes som det fundament, der ligger ét skridt dybere end meningsbehovet – vores evne til at dekonstruere. Denne egenskab forbindes i de to religiøse perspektiver med det guddommelige i mennesket, det sted hvor vi adskiller os fra dyrene – den frie vilje, fornuften, muligheden eller det uendelige. Også i naturvidenskaben anses vores fornuft for en af vores vigtigste og mest definerende evner. Men når man tænker over det, er fornuften og evnen til at tænke abstrakt, ikke blot en evne til at regne ud, hvordan verden hænger sammen – den er ligeledes en evne til at skille verden ad. At forstå, hvordan noget hænger sammen, og det at skille det ad, er faktisk beslægtede fænomener. Hvis man fx vil forstå, hvordan et ur virker, så må man skille det ad og undersøge delene. På samme måde er vores evne til at forstå naturen og os selv også en evne til at skille naturen og os selv ad. Denne evne er praktisk, da den sætter os over naturen i en forstand – den giver os muligheden for, gennem abstraktion, at hæve os et niveau over naturen, i vores blik på den. Men dette

er også at fjerne os fra den umiddelbarhed i oplevelsen, som er forbundet med at være en del af naturen. Når vi først, på denne måde, har fjernet os fra verden og har skilt verden ad, kan vi ikke længere leve ubesværet i den, før den er samlet igen. Dette skaber et behov for en samlende kraft, der så kunne tænkes at være meningsbehovet. På denne måde er det ikke nødvendigvis oplevelsen af meningsfylde, der er særligt menneskelig. Dyr lever meget muligt i en oplevelse/følelse af mening uden videre. Måske er det først når den umiddelbare mening er skilt ad, at mening bliver et spørgsmål, og at der følgelig opstår et meningsbehov.

6.3 Tilbage til den "naive" indstilling

I starten af afhandlingen beskrev jeg mine umiddelbare "naive" forestillinger om mening. Som en del af dette nævnte jeg mine egne oplevelser af meningsfuldhed/meningsløshed i forbindelse med at spille computer. Disse overvejelser endte ud i en kort liste af kvaliteter, som jeg har oplevet er til stede når jeg finder det at spille computer meningsfuldt. Jeg synes det er interessant at vende tilbage til denne liste og overveje de begreber jeg fandt frem til, men denne gang i lyset af mit nu forholdsvis mindre naive ståsted. Begreberne var: *fremskridt*, *mestring*, *socialitet*, *kreativitet*, *narrativitet* og *udforskning*. Allerede da jeg nævnte begreberne første gang bemærkede jeg et fællestræk ved dem: de kan tolkes som elementer der peger i retning af overlevelse/udvikling af det enkelte individ, eller i et større perspektiv, af arten. Især *fremskridt*, *mestring* og *udforskning* kan forbindes med overlevelsesbetingelser. Hvis man ser min oplevelse af meningsfylde, når jeg er i kontakt med disse elementer i et computerspil, i lyset af det biologiske perspektiv, så kan man forstå denne oplevelse som en funktion, der drager mig imod beskæftigelser, som styrker min modstandskraft over for verdens farer. Jeg finder det meningsfuldt at blive rigere, stærkere og at undersøge og forstå mere og mere af verden, så jeg er bedre stillet, hvad angår ressourcer, evner og praktisk kendskab til mine omgivelser. Men når man som menneske tolker det at spille computer på denne måde – som overlevelsesbetingende – så er dette tydeligvis en slags fejltolkning på det biologiske niveau, hvor jeg som biologisk væsen sammenkobler disse oplevelser i en virtuel verden med den betydning, de ville have i den virkelige verden, og oplever meningsfylde som resultat af dette. Det er ikke funktionelt for min overlevelse at få meget guld, eller stige mange *levels*, eller at kunne orientere mig på hele kortet i et computerspil, men disse ting aktiverer stadig en følelse af meningsfylde i mig. Dette stiller spørgsmålet om man kan argumentere for, at noget ikke er

meningsfuldt selvom det opleves sådan? Er det logikken eller oplevelsen, der er autoriteten på dette spørgsmål? Dette peger tilbage til et af de problemer, som har vist sig som gennemgående for denne afhandling – kan vi bedst forstå mening gennem fornuften eller gennem en oplevelsesorienteret tilgang? I computerspileksemplet kunne man sige, at det umiddelbart er rigtigt nok, at det ikke giver mening at opnå rigdom og styrke i en virtuel form. Den mening som kan opnås her ender i en blindgyde uden et dybere formål. Men denne tanke, at det ikke giver mening fordi det ikke ender i et dybere formål, var jo netop den vi så hos Aquinas, som ender i paradokset om den ultimative bevægegrund (man's last end). Det er derfor heller ikke muligt at sige, at opnåelsen af værdier og evner i den virkelige verden grunder i et sidste gyldigt formål, medmindre man inddrager tanker som er beslægtede med idéen om Gud. Jeg har dog en yderligere erfaring, der evt. kan bringe en indsigt på dette område: Det er min erfaring, at computerspil der tidligere har virket meget engagerende og meningsfulde, risikerer at slå over i en følelse af meningsløshed, hvis jeg gennemskuer strukturen i spillet. Computerspil er i kraft af deres interaktivitet bygget op omkring en række regler, som beskriver, hvordan spillets verden fungerer, det er disse regler der bestemmer, hvilke muligheder og begrænsninger man har som spiller, og det er disse regler der ofte strukturerer store dele af den verden, man spiller indenfor. Det hænder, især med spil jeg har spillet i meget lang tid, at jeg gennemskuer strukturen af disse regler, og at det, der fx blev oplevet som en farlig modstander, eller det der blev oplevet som en venligsindet fremmed der viser mig vej til min destination, mister dybden i deres betydninger. Oplevelsen af dem som personer, bliver opløst i det øjeblik, jeg opnår forståelsen af dem som funktioner i spillet. Illusionen forsvinder, og jeg ser ikke længere modstandere som farlige fjender, men blot som et system designet til at hindre min bevægelse fra A til B, jeg oplever ikke længere venlige fremmede som personer med en historie, men blot som en funktion der gennem et slør af virtuel personlighed afslører lokationen af X, der igen blot har til formål at føre mig videre til Y. Når dette sker forsvinder al engagement og spillet opleves som tidsspild og intet andet. På denne måde har meningsløsheden afsløret sig, og i modsætning hertil kan man tænke, at den virkelige verden vil bevare sin mening, netop i kraft af, at den bevarer sit mysterium. Reglerne bag verden kan ikke umiddelbart kortlægges og dette er muligvis en meget positiv omstændighed. Hvis naturvidenskaben fremskaffede et komplet svar på meningen med livet, og stadig befandt sig inden for rammerne af klassisk logik og kausalitet, så ville svaret pr. definition mangle en grund, der lå endnu længere bagud i årsagsrækken, og hvis vi var forsikrede om, at denne ikke fandtes, så ville vi ikke have

fundet meningen med livet, men bevist, at der ikke er nogen. Som modeksempel står mit yndlingspil, det japanske Dark Souls, som jeg opfatter direkte som et kunstværk. Det er en mørk og ensom verden, der næsten ingen direkte informationer giver til spillerne – denne må selv finde vej, og er stillet overfor obskure spilsystemer, hvor kun nogle er synlige for spilleren, og historien bliver aldrig fortalt, men findes kun som uigennemskuelige mysterier, der viser sig gennem omgivelserne. Intet bliver nogensinde forklaret til spilleren, og selv når man har gennemført spillet, er det ikke tydeligt, hvad formålet med det hele var. Men denne oplevelse: at bevæge sig uvidende ned i mysterierne, ned i mørket, og kæmpe sine egne svære kampe, lave sine egne planer og sine egne fortællinger i en verden, hvor de eneste værdier der ikke er til debat er overlevelse og det at komme et skridt dybere i sin undersøgelse af verdenen – denne oplevelse er min suveræne favorit, hvad angår computerspil og det er også den, der ræsonnerer tydeligst med meningsproblemet og de fundamentale menneskelige udfordringer som dette synliggør.

6.4 Narrativitet

Narrativitet er et begreb som på en måde har været til stede lige under overfladen i alle disse overvejelser over, hvordan meningsfylde og tanken om meningen med livet kan forstås. Jeg nævnte det i starten af afhandlingen som et element, der er med til at skabe oplevelsen af mening når jeg spiller computer (eller i andre sammenhænge for den sags skyld), men siden er begrebets rolle ikke blevet ekspliciteret, hvilket jeg vil gøre nu. Narrativitet kan ses som et konstruktivt begreb til at uddybe idéen om, hvordan mennesket skaber sammenhænge og formål i verden. Tanken om narrativiteten – evnen og lysten til at danne fortællinger, er altså en anden måde at forstå meningsbehovet, eller meningsdannelseprocessen på. Et eksempel på, hvordan vi skaber mening gennem narrativitet kunne være en fortælling om, hvordan det var en lykkelig omstændighed, at ens kræftramte mor lige akkurat nåede at møde ens nyfødte søn, før hun døde. Sådanne historier prøver at forklare meningen med lidelsen, og kan som et led i dette få et præg af at være skæbnesfortællinger. Fortællinger om betydningen af hændelserne i vores liv, er ofte delvist baserede på overtro og symbolik og har til funktion at lave sammenhænge, som opretholder fornemmelsen af mening – ikke blot gennem argumentation og overvejelser om den menneskelige eksistens, men også gennem narrative virkemidler, der binder trådene i livet sammen til meningsfulde fortællinger, som vi kan forstå os selv igennem. Et andet eksempel kunne være ved organdonationer, hvis fx ens barn bliver kørt ned i trafikken, og ikke står til at redde, så er

meningsløsheden nær total, men tanker om, hvilket fantastisk offer ens barn har måtte gøre, for at et andet barn kan overleve, vil kunne genoprette en flig af meningen. I sådanne situationer er selv detaljerne i narrativet, som man skaber, med til at stabilisere oplevelsen af mening. Man kunne sige: mit barn var særlig modigt og ville have været stolt af og glad for at kunne hjælpe et andet barn, eller mit barns blodtype var særligt sjælden og kun et barn med denne blodtype kunne have reddet det fremmede barn, osv. Evnen til at lave meningsfulde fortællinger, er måske særligt afgørende når ulykken rammer, men i alle dele af vores liv skaber vi narrativer som forklarer verdens sammenhænge og vores plads i dem, ikke bare gennem en videnskabelig forklaring, men med følelser, værdier, tanker om skæbnen og sans for det dramatiske.

6.5 En perspektivering

Jeg vil gerne lave en perspektivering til en nutidig filosof, der arbejder indenfor den analytiske del af filosofien. Det drejer sig om Susan Wolf og hendes tekst *Meaning in Life and Why It Matters*. Denne tekst opfordrer, ligesom jeg selv, til at indtage en position som befinder sig imellem ren subjektivitet og ren objektivitet – dog er Wolfs afsæt i den objektivistiske tænkning. Wolf er interessant for denne afhandling fordi hun skriver om et begreb, som jeg har forsømt, men som jeg mener virkelig fortjener en undersøgelse i relation til meningsproblemet: *Kærlighed*. Spørgsmål der kunne undersøges i denne sammenhæng er fx: hvad er kærlighed? Hvordan forholder oplevelsen af kærlighed sig til oplevelsen af meningsfylde? Giver begrebet meningsfylde overhovedet mening, hvis det ikke sættes i relation til de stærkeste positive menneskelige følelser, som fx kærlighed? Wolf beskriver kærlighed gennem følgende eksempler:

”When I visit my brother in the hospital, or help my friend move, or stay up all night sewing my daughter a Halloween costume, I act neither for egoistic reasons nor for moral ones. [...] I act neither out of self-interest nor out of duty or any other sort of impersonal or impartial reason. Rather, I act out of love.” (Wolf 2007: 4)

Hendes tanke er, at oplevelsen af mening og det at føle kærlighed til nogen eller noget, hænger sammen. Strukturen for kærligheds- og meningsfølelsen er, ifølge Wolf, at man på samme tid engagerer sig pga. sin egen interesse og lyst, og at denne er sammenfaldende med en værdi som er uden for en selv:

”A meaningful life is a life that a.) the subject finds fulfilling, and b.) contributes to or connects positively with something the value of which has its source outside the subject.”(Ibid: 20)

Kærlighed er på denne måde både selvisk og uselvisk. De fleste kender nok, når en stærk kærlighedsfølelse til en person, kan gøre denne persons behov ligeså vigtige som ens egne. Som vi så, havde Aquinas faktisk grundlæggende samme tanke: “[...]that he may do good to them; that he may delight in seeing them do good [...]”. Aquinas beskriver, at lykken der kommer gennem det sociale liv ikke er betinget af egen vinding, men kommer gennem, at glædes over den hjælp man kan være for andre, og at nyde at se sine venner og elskede være gode mennesker i verden.

Wolf viser hvordan det at være tilfreds med et liv, der ikke bidrager til noget større, eller en værdi uden for en selv, ikke for alvor kvalificerer sig til at blive kaldt et meningsfuldt liv. Et af hendes billeder er, at selv hvis Sisyfos havde nydt at rulle stenen op af den samme bakke igen og igen, så ville hans liv ikke kunne siges at være et meningsfuldt liv, da der mangler et sandt formål for hans handling (Ibid: 17f). For Wolf er Sisyfos billedet på fx misbrugere der spilder deres liv, eller dem der på anden måde bruger størstedelen af deres liv på noget andet umiddelbart meningsløst som fx at passe en guldfisk. Intuitivt giver denne tanke god mening, og de fleste af os vurderer, hvorvidt vores handlinger giver mening i et perspektiv, der er større end os selv, og som vi mener i en eller anden objektiv forstand er meningsfuldt. Men problemet er det samme som vi har set flere gange – hvis man prøver at argumentere for, at noget er meningsfuld i en definitiv forstand, så rammer man den uendelige regres i problemet om den sidste årsag. Og hvis man ikke kan opleve mening med at rulle en sten op af en bakke igen og igen, hvorfor skulle man så opleve mening med noget som helst andet. Wolf mener, at der findes værdier der er mere værdifulde end andre, og at meningsfuldheden i ens liv vil afspejles i, hvilke af disse værdier man handler i henhold til. Hun er fuldt ud bevidst om, at dette kan føre til elitære værdisættelser, og at selve forsøget på at finde disse værdier aldrig kan fuldbyrdes. Som løsning forslår hun, at man gennem kollektive overvejelser af værdierne, og gennem at se, hvilke værdier mange mennesker over lange perioder tilslutter sig, kan nærme sig dem mere og mere. Jeg tænker, at Kierkegaard på dette punkt tog en mere ren konsekvens af paradokserne ved at vedkende sig dem, og i stedet, gennem en

fænomenologisk metode, at undersøge hvad det er der betinger de udfordringer, livet bringer. Kierkegaards diagnose af Dionysos, stofmisbrugereren eller guldfiskepasseren ville være, at de rummer en sygdom i sindet, der dog er skjult for dem – i form af *fortvivlet ikke at ville være sig selv*. På denne måde viser Kierkegaard, hvordan det at være menneske og det at fortrænge sig selv ikke kan gå lykkeligt hånd i hånd. Det er den samme konklusion som Wolf kommer til, men Kierkegaard går til paradoksernes og menneskets kerne og viser på den måde mere overbevisende, hvad denne type ulykke og meningsløshed egentligt drejer sig om. Det som Kierkegaard muligvis forsømmer er Wolfs udgangspunkt: kærligheden og betydningen af ”den anden”. Altså meningsfylden i kærligheden til noget, der hverken er en selv eller Gud. Man kan overveje om engagementet i det man elsker er en selvforglemmelse, som ikke nødvendigvis er negativ.

Konklusion

I denne afhandling har jeg undersøgt fænomenet meningsfylde og tanken om meningen med livet. Det har vist sig, at fornuften støder ind i mange paradoksale fænomener, når dette bliver undersøgt. Dette har været grunden til en metodisk tilgang, hvor jeg har prøvet at undersøge meningsproblemet åbent. Denne åbenhed og det grundlæggende paradoksale i meningsproblemet som fænomen, har betydet, at jeg ikke har fremført et system, eller på anden måde afgjort, hvordan tingene hænger sammen. Jeg har i stedet med inspiration i fænomenologien og hermeneutikken foretaget en tilbagevenden til de samme spørgsmål set fra forskellige perspektiver, med håb om at øge fornemmelsen for meningsproblemet indhold. Det der dog alligevel har vist sig er følgende:

Gennem undersøgelserne af det biologiske/evolutionsorienterede perspektiv repræsenteret ved Bendtsen, det religiøse/fornuftsprægede perspektiv repræsenteret ved Aquinas, og det religiøse/eksistensorienterede perspektiv repræsenteret ved Kierkegaard, har der vist sig nogle ligheder, som kan tænkes at pege ind mod kerneområdet af meningsproblemet, og under alle omstændigheder, påkalder sig opmærksomhed. Selvom de forskellige forfattere ikke alle har forholdt sig eksplicit til

mening, har det fremgået tydeligt, hvordan de problemer de har arbejdet med, alle har kunne tolkes som facetter af meningsproblemet.

Jeg vil opsummere dette i forhold til de to fokuseringer under min problemformulering:

Hvad skaber muligheden og behovet for meningsfulde oplevelser?

Vi har set en bred enighed om, at muligheden såvel som behovet for mening udspringer af menneskets særlige natur. Det er vores fornuft og frie vilje, som sætter os i en position, hvor dannelsen af mening bliver arbitrær – vi må selv finde en mening. Vi så også en bred enighed om, at manglen på at opleve mening i tilværelsen kan føre til følelser som angst og afmagt.

Hvilke måder og strategier kan mennesker bruge for at skabe meningsfylde?

Her viser hver af de teoretikere, vi har beskæftiger os med, hver sin strategi som kan ses både som et forsøg på at forstå meningsproblemet, og et forsøg på at gøre deres eget liv meningsfuldt. Bendtsen forsøger med afsæt i naturvidenskaben at forene biologi og evolutionstænkningens principper med fænomenologiens fortolkningstænkning, for på den måde at opnå en åben indstilling overfor meningsproblemet. Aquinas bruger fornuften til at understøtte kristendommens dogmer i et forsøg på at få meningsproblemet og livets paradokser til at gå op, mens Kierkegaard tager konsekvensen af livets paradokser og foreslår en personlig Gudsner tro. Alle tre strategier har desuden vist sig at bære præg af den ramme de er skabt under.

Det har vist sig, at de metodiske spørgsmål om mulighederne for erkendelse, blander sig sammen med tankerne om muligheden for at finde meningen med livet og ligeledes blander de sig sammen med muligheden for at opleve meningsfylde.

Afslutningsvis så vi med Wolf, hvordan et begreb som kærlighed kan stille nye spørgsmål ind i meningsproblemet. Undersøgelsen af meningsproblemet ser ud til at pege i utallige retninger, og der kunne trækkes utallige andre perspektiver.

Litteraturliste

Aquinas, Thomas 1911: Summa Theologica. Oversættelse af "Fathers of The English Dominican Province". Webeksemplar.

Bendtsen, Erik (A): Om livets mening. Udgivet artikel.

Bendtsen, Erik (B): Powerpoint om "Ondskab i tilværelsen" anvendt i DIIS-regi.

Descartes, René 2002: Meditationer over den første filosofi. Det Lille Forlag. Original fra 1641.

Gadamer, Hans-Georg 2004: Sandhed og Metode. Systime. Original fra 1960.

Heidegger, Martin 2007: Væren og Tid. Forlaget Klim.

Kierkegaard, Søren 1921: *Frygt og Bæven, Sygdommen til Døden, Taler. Danske Klassikere*, Det danske Sprog – og Litteraturselskab Borgen.

Millikan, Ruth 2005: On meaning, meaning and meaning. Oxford University Press.

Millikan, Ruth 2002: Varieties of Meaning. MIT Press.

Williams, Michael 2001: Problems of Knowledge, a critical introduction to epistemology. Oxford University Press.

Wolf, Susan 2007: *Meaning in Life and Why it Matters*. Princeton University Press.

Zahavi, Dan 2014: Fænomenologi. I: Collin: Humanistisk Videnskabsteori. DRs forlag.