

Den meningsløse smerte

Smertens meningsløshed og Meningsløshedens smerte almenpsykologisk belyst

Af Dorte Toudal Hedelund Andersen

Jakob var nu alene tilbage. En mand gav sig i kamp med ham, lige til det blev lyst. Da han indså, at han ikke kunne besejre ham, gav han under kampen et slag på hofteskålen, så Jakobs hofteskål gik af led. "Slip mig", sagde han, "det er ved at blive lyst". Men Jakob svarede: "Jeg slipper dig ikke, før du velsigner mig". Manden spurgte ham: "Hvad er dit navn?". Han svarede: "Jakob". Så sagde han: "Du skal ikke længere hedde Jakob, men Israel, for du har kæmpet med Gud og mennesker, og du har sejret". [...] Så velsignede han ham dér (Bibelen, 1992, p.43).

Abstract

The phenomena *meaningless pain* is the Focus of this assignment in general psychology.

The life of humans seems to swing between two extremes in the existence. The first one is *suffering*, or what I choose to name “the meaninglessness of pain”, and the other is *boredom*, which I chose to name “the pain of meaninglessness”. *Suffering* is caused by exterior circumstances, where *boredom* is caused by an intrapsychic condition. Through this assignment the focus will be on those two extremes and how they place the human in existential pain. Through modernity existential pain are faced with new complex of problems. How the human approach the exterior circumstances are shapen by the changes of society and the changes in the individual caused by modernity. And how the intrapsychic conditions are made by these changes or how the intrapsychic conditions, are effected by them.

This general psychology assignment has three psychological perspectives on *meaningless pain*; 1. A social perspective of how the Phenomena, has arised through modernity. 2. A psychological crisis perspective of an intrapsychic condition as a lost of self in early childhood. 3. An existential psychological perspective about the intrapsychic condition being a repressed transcendent relation. These perspectives have different approaches to “the healing” of existential pain, and because the question of meaning is essensial to the phenomena the conclusion to it becomes a matter of belief.

Indholdsfortegnelse

Indledning	s. 5
Definition af eksistentiel smerte for denne opgave	s. 6
Problemformulering	s. 7
Afgrænsning af emne	s. 7
Valg af teoretikere	s. 8
Livets svingning mellem lidelse og kedsomhed	s. 9
Lidelsen – Den eksistentielle krise	s. 9
Abraham-myten og Johan Cullberg	s. 10
Meningen med - og forståelsen af ens liv hænger sammen med det mistede	s. 11
Anthony Giddens og ”det rene forhold”	s. 12
Tab af selvet i barndommen og jagten på livets mening	s. 13
Kedsomhed – Den eksistentielle krise	s. 15
Modernitetens Samfundsændringer	s. 16
Anthony Giddens og globaliseringen	s. 16
Tradition vs. Risiko	s. 17
”Kosmopolitisk moral” vs. ”Selvopofrende moral”	s. 19
Individualitet vs. Kollektivitet	s. 20
Den manglende store fortælling i moderniteten	s. 21
Delkonklusion	s. 23
Forældre-barn-relationen	s. 23
Meningsløsheden i meningsløsheden	s. 23
Kedsomhed opstået i moderniteten	s. 24
Smerte i moderniteten	s. 25
Meningen med livet og jagten på mening	s. 26
Viktor Frankl om menneskets behov for mening	s. 26
Det religiøse i meningsløsheden	s. 27
Det religiøse imellem <i>meningsløshedens smerte</i> og <i>smertens meningsløshed</i>	s. 28
Den religiøse historie i mødet med smerte	s. 28
Diskussion	s. 29
Jagt på mening og betingelsesløs kærlighed	s. 30
Religiøsitet vs. Ateisme	s. 32
Moralens forandring i moderniteten	s. 33
Afslutning	s. 34
Litteraturliste	s. 36

Indledning

Den meningsløse smerte er et almenpsykologisk fænomen, som er opstået i mine tanker og refleksioner om livet samt mine slåskampe med livet og dets Skaber¹.

Den meningsløse smerte består af en dobbelthed, som jeg igennem denne opgave vil fokusere på. Nemlig, at smerte opleves som meningsløs, og at meningsløshed opleves som smertefuld. Det, som jeg finder interessant ved denne dobbelthed, er at, den også kan beskrives som to poler, mennesket bevæger sig mellem. Arthur Schopenhauer² udtrykte det godt, da han sagde, at menneskeheden var for evigt dømt til at svinge mellem to ekstremer; *lidelse* og *kedsomhed* (Frankl, V., 1959, p.111). Når mennesket befinder sig i én af disse ekstremer, opleves en følelse af meningsløshed og, af at livet er usammenhængende, eller med Viktor Frankl terminologi opleves et *eksistentiel vakuum* (ibid.). Jeg vil igennem denne almenpsykologiske opgave diskutere fænomenet *den meningsløse smerte* ud fra et fokus på de socialpsykologiske interessante samfundsændringer, der er sket gennem moderniteten³, hvor individualiteten⁴ er kommet i fokus og der er sket sekularisering⁵ (Giddens, A., 1999) samt udviklingspsykologiens syn på krise, og derved smerte, som en udviklingsforudsætning (Cullberg, J., 1975, p.9), og den eksistentielle psykologi syn på menneskets behov for mening (Frankl, V., 1959, p.116). Jeg vil sætte spørgsmålstegn ved, hvorfor smerte og lidelse ikke ”passer ind” i modernitetens livssyn, ligesom jeg også vil sætte spørgsmålstegn ved ”den nødvendige smerte”⁶ via fænomenet *den meningsløse smerte*.

Denne almene psykologiopgave vil bevæge sig ud, hvor psykologi, religion og filosofi krydser hinanden, da mennesket, der oplever lidelse og smerte, oftest ikke kun kan finde svar i et afgrænset videnskabeligt felt, og fordi individet der står i eksistensens ekstremer ikke har nogle svar, og det er denne mangel på svar som definerer eksistentiel smerte.

Denne kamp med livet og dets skaber, har ledt mig ud på en rejse i eksistens. Denne opgave er en del af denne rejse, og jeg vil sige til livets Skaber, som Jakob sagde til Gud, da han kæmpede med Ham; ”*jeg slipper dig ikke, før du velsigner mig*” (Bibelen, 1992, p.43).

¹ *Skaber* refererer til skaberen af livet, det være sig, som for mig, en tro på Gud eller hvad mennesket ellers måtte mene er livets ophav.

² Arthur Schopenhauer (1788-1860) tysk filosof. Hans livsfilosofi er en pessimisme; lidelsen er det positive i verden.

³ Jeg vil i denne opgave hele tiden bruge *modernitet* til at beskrive de samfundsforandringer, som sker gennem det 20. og 21. århundrede. Jeg har bevidst valgt ikke at bruge *senmoderne* eller *postmoderne* for ikke at skabe en diskussion om brud med moderniteten, men jeg er bekendt med at min hovedteoretiker Anthony Giddens placerer sig selv med et senmoderne perspektiv.

⁴ Igennem denne opgave bruges *individualitet* som en beskrivelse af det moderne samfunds individualiseringsudvikling fra kollektivitetssamfund til individualitetssamfund.

⁵ Med dette menes, at der i moderniteten er sket et brud med religionen og dens indflydelse på samfundet og individet.

⁶ ”Den nødvendige smerte” er et begreb, som er opstået i forbindelse med udgivelse af bogen af samme navn af Marianne Davidsen-Nielsen og Nini Leick (1995), som jeg vil bruge teoretisk i denne opgave.

Definition af eksistentiel smerte for denne opgave

Kjeld Holm tager i sin bog ”Sorgens sprog” (1986) udgangspunkt i Søren Kierkegaards Abrahams skikkelse i ”Frygt og Bæven”(1843) til definitionen af, *hvad krise (eksistentiel krise) egentlig er, så er det, at forståelsen af, hvad man selv er, og hvad der i ét dermed er det bærende i ens tilværelse, at det ødelægges eller ikke kan opretholdes* (Holm, K., 1986, p.28).

Johan Cullberg definerer krise almenpsykologisk; *ordet krise kommer af det græske krisis og betyder egentlig afgørende vending, pludselig forandring, skæbnesvanger forstyrrelse[...]* Men begrebet er desuden stadig oftere brugt om et psykologisk reaktionsmønster overfor akutte indre og ydre vanskeligheder og problemer (Cullberg, J., 1975, p.13).

I denne opgave fokuseres der på de to ekstremer, som jeg mener udgør eksistentiel smerte;

1. *Lidelsen - Smertens meningsløshed*
2. *Kedsomheden - Meningsløshedens smerte.*

Derfor har jeg medtaget både Kjeld Holm og Johan Cullbergs definitioner af krise. Cullbergs definition fokuserer primært på smertens meningsløshed og reaktionsmønstrene på disse, men samtidig er det et alment krisebegreb, som er så bredt og uspecifikt, at det passer på enhver reaktion på svære livsændringer (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2000, p.24). Der imod synes jeg, at Holms definition formår at dække begge ekstremer, men den opererer primært på det filosofiske plan af den eksistentielle krise. En syntese af disse to definitioner, mener jeg, vil gøre opgaven almen psykologisk.

Denne opgave handler om smerte i livet/eksistensen. Smerte er i denne opgave begrænset til eksistentiel smerte. Jeg vil bearbejde den eksistentielle smerte ud fra to ekstremer i den menneskelige eksistens, inspireret af Schopenhauer (Frankl. V., 1959, p.111), da jeg mener, at disse ekstremer beskriver den eksistentielle smerte, som værende, ikke blot et terapeutisk anliggende, men yderst interessant almenpsykologisk set.

Den ene ekstrem, *lidelsen* kan beskrives som ”*smertens meningsløshed*”, og vil være forårsaget af ydre omstændigheder, eksempelvis et barns død, eller et anden udefra kommende traume, som gør at det bærende i ens tilværelse og selvforståelse ødelægges eller ikke kan opretholdes.

Den anden ekstrem, *kedsomhed* kan beskrives som ”*meningsløshedens smerte*”, og er en indrepsykologisk⁷ tilstand, som ikke normalvis kommer akut, men opstår i individets indre over tid. Det interessante er, at også i denne ekstrem kan forståelsen af hvad man selv og det bærende i ens tilværelse er ikke opretholdes eller ødelægges helt.

Problem formulering

Samfundskulturen i moderniteten møder smerte som noget, der skal formindskes, dulmes eller hurtigt fjernes. Noget som vi ikke kan lide at forholde os til (Remar, D., 2003, p. 9).

Udviklingspsykologien møder den som noget udviklende for individet. Krisen, og dermed smerten, beskrives som værende en forudsætning for, at man kan udvikle sig og lære sig selv at kende (Cullberg, J., 1975, p. 9). Den eksistentielle psykologi møder den som et grundlæggende vilkår for den menneskelige eksistens (Frankl, V., 1959, p.116). At smerte eksisterer og påvirker vores liv/eksistens er en almen realitet, og derfor finder jeg fænomenet; *Den meningsløse smerte* almenpsykologisk interessant.

Smerte og mening er to almene begreber, som jeg vil belyse almenpsykologisk igennem denne opgave ud fra problemformuleringen:

- skal eksistentiel smerte ”helbredes”, eller skal den bruges til noget ”større”?

Afgrænsning af emnet

Denne opgaves fokus er eksistentiel smerte, måske bedre udtrykt som den smerte der opstår med – eller udløser eksistentiel krise. Denne opgave er som sådan ikke en opgave om sorg, eller sorgbearbejdelse, i hvert fald ikke i sorgbearbejdelsens pragmatiske tilgang. Denne opgave vil bevæge sig op på metateoretisk plan, hvor tilgangen til emnet måske godt kan få et mere filosofisk islæt, men dog stadig er almenpsykologisk. Jeg mener, at denne metatænkning er bunden til *den meningsløse smerte* som et almenpsykologisk fænomen.

Så selvom jeg siger, at denne opgave har et filosofisk islæt, som særligt den eksistentielle psykologi bidrager med, så ønsker jeg ikke at fjerne fokuset fra opgavens almenpsykologiske karakter, og opgaven vil være fokuseret om dens fænomen; *Den meningsløse smerte*.

⁷ Igennem denne opgave vil jeg bruge betegnelsen *indrepsykisk* som noget der opleves i individets sjæleliv, og som ikke nødvendigvis har et adfærdsudtryk. I eksistentiel psykologi er der i klar skelnen mellem oplevelse og adfærd.

Problemformuleringens spørgsmål omkring hvorvidt den eksistentielle smerte skal "helbredes" eller bruges til noget "større", er i denne opgave afgrænset til en almenpsykologisk diskussion af det moderne menneskes jagt på mening og betingelsesløs kærlighed. "Helbredes" og "større" dækker, hvorledes forskellige psykologiske tilgange anskuer fænomenet *den meningsløse smerte*. Der opstår via disse tilgange en metatænkning omkring "noget større åndeligt" som en almenpsykologisk problematik, som jeg dog vil afgrænse til diskussioner om ateisme vs. religiøsitet og moralens forandring i moderniteten

Det er ikke muligt i denne opgave at bearbejde den kliniske del af den eksistentielle krise. Jeg vil bruge eksemplet med forældre, der mister et barn, og hvorledes det at miste et barn kan lede til eksistentiel krise, men jeg vil ikke behandle sorg/tab klinisk i denne almene psykologiopgave. Jeg vil dog sætte spørgsmålstejn ved de nuværende kliniske krise-teoriens relevans for eksistentiel smerte.

Jeg mener, at begreberne skyld og angst ligger udenfor denne opgaves hovedfokus, og selvom at disse ofte er sammenhængende med eksistentiel smerte, vil jeg af pladsbegrænsning i denne opgave undlade at bearbejde disse.

Valg af teoretikere

Jeg vil i denne opgave behandle og diskutere det almenpsykologiske fænomen; *Den meningsløse smerte* samt nogle begreber, *betingelsesløs kærlighed*, *mening*, *religiøsitet* og *moral*, som knytter sig til fænomenet. Jeg vil primært benytte tre psykologiske vinkler til at belyse fænomenet;

1. En socialpsykologisk interessant samfundsmæssig synsvinkel, som omhandler, at *den meningsløse smerte* er opstået på baggrund af moderniteten samfundsforandringer. Jeg har valgt at lade denne vinkel primært blive præsenteret ved Anthony Giddens, som udtrykker et promoderne samfundssyn. Jeg vil også benytte Zygmunt Bauman, der er en mere skeptisk modernitetsanalytiker, til at sætte spørgsmålstejn ved Anthony Giddens' kosmopolitiske moral.
2. En normal sorg – og krise teoretisk tankegang om krise som udviklende, og med en antagelse om en indrepsykisk struktur i mennesket, som består af tab af selvet i barndommen. Jeg har til dette valgt at benytte Johan Cullberg som teoretiker samt Marianne Davidsen-Nielsen og Nini Leicks "den nødvendige smerte-hypotese".

3. En eksistentiel psykologisk synsvinkel, med en antagelse om en indrepsykisk struktur i mennesket, som betyder, at individet har et iboende behov for mening og en ubevidst religiøsitet. Denne vinkel vil primært være repræsenteret ved Viktor Frankl, men jeg vil også benytte Rollo Mays teori om myternes eksistentielle - og meningskabende betydning.

Ydermere vil jeg kort benytte eller citere andre teoretikere, journalister og forfattere; Irvin Yalom, Jean-Paul Sartre, Søren Kierkegaard, K.E. Løgstrup, Kjeld Holm, C.S. Lewis, Rita Poulsen, Peter LaCour, Ole Andreasen, Dorte Remar, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud til at belyse og diskutere fænomenet *den meningsløse smerte*. Denne sammensætning af teoretikere og synsvinkler, mener jeg, vil gøre opgaven almenpsykologisk.

Livets svingning mellem lidelse og kedsomhed

Jeg vil, som udgangspunkt, belyse *den meningsløse smerte* ud fra ekstremerne *lidelse* og *kedsomhed*, og hvordan disse to kan lede til eksistentiel smerte. Jeg vil gerne behandle disse to ekstremer ud fra en antagelse om, at *lidelsen*, som jeg også vil betegne ”smertens meningsløshed”, er tilvejebragt af noget udefrakommende, som derved leder mennesket ind i en eksistentiel krise. Hvorimod *kedsomhed*, som jeg vil betegne ”meningsløshedens smerte”, opstår indrepsykisk og leder mennesket ind i eksistentiel krise. Jeg mener, at der opstår en almenpsykologisk problematik ved at den ”normale” sorg- og krisebearbejdelses terapi primært behandler smerte som værende udløst af noget udefrakommende, og derfor ikke tager højde for den indre oplevelse af kedsomhed og meningsløshed, der også leder til eksistentiel krise. Jeg er bekendt med, at sorg, kriser og smerte ikke er så sort og hvid i virkeligheden, som i måden, hvorpå jeg opstiller disse ekstremer, men da jeg vil behandle emnet metateoretisk, så vælger jeg primært at diskutere ud fra eksistensens ekstremer.

Lidelsen – Den eksistentielle krise

Den ene ekstrem i eksistensen, *lidelsen*, som jeg i denne opgave også vil betegne *smertens meningsløshed*, er denne udefrakommende smerte, som føles så meningsløs for individet, at den leder til eksistentiel krise.

Hvis vi antager, at der opstår en eksistentiel krise, når forståelsen af hvad man selv er, og hvad der dermed er det bærende i ens tilværelse, ødelægges eller ikke kan opretholdes (Holm, K., 1986, p.28), så kan individet på et øjeblik placeres uhjælpeligt i eksistentiel smerte, som truer hele dets

eksistens. Det er også i dette, at den akutte krise-hjælp tilbydes (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2001, p.62).

Abraham og Isak-myten og Johan Cullberg

I Søren Kierkegaards "Frygt og bæven" (1843) bruger han Abraham og Isak-myten til at illustrere, hvorledes Abraham blev troens Fader ved at miste sin selvforståelse og sit livs eksistentielle forståelse. Gud var Abrahams selvforståelse, og hans søn Isak var et symbol på Guds løfter, Guds kærlighed og Guds nærhed. Så beder Gud ham ofre denne løfternes søn. Ved at miste Isak mister Abraham sit livs mening og dets forståelighed. Abraham vælger at resignere. Han giver afkald på den kærlighed, som var hans livs indhold. Han er forsonet i smerten, og der sker vidunderet (Kierkegaard, S., 1843, p.13-16). Det er i kraft af det absurde, i den dybeste tænkelige smerte, i dybden af meningsløshedens smerte, at Gud griber ind. Abraham blev troens fader, fordi han der, hvor han havde mistet alt, troede Gud og greb ud efter troen i kraft af det absurde (ibid.).

Cullberg behandler krisens udløsende begivenhed med fokus på individets psykologiske udvikling samt dets sociale forudsætninger (Cullberg, J., 1975, p.9). Dette fokus er udpræget i forhold til udefrakommende kriser og smerte. Han tager højde for individets psykologiske udvikling, og hvorledes disse forskellige udviklingstrin kan føre til krise, også eksistentiel krise, dog behandler han ikke den indefrakommende eksistentielle krise⁸, funderet i kedsomhed eller meningsløshed. Cullberg beskriver i "Krise og udvikling" (1975) to måder, hvorpå vi kan reagere på kriser: *Vort liv består af en lang række psykiske kriser. Krisen er forudsætning for, at man kan udvikle sig og lære sig selv at kende – men den kan også blive indfaldsport for en livslang invaliditet* (Cullberg, J.,1975, p.9). Almenpsykologisk set kan krisen, ifølge Cullberg:

- 1) udvikle os og skabe selvindsigt
- 2) invalidere os.

Det er denne tilgang til krise, som jeg igennem denne almenpsykologiske opgave vil sætte spørgsmålstegn ved, da jeg ikke mener, at det er så simpelt, som de normale former for sorg-/og tabsteorier betegner det. Når man ser på myten om Abraham, så er det sandt, at smerten ledte ham ind i en større dimension af tro, som ifølge Cullbergs beskrivelser kan kaldes selvudvikling eller selvindsigt. Denne udvikling var også grunden til, at Abraham blev kaldt troens fader (Bibelen, 1992, p.1501) Men selvom Isak ikke blev ofret, og man derved skulle tro, at Abraham stod tilbage

⁸ Johan Cullberg taler kun om den eksistentielle krise, som et produkt af den traumatiske krise (Cullberg, J., 1975, p.123) eller som et produkt af en psykologisk udviklingsperiode (ibid.), men ikke som en primær krise i sig selv.

som den store vinder, så blev både Abraham og Isak invalideret af oplevelsen (Kierkegaard, S., 1843, p.16-18). Nu beskriver denne myte en eksistentiel krise, hvor individets grundlæggende tillid til livet og dets Skaber sættes på prøve. Når man ser mennesker, som har oplevet den eksistentielle krises smerte, så er det kendetegnende, at de har udviklet sig, men ligeledes er de også blevet efterladt med ar, som oftest ikke synes at ville hele – eller i hvert fald er smertefulde resten af livet (Forældreforeningen, 1990).

Forholder det sig ikke nærmere med eksistentiel smerte, som C.S. Lewis beskriver sorgen, at den er som en amputation af et ben; selvom benet heler perfekt og manden overlever, så vil han kunne mærke den manglende stump resten af livet. Ligesom han altid vil være ”etbenet”, og der vil ikke gå et øjeblik i resten af hans liv, hvor han glemmer det? (Lewis, C.S., 1961, p.45)

Meningen med - og forståelsen af ens liv hænger sammen med det mistede

Om end Abraham og Isak-myten er en ekstrem beskrivelse af at miste meningen med – og forståelsen af sit liv, så er det eksempelvis sådan det opleves, når forældre mister et barn; at meningen med livet og dets forståelighed forsvinder. Denne oplevelse af ”at få tæppet revet væk under sig” i forbindelse med et barns død er den, som mange sorg – og krise teorier arbejder med. Disse teorier er opstået i moderniteten, hvor barnet netop er blevet mening – og forståelse af ens liv. Barnets betydning for forældrenes psykologiske og følelsesmæssige behov har fået en hel ny betydning i moderniteten i forhold til tidligere tider (Giddens, A., 1999, p.58). Abraham og Isak-myten beskriver hvorledes Isak var et tegn på Guds løfter, Guds kærlighed og Guds nærvær (Holm, K., 1986, p.28), så ved Isaks død ville Abraham miste disse. Men det var Abrahams gudsforhold og dets sammenhæng med Isak som gjorde, at meningen og forståelsen med hans liv hang sammen med Isak, og ikke tabet af Isak i sig selv. Dermed ikke sagt, at Abraham ikke også ville rammes af eksistentiel smerte over at miste sin søn, men han havde nogle år forinden sendt sin anden søn Ismael, som han havde fået med slave-pigen Haggaj, væk. Han var ved dette også ramt af smerte ved at miste sin søn, men ikke den samme form for eksistentiel smerte som han oplevede, da han skulle ofre Isak (Bibelen, 1992, p.21). Abraham mistede meningen med og forståelsen af sit liv ved at miste Isak, fordi Isak bandt Abrahams liv sammen med en større mening med livet igennem gudsforholdet.

I moderniteten ses denne relation til barnet som værende det, der binder individets liv sammen, men den er ikke ”religiøs” på samme måde som Abrahams gudsforhold. Menneskets mening – og forståelse af eget liv hænger dog stadig sammen med forældre-barn-relationen. Barnet har fået en

hel ny rolle i relation til forældrene i moderniteten. Barnet er blevet en del af forældrene selv, en forlængelse af forældrene selv, og de hænger sammen med forældrenes mening med – og forståelse af deres liv (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2000, p.165).

Anthony Giddens og ”det rene forhold”

Der er igennem moderniteten og globaliseringen sket en stor forvandling i familiemønstret, og ikke mindst forældres relationer til deres børn. Giddens beskriver, hvorledes ægteskabets fundament har forandret sig fra at være en økonomisk – og praktisk kontrakt til en enhed bygget på intimitet og følelsesmæssig kommunikation (Giddens, A., 1999, p.57). I præmoderne perioder blev børn ikke opfostret for deres egen skyld eller for forældrenes tilfredsstillelse. Ikke ment at forældrene ikke elskede deres børn, men de var mere interesserede i barnets bidrag til familiens økonomi end i barnet selv (ibid., p.54). Dette syn på børn ses stadig i traditionelle kulturer i dag.

Giddens taler om ”det rene forhold” som værende modernitetens bedste bud på sociale bånd mellem mennesker. ”Det rene forhold” har en hel anden dynamik end traditionelle former for sociale bånd.

Det er baseret på processer der har med aktiv tillid at gøre – med at åbne sig for den anden.

Åbenhed er intimitetens grundlæggende præmis. Det rene forhold er indirekte demokratisk (ibid., p.59). Giddens mener, at udviklingen af demokratiet igennem moderniteten sker både i den offentlige sfære og på det interpersonelle område (Giddens, A., 1992, p.11).

”Det rene forhold” er ikke defineret ved at beskrive en ”ren seksualitet”, men henviser derimod til *en situation hvor to personer indgår i et socialt forhold for dets egen skyld, for hvad de pågældende hver især kan få ud af en varig forbindelse med hinanden, som kun fortsætter for så vidt begge parter anser det for at tilfredsstille dem tilstrækkeligt til at blive i det* (ibid., p.63). ”Det rene forhold”, som Giddens også

kalder et godt forhold, er kendetegnet ved en udvikling af demokratiske idealer som fundament. Et godt forhold er et forhold mellem ligemænd, hvor hver part har deres rettigheder og forpligtigelser.

”Det rene forhold” er bygget på respekt og kommunikation (Giddens, A., 1999, p.59). ”Det rene forholds” følelsesmæssige kommunikation ses også i forældrenes relation til deres børn. Synet på børn og beskyttelsen af dem har ændret sig radikalt igennem moderniteten. Børn bliver værdsat højere, fordi de er blevet mere sjældne og motiverne for at få dem har ændret sig. Fra at være en økonomiske fordel er de blevet en økonomisk udgift. De gamle bånd af tradition, skik, økonomiske og praktiske fordele, som før i tiden bandt folks personlige liv sammen, er nu erstattet af følelsesmæssig kommunikation og intimitet, og der er tre hovedområder, hvor dette er sket;

1. i sex – og kærlighedsforhold

2. i forholdet mellem barn og voksen
3. i venskab (ibid., p.58).

Barnet, og dets relation til sine forældre, er dermed blevet ét af hovedområderne, hvor det moderne menneskes personlige liv bindes sammen.

Ligheden mellem modernitetsmennesket og Abraham består i, at meningen med - og forståelsen af ens liv hænger sammen med det mistede. Forskellen derimod mellem disse to består i, at Abrahams mening hang sammen med noget ”større” som gudsforholdet og Guds løfter, hvorimod modernitetsmenneskets selv skaber sin mening med livet gennem sit forhold til barnet.

Tab af selvet i barndommen og jagten på livets mening

Bogen ”den nødvendige smerte” (1995) er en pragmatisk tilgang til sorg og tab, om hvorledes man forholder sig til mennesker i sorg. Begge forfattere kalder sig udprægede praktikere og siger, at bogens hovedsigte er at hjælpe deres klienter bedst muligt snarere end at bidrage til teoridannelse og nye behandlingsformer (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N.,1995, p.11).

I den 2. udgave af ”den nødvendige smerte” (Davidsen-Nielsen, M og Leick, N., 2000) har de medtaget et afsnit om sorgens eksistentielle dimension, om hvorledes traumatiske begivenheder mobiliserer angsten for, at kaos (hvor vi mister kontrol, sammenhæng og mening med tilværelsen) skal opsluge os (ibid.,p.62). Dette nye afsnit går dybere ind i sorgens eksistentielle udfordringer. De tager udgangspunkt i deres hypotese om, at sorgarbejdet er en generel vækstmulighed. Deres hypotese går på:

At vi alle har lidt tab af selvet i barndommen, og vi i vores voksenliv forsøger at kompensere for dette tab igennem relationernes kærlighed og opmærksomhed; Vi søger en betingelsesløs kærlighed, som vi godt ved ikke eksisterer. Sorgarbejde kan støtte en frigørelse fra denne længsel, og derved opdager man, at man kan klare sig med mindre end det betingelsesløse, og alligevel værdsætte det man får. I denne proces frigøres energi, som har været bundet i at længes efter betingelsesløs kærlighed eller i at undertrykke denne længsel. Denne energi viser sig som en optimisme og frygtløshed overfor livet (ibid., p. 61).

Det er med udgangspunkt i denne hypotese, at de bruger Irvin Yaloms⁹ fire eksistentielle grundvilkår (død, meningsløshed, alenehed og frihed) til at analysere traumets eksistentielle udfordring. ”Løsningen” på dette traume, som defineres som *tab af tillid til verden* (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2000, p. 71) er, at *sorgens følelser gennemleves ved at afgive kontrol, ved at give efter, ved at give sig hen i følelsen af kaos for derefter at finde sig selv. Mødet med kaos og med det ukontrollerbare i tilværelsen kan derfor på længere sigt give styrke til livet* (ibid., p. 62). Jeg vil argumentere mod denne løsning på *den nødvendige smerte* med fænomenet *den meningsløse smerte*, da jeg mener, at det som Davidsen-Nielsen og Leick opfordrer til, er at begrave livets meningsløshed i en endnu dybere meningsløshed¹⁰. De beskriver, hvorledes mennesket i mødet med traumet bliver konfronteret med Yaloms fire eksistentielle grundvilkår, og hvorledes denne konfrontation rammer urangsten os. Når vi sætter navn på den navnløse angst, startes en lægende proces i os. *Hver gang vi magter at gå ind i den proces, det er at acceptere vores magtesløshed og manglende kontrol, finder vi med tiden ny mening og nye veje i tilværelsen. Det er endnu et at livets paradokser at der i meningsløse hændelser findes ny dybde i livet* (ibid., p. 67). Jeg finder denne tankegang yderst ironisk eksistentielt set, for det som de egentlig opfordrer til, er at individet som er i eksistentiel krise skal, dybt inde i meningsløsheden, finde en ny mening. De skal finde en mening, hvis fundament er endnu mere usikkert end den første mening med livet, som de havde bygget deres liv på og som gik i stykker og efterlod dem i en eksistentiel krise. De skal finde en ny mening og en ny vej, men allerede inden de starter på denne proces ved de via deres nyhvervede magtesløshed overfor livet, at denne nye mening er lige så meningsløs som den forrige.

Min pointe er, at kampen med smerte og dens meningsløshed er, som Jean-Paul Sartre udtrykker det *...Dersom mennesket, således som eksistentialisten opfatter det, ikke kan defineres, vil det sige, at det fra først af intet er... Mennesket er ikke andet, end hvad det gør sig selv til* (Sartre, J.P., 1946, p. 17). Eksistensen er noget vi selv skaber, og mening skal derved skabes igen og igen hver gang meningen viser sig ikke at kunne ”bære” eksistensen. Pointen er, at hvis dette er sandt, så ved vi, at lige meget hvilken mening vi finder, er den grundlæggende meningsløs, fordi mening - menneskets mening med livet - ikke er andet end vi gør den til. Derved ved mennesket, som har oplevet eksistentiel smerte, at denne mening ikke vil bestå, men skal skabes igen og igen. Det ved vi, inden

⁹ Irvin D. Yalom er forfatter af bogen ”Eksistentiel psykoterapi” (1980). Han fremstiller eksistentiel terapi som en dynamisk psykoterapi, og har været inspiration for Marianne Davidsen-Nielsen og Nini Leick.

¹⁰ Jeg må lige tilføje, at dette ikke er en general kritik af bogen ”den nødvendige smerte”, eller en kritik af dens pragmatiske validitet, men en kritik af dens hjælp til mennesket i eksistentiel smerte.

vi går på jagt efter mening, og derfor bliver jagt på mening blot *meningsløshed i meningsløsheden*. Sartres tilgang er en ateistisk eksistentialisme, som jeg vil uddybe senere i opgaven.

Daidsen-Nielsen og Leick taler om den betingelsesløse kærlighed, som noget individet godt inderst inde ved ikke er opnåelig (Daidsen-Nielsen, M. og Leick, M., 2001, p. 61), og at mennesket derfor skal opgive den jagt og i stedet finde en ny mening med livet. Mit spørgsmål er så, om ikke individet der har oplevet eksistentiel smerte på samme måde ved, at den dybe længsel efter mening ikke kan opnås? Ligesom mennesket på jagt efter betingelsesløs kærlighed udskifter sit kærlighedsobjekt, hver gang dette fejler i at opfylde menneskets behov, på samme måde er det vel med mennesket på jagt efter meningen med livet. Mennesket må også udskifte sit ”meningsobjekt” hver gang dette fejler i at skabe eksistens. Daidsen-Nielsen og Leick opfordrer til at acceptere at jagten på betingelsesløs kærlighed skyldes et tab af selvet i barndommen, og derefter slippe denne jagt og i stedet påtage sig en jagt på meningen med livet. Gad vide, om de mener, at denne jagt på mening også kan spores tilbage til tab af selv i barndommen, ligesom jagten på betingelsesløs kærlighed.

Kedsomhed – Den eksistentielle krise

Den anden ekstrem i livet; *kedsomhed*, eller *meningsløshedens smerte*, behandles ikke i Cullberg eller Daidsen-Nielsen og Leick krise - og sorg teorier. Hvor Daidsen-Nielsen og Leick beskriver traumet som skabende af meningsløsheden; At individet gennem traumet bliver konfronteret med tilfældigheden og meningsløsheden i livet ved en oplevelse af at livet er ukontrollerbart (Daidsen-Nielsen, M. og Leick, N.,2000,p.66), så møder individet i den anden ekstrem *kedsomhed* de samme følelser af død, meningsløshed, alenehed og frihed, men disse er ikke opstået via et traume eller tab, men derimod opstået i individets indre over tid.

Denne form for smerte er en indrepsykisk tilstand. Det kan diskuteres, hvorvidt denne indrepsykiske tilstand er et produkt af sociale - og kulturelle omstændigheder eller noget, som bør ses i et udviklingspsykologisk perspektiv. Jeg vil i dette afsnit se på denne *kedsomhed* ud fra et samfundsændringsperspektiv.

Jeg mener, at individet i eksistentiel smerte i *kedsomhedens ekstrem* vil gennemskue ”meningsløsheden i meningsløsheden”, som jeg beskrev i min kritik at Daidsen-Nielsen og Leicks tilgang til den eksistentielle krise. Jeg tror ikke, at disse krise-teorier kan bruges til bearbejdelse af ”kedsomhedens – og meningsløshedens smerte”, både fordi at et individ i denne form for

eksistentiel krise vil gennemskue ”meningsløsheden i meningsløsheden”, men også fordi de gængse sorg – og kriseteorier har til hensigt at ”stabilisere” individet; At behandle disse ekstreme følelser og hjælpe individet tilbage til ”normalen” (igennem den sunde sorgproces) (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., p.17), men det er jo netop ”normalen” - kedsomheden og meningsløsheden ved denne, som er skyld i at individet oplever eksistentiel smerte.

Modernitetens Samfundsændringer

Det er ikke kun parforholdet, familien og relationen mellem forældre og børn som har ændret sig igennem moderniteten. Disse ændringer er sket i en dialektisk proces med det omkringlæggende samfund som også har ændret sig markant. Jeg vil i dette afsnit primært fokusere på de ændringer, som jeg mener har relevans for opgavens almenpsykologiske belysning af fænomenet.

Vi behøver ikke stikke dybere end den musiske arena, hvor kunstnere som sangerinden Stacio Orrico synger i ” There s gotta be more to life”: *I’ve got it all, but I feel so deprived. I go up, I come down and I’m emptier inside[...] Than waiting on something other than this. Why am I feelin´ like something I missed. There s gotta be more to life...* Denne kedsomhed i – og ved livet kendetegner dette århundrede i vores samfund. En dyb følelse af, at der må da være mere. Vi rejser jorden rundt, springer bungee jump fra broer i Sydafrika og besøger munkeklostre i Tibet. Vi involverer os passioneret i foreninger som ”Red barnet” og demonstrerer helhjertet mod nedskæringer på institut for psykologi. Hvorfor har vi brug for en ”sag” at leve for? Brug for ekstremer? Hvad er det for samfundsforandringer, som har skabt denne *kedsomhed*?

Anthony Giddens og globaliseringen

Giddens skriver om globaliseringen i ”En løbsk verden” (1999), at *vi lever i en verden af forandringer som påvirker næsten alle aspekter af hvad vi gør. På godt og ondt bliver vi kastet ind i en global orden som ingen forstår til fulde, men hvis virkninger vi alle føler* (ibid., p.13). Han mener, at ikke alene er denne globalisering, som vi oplever, ny, men den er også revolutionerende. Både for – og imod-siden, de radikale og skeptikerne, ser næsten udelukkende globaliseringen i en økonomisk kontekst. Dette mener Giddens er en misforståelse. Han mener, at globaliseringen både er politisk, teknologisk og kulturel såvel som økonomisk (ibid., p.16). Jeg beskrev i foregående afsnit, hvorledes de nære relationer har ændret sig i moderniteten, hvorved ”det rene forhold”, bygget på følelsesmæssig kommunikation og demokrati, er kommet i fokus. Giddens hylder globaliseringens demokratiske fremmarch, både i den offentlige sfære og på det interpersonelle

område, og han placerer sig på for-siden blandt modernitetstænkerne. Han erkender globaliseringens konsekvenser, og mener vi bør imødekomme disse og indgå i en aktiv bevægelse med dem. Giddens mener, at selvom globaliseringen gør, at samfundets institutioner bliver utilstrækkelige, og at det kan skabe en følelse af magtesløshed i individet, så må vi gå denne forandring i møde, med en vished om at vores følelse af magtesløshed ikke er et tegn på personlig ufuldkommenhed, men afspejler vore institutioners manglende evne. Han siger, at *vi må rekonstruere de institutioner vi har, eller skabe nye. For globaliseringen er ikke blot en del af vores liv i dag. Det er en forandring i selve vores livsvilkår. Det er den måde vi lever på* (Giddens, A., 1999, p.23). Giddens accepterer globaliseringen som vores nye kosmopolitiske levevis, og det som gør hans argumentation interessant, er at han faktisk finder mening og lidenskab i at gøre dette. Han gør den kosmopolitiske livsstil hellig. Han tager faktisk fundamentalismens lidenskab og fokus på værdier, der har en universal karakter, og placerer disse på ”den kosmopolitiske moral”¹¹; *Fundamentalismen er imidlertid ikke bare den globaliserede modernitets antitese, den sætter spørgsmålstejn ved den. Det mest grundlæggende er dette: Kan vi leve i en verden, hvor intet er helligt? Min konklusion må være at det kan vi ikke. Kosmopolitter, som jeg anser mig selv for at være, må tydeligvis tilkendegive at tolerance og dialog i sig selv kan være styret af værdier, der har en universel karakter.[...]Den kosmopolitiske moral må selv være drevet af lidenskab. Ingen af os ville have noget at leve for, hvis vi ikke havde noget at dø for* (ibid., p. 50).

Det er store ord, Giddens bruger om ”den kosmopolitiske moral”; både værd at leve og dø for. Hvis det virkelig er tilfældet, kan man spørge: Hvorfor det moderne individ stadig oplever *kedsomhed* og følelse af, at da må da være mere? Spørgsmålet er om globaliseringen også skaber *kedsomhed*, rastløshed og jagt på mening for individet?

Når Irvin Yalom siger, *Mennesket i vore dages urbaniserede, industrialiserede og verdsliggjorte verden må se livet i øjnene uden et religiøst funderet kosmisk meningsystem og uden tidligere tiders forbundenhed med naturen og livets elementære kæde* (Yalom, I., 1998, p. 472), så er det fordi, dette har en konsekvens for mennesket oplevelse af livet som meningsfyldt. Måske er det ikke nok, som Giddens, at modtage globaliseringen som en forandring i vores levevilkår; vores nye måde at leve på, og dermed skabe mening gennem ”den kosmopolitiske moral”. Måske er ”den kosmopolitiske moral” blot én af de af de nye måder, hvorpå modernitetsmennesket kan jage mening med livet på? Hvis globaliseringens forandringer er skabende af eksistentiel smerte, så er en

¹¹ ”Den kosmopolitiske moral” er Giddens beskrivelse af moralsk forpligtigelse, *der står over dagliglivets kævl og petitesser*. At være styret af værdier som har universal karakter, men stadig være kosmopolit (Giddens, A., 1999, p.50).

jagt på den kosmopolitiske moral ligeså meningsløst, som at søge efter mening i meningsløshed; ”Meningsløshedens meningsløshed”.

Tradition vs. Risiko

Det ”globale, kosmopolitiske samfund”, som Giddens kalder det, er det samfund, som globaliseringens forandringer skaber. Det er et samfund, hvor institutionerne er blevet utilstrækkelige til at løse deres opgaver. Det er disse institutioner, vi må rekonstruere eller udskifte med nye (Giddens, A., 1999. p. 23). Der er sket et paradigmeskift fra traditionssamfund til risikosamfund¹². *Risiko er den mobiliserende dynamik i et samfund der er fast besluttet på forandring, som vil bestemme sin egen fremtid i stedet for at overlade den til religion, tradition eller naturens luner* (ibid., p.28). Giddens, med hans promoderne verdensbillede, mener, at risikosamfundet er at foretrække over det traditionelle samfund, men han er ikke blind for risikosamfundets fejlen. Han forklarer, hvorledes risiko skulle være en måde at regulere fremtiden på, at normalisere den og bringe den under vort herredømme (ibid., 29). Dette er ikke lykkedes, og vi er nødsaget til at finde andre måder at forholde os til usikkerhed på (ibid.). For at forklare, hvad der er sket, opstiller Giddens to former for risiko:

1. *Ydre risiko*, som er risiko kommende udefra, fra uforanderlige fænomener i traditionen eller naturen. Moderne samfund er kendetegnet ved en kontrol og styring af ydre risiko.
2. *Fabrikeret risiko*, er skabt af vores voksende videns indvirkning på verden. Det er risiko skabt af vores indvirkning på naturen og traditionen, som f.eks. drivhuseffekten (ibid.).

Det er den fabrikerede risiko, som globaliseringen har skabt, som har gjort at vores kontrol og styring af fremtiden på nogle områder er mislykkedes. Dette ses i ægteskabet og familien, hvor den fabrikerede risiko også er trængt ind. Disse to områder i livet har i præmoderne tider stort set været styret af tradition og skik. Men i moderniteten er de traditionelle måder at gøre tingene på i opløsning. Mennesker ved grundlæggende ikke, hvad de gør, når de gifter sig og stifter familie, fordi ægteskabets og familiens institutioner har forandret sig så meget (ibid., p.31). *Her begynder den enkelte forfra, som en pioner. I den slags situationer er det, [...], uundgåeligt at man begynder at tænke mere og mere i risikobaner. Man står over for en personlig fremtid der er meget mere åben end før, men alle de muligheder og farer det fører med sig* (ibid.).

Globaliseringens voksende frihed skaber også en voksende usikkerhed for individet, og dette ses særligt omkring institutioner som i præmoderniteten var forankrede i traditionen. Familien og

¹² Udtrykket ”risikosamfund” er særligt knyttet til den tyske sociolog Ulrick Bech (Bech, U., 1997)

ægteskabet er personlige institutioner, som skaber tryghed og sikkerhed i livet, men disse er blevet risikofyldte. Selvom ”det rene forhold” bygger på demokratiske principper, så bygger det også på stor usikkerhed, og ikke på ”til døden os skiller”, men nærmere ”til kedsomheden os skiller”. Det er derfor heller ikke noget mærkeligt i, at lige netop familien er et af de steder, hvor kampen mellem tradition og modernitet finder sted (ibid., p.52). Giddens mener, at selvom familien har tabt sin tryghed i moderniteten, så skal vi ikke vende tilbage til ”den traditionelle familie”, fordi, han mener, at det først og fremmest er den traditionelle familie og dens indstilling til ligestilling og uddannelse af kvinder, som skal forandres for at fremme demokrati og økonomisk fremgang (ibid., 62). Det er denne favorisering af modernitetens demokrati og økonomisk fremgang over dens utryghed, som placerer Giddens som promodernitetstænker.

Kosmopolitisk moral vs. Selvopofrende moral

Det er interessant, at Giddens kalder modernitetens mest positive fremtidsudsigter for den ”kosmopolitiske moral”, da moral er defineret på følgende måde; *Moral er intet andet end en medfødt” trang” til at vise menneskelighed – den ”tjener” intet ”formål” og styres på ingen måde at forventningen om profit, ære eller andre fordele* (Bauman, Z., 2003, p.109). Zygmunt Bauman, som placerer sig mere blandt modernitetsskeptikerne, tager kritisk stilling til Giddens ”det rene forhold”. Han siger, at dette forbehold i forpligtigelsen i ”det rene forhold” (Giddens, A., 1993, p.63) gør det risikabelt at investere stærke følelser i et forhold og aflægge troskabsed, fordi man derved kan risikere at blive afhængig af sin partner (Bauman, Z., 2003, p.107). Afhængighed er lige netop den kvalitet, som er selve meningen med det moralske ansvar for næsten, som vi ser den både hos Løgstrup og Lévinas (ibid.). Dette syn på et moralsk engagement i et andet menneske eller en gruppe af mennesker, som eksempelvis det betingelsesløse ”til døden os skiller” engagement, er i det 21.århundrede blevet en fælde som man bør undgå (ibid., p.106). Den bevægelse, som der er sket i definitionen af moral, fra ”selvopofrende moral” til ”kosmopolitisk moral” ses parallelt med bevægelsen fra traditionssamfund til et risikosamfund. Dette finder jeg yderst interessant i forhold til min kritik af Davidsen-Nielsen og Leicks beskrivelse af menneskets jagt på en uopnåelig betingelsesløs kærlighed, for hvis moral er defineret som ”selvopofrende moral”, og ikke som ”kosmopolitisk moral”, så er betingelsesløs kærlighed opnåelig. Når de i deres hypotese mener, at tab af selvet i barndommen er årsagen til, at mennesket jagter uopnåelig betingelsesløs kærlighed, så er det ikke nødvendigvis tilfældet. Måske er det samfundsændringerne fra traditionssamfund til risikosamfund, som er skyld i at den er blevet uopnåelig.

Individualitet vs. Kollektivitet

Risikosamfundet skaber et større fokus på individualitet, hvilket ses i den måde, hvorpå individet går ind i forhold. I moderniteten, hvor traditionen er forsvindende, er vi nødsaget til at leve på en mere åben og reflekteret måde. I det traditionelle samfund var vores selvopfattelse primært opretholdt gennem den stabilitet de enkelte individers sociale positioner havde i fællesskabet, nu skal selvidentitet skabes og genskabes mere aktivt end før. En proces som i moderniteten er blevet langt mere funderet i det individuelle end det kollektive. Giddens mener, at selvbestemmelse og frihed kan erstatte traditionens skjulte magt med åben debat og dialog. Dog mener han, at denne frihed fordrer mange flere beslutninger i livet, som kan skabe en afhængighed, hvor valget bliver fordrejet af angst og ikke drevet af selvbestemmelse (Giddens, A., 1999, p.47). Når han siger, at *man står over for en personlig fremtid der er meget mere åben end før, med alle de muligheder og farer det fører med sig* (Giddens, A., 1999, p.31), så skaber denne personlige frihed også langt flere personlige valg. Giddens, der hylder selvbestemmelsen og "det rene forhold", ser ikke hvorledes disse valg der er løsrevet fra traditionen og funderet i risiko, netop er angstfremkaldende. Han taler om, hvorledes traditioner er nødvendige i samfundet fordi de giver livet sammenhæng og form (ibid., p.45), men samtidig vil han ikke acceptere traditionens "besnærende og frihedsberøvende bånd" som værende nødvendige for individet og samfundet. Det er som om, han ikke har overvejet om individets bevægelse mod afhængighed og gentagelse, som Giddens definerer som "stivnet autonomi" drevet af angst, lige netop er individets naturlige søgen mod moralsk afhængighed eller en søgen mod "spontane livsytringer"¹³ udtrykt ved tillid, for at bruge Løgstrups beskrivelse af den etiske fordring, som værende en fordring om, at man behandler den fremmede, som om han ikke var fremmed (Schultz, E., 2000, p.300). Bauman åbner op for denne mulighed ved at definere moral som værende en spontan og selvopofrende handling (Bauman, Z., 2003, p.109). Hvor Giddens moral, "den kosmopolitiske moral", er en individualitetsmoral, så er "den selvopofrende moral", som Bauman betegner: *Moral er intet andet end en medfødt "trang" til at vise menneskelighed – der "tjener" intet "formål" og styres på ingen måde af forventningen om profit, ære eller andre fordele* (Bauman, Z., 2003, p.109) en kollektivitetsmoral.

¹³ K.E. Løgstrup beskriver etik som "spontane livsytringer" funderet i menneskets ånd (Aadland, E., 1998, p .86). Løgstrup skelner mellem "det etiske", som værende åndens indhold, og "moral" som værende socialt internaliserede love i sjælen. De spontane livsytringer i ånden bevæger sig intuitivt mod det gode og sande, og når disse ikke slår til, så har vi internaliserede normer/love i sjælen som "moralske krykker" (ibid.).

Et andet almenpsykologisk udtryk som individualitets samfund har er frygt for smerte. *Sorg "passer ikke ind" i dagens samfund, og mange mennesker har det svært med lidelsen, både hos sig selv og hos andre* (Remar, D., 2003, p.9). Jytte Sørensen (Forældreforeningen, 1990, p.5) udtrykker det ved at forklare, hvorledes mennesker reagerer på én person som har gennemlevet stor sorg, som om personen bar en kæmpe smittefare på en dødelig sygdom (p.5). Ligeledes har vores individualitetssamfund til hensigt at "stabilisere" individet i sorg og smerte tilbage til "normalen" hurtigst muligt. Rita Poulsen udtrykker, at i vores sekulariserede og individualiserede kultur hylde *den emotionelle sorg, som baner vej for medikamentel behandling af sorg – eller sorgterapi, som har til formål så hurtigt og effektivt at få den sørgende "tilbage på skinnerne"* (Poulsen, R., 2004, p.20).

I modernitetens udvikling, hvor kravet til individet om løbende at revurdere sin selvfortælling og identitetsforståelse er kommet i fokus, bliver der mindre og mindre mulighed for en integration af en fortælling om eksempelvis en afdød nærtstående person i individets liv (ibid.). Eksistentiel smerte, om den er udløst af en traumatisk sorg eller opstået i individets indre, vil på grund af bevægelsen fra kollektivitetssamfund til individualitetssamfund opleves mere ensom.

Prisen for individualitetens demokrati, frihed og selvbestemmelse er ensomhed. Fortidens og traditionernes "snærende bånd" bragte en kollektiv fællesskabsfølelse, som skabte en tillid og tryghed ved livet som det moderne menneske mangler i mødet med smerte.

Den manglende store fortælling i moderniteten

Ligesom der ikke er blevet plads til en integration af en fortælling om en nærtstående afdød person i det moderne menneskes livsfortælling (ibid.), så er den kollektive store fortælling også afdøet i hyldest til individualiteten.

Igennem denne opgave har jeg brugt to forskellige gammeltestamentlige myter for at beskrive forskellige pointer, både Jakob der slås med Gud og Abraham og Isak-myten, men én af de ting som kendetegner moderniteten¹⁴ er lige netop denne manglende brug af – eller tro på myter.

I "Myter og eksistens" (1992) citerer Rollo May, i indledningen til afsnittet om vore personlige kriser i myterne, Bronislaw Malinowski: *Myten... udtrykker, forstærker og samler troen; den beskytter og styrker moralen[...]* Myten er således et levende element i den menneskelige

¹⁴ Jeg vil igen pointerer, at jeg i denne opgave ikke diskuterer *postmoderne* kontra *senmoderne*, men blot bruge *modernitet* til at beskrive samfundsforandringer i det 20. og 21. århundrede. Dog er jeg bekendt med, at det *postmoderne* normalt er set som en modsætning til *det moderne* ved at opgive "de store fortællinger". Det er ligeledes Jean-Francois Lyotards definition af *det postmoderne* i "Viden og det postmoderne samfund" (1979).

civilisation; den er ikke nogen tom snak, men en hård tilkæmpet aktiv kraft (May, R., 1992, p.26).

Denne tilgang står i modsætning til Giddens idé om at finde nye værdier og mening i modernitetens kosmopolitiske moral og levevis.

Myten blev, igennem oplysningstiden, sammen med religionen og dogmerne forsøgt udskiftet med en mere fornuftsbetonet indstilling til tilværelsen. *Oplysningstidens filosoffer arbejdede med en enkel, men tydeligvis meget stærk grundsætning. Jo bedre vi er i stand til at forstå verden og os selv rationelt, tænkte de, desto bedre kan vi forme historien efter vores egne hensigter. For at kunne styre fremtiden må vi frigøre os fra fortidens vaner og fordomme* (Giddens, A., 1999, p.9). Rollo May mener, at mennesket har et grundlæggende behov for en ”stor fortælling”. Han siger, at *myten er et forsøg på at skabe mening i en meningsløs verden. Myterne er fortællende strukturer, som giver vores liv mening* (May, R., 1992, p.13). May beskriver hvorledes myterne er vores måde at finde mening og betydning på. Hvor Giddens beskrev, at menneskets følelse af magtesløshed afspejler institutionernes manglende evner til at løse dets opgaver i moderniteten (Giddens, A., 1999, p.23), så mener May, at menneskets magtesløshed og indre utryghed opstår i manglen af myter (May, R., 1992, p.7).

May inddeler myternes bidrag til vores liv i fire dele (ibid., p.26):

1. De giver os en fornemmelse af personlig identitet
2. De giver os en fornemmelse af fællesskab
3. De understøtter vores moralske værdinormer
4. De hjælper os til at håndtere skabelsens mysterium

Disse fire funktioner, som myterne har, er af stor vigtighed for menneskets oplevelse af mening og sammenhæng. Særligt mytens første bidrag, fornemmelse af personlig identitet, er problematisk for modernitetsmennesket, hvis mening med – og forståelse af eget liv er skrøbeligt. Et brud med myterne, som blev opretholdt gennem religionen og traditionerne, placerer individet i en position, hvor det er nødsaget til at skabe – og genskabe sin egen historie uden en større historie at ”måle sig” med. Som Viktor Frankl udtrykker det, så skaber dette tab et eksistentiel vacuum for mennesket; *No instinct tells him what he has to do, and no traditions tells him what he ought to do; sometimes he does not even know what he wishes to do* (Frankl, V., 1959, p.111).

I modernitetens brud med den store fortælling, mister det moderne menneske dets forhåndsgivne identitet eller dets mulighed for at kunne spejle sig selv i lyset af en større fortælling. Mennesket må skabe sig selv. Dets identitet bliver afhængig af dets evne til at skabe en god historie om sig selv.

Dette bliver problematisk i mødet med smerte og oplevelse af meningsløshed, hvor den manglende store fortælling kan give den mening og sammenhæng i livet som individet desperat mangler.

Delkonklusion

Denne søgen efter mening er ikke ny, det er også den som Friedrich Nietzsche beskrev, da han sagde ”*Den, der ved, hvorfor han skal leve, tåler næsten et hvilket som helst hvordan*” (Frankl, V., 1946, p.9). Dette citat imødekommer begge ekstremer i den meningsløse smerte; En vished om ”hvorfor leve” hjælper mennesket i *lidelsen* med smertens meningsløshed, og ligeledes mennesket i *kedsomheden* med meningsløshedens smerte. Det er ikke kun samfundsforandringen, som har skabt denne mentalitet af, at jeg må have noget, hvis ikke at dø for, så i det mindste leve for. Det er en mentalitet, som har ligget i individet siden Nietzsches tid (1844-1900), ligesom at meningssøgning også ses i den græske – og nordiske mytologi. Men samfundsforandringerne i moderniteten har skabt en forandret måde, hvorpå vi omgås denne dybe længsel efter mening med livet.

Forældre-barn-relationen

Familie-relationer i moderniteten har bevæget sig fra at være traditionelle til at være demokratiske. Giddens ”rene forhold” beskriver denne bevægelse i par-relationen, som også afspejles i forældre-barn-relationen, hvor ”det rene forhold” er kendetegnet, ved at individet selv vælger til eller fra i relationen. Forældres valg om at få et barn også blevet et bevidst tilvalg, som ikke har en praktisk funktion men udelukkende en følelsesmæssig funktion. Barnet og dets relation til forældrene er blevet en af hovedområderne, hvorved det moderne menneske binder sit liv sammen (Giddens, A., 1999, p.58). Dette er almenpsykologisk interessant i forhold til mennesket jagt på betingelsesløs kærlighed, som Davidsen-Nielsen og Leick betegner som et brist der skyldes tab af selvet i barndommen, som skal bearbejdes for at individet kan få større livsglæde (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2000, p.61), fordi lige netop barnets kærlighed til sine forældre, en kærlighed som kan kaldes betingelsesløs, vælges til i moderniteten.

Meningsløsheden i meningsløsheden

De tabs - og kriseteorier - Cullberg, Davidsen-Nielsen og Leick - som jeg har brugt igennem denne almenpsykologiske opgave centrerer om, hvorledes krisen skal være udviklende og tage os ind i en dybere mening med livet. Davidsen-Nielsen og Leicks mener, at individet i dets opgaven af jagten på betingelsesløs kærlighed vil finde en større mening i livet (ibid.). Jeg stillede spørgsmålet om,

dette at udskifte denne jagt på betingelsesløs kærlighed med en jagt på meningen med livet ikke blot er ”to sider af samme sag”, som begge kan spores tilbage til deres hypotese om tab af selvet i barndommen. Jeg mener, at de opfordrer til at søge ”meningsløsheden i meningsløsheden”, når de opfordrer til jagt på mening, men erkender at jagten på betingelsesløs kærlighed er uopnåelig.

Kedsomhed opstået i moderniteten

En anden problematik omkring de ”normale” sorg – og kriseteorier i forhold til mennesket i eksistentiel smerte, er den anden ekstrem, *kedsomheden*. Normale sorg – og kriseteorier har til hensigt at ”stabilisere” individet; at behandle disse ekstreme følelser og hjælpe individet tilbage til ”normalen” (den sunde sorgproces) (ibid.,p.17), men det er jo netop ”normalen”, og kedsomheden og meningsløsheden ved den som skaber eksistentiel smerte. I dette paradoks mellem den eksistentielle smertes ekstremer *lidelse og kedsomhed* opstår en interessant almenpsykologisk problematik.

Kedsomheden, der leder til eksistentiel smerte, er måske et nyt fænomen opstået i moderniteten, men ikke desto mindre er citatet af Nietzsche stadig relevant i *kedsomhedens ekstrem*; ”Den, der ved, hvorfor han skal leve, tåler næsten et hvilket som helst hvordan” (Frankl, V., 1946, p.9). Det er blot ”hvorfor”, som enten er blevet meningsløst eller ikke-eksisterende i modernitetens forandringer. Dette er interessant set i relation til ”det rene forholds” frihed skabt af dets favorisering af indirekte demokrati, og derfor kan kedsomhed lige netop være en gyldig grund til at vælge forholdet fra. Den kosmopolitiske moral og levevis, som Giddens favoriserer, er kendetegnet ved stor individuel frihed til at vælge til og vælge fra, og spørgsmålet er blot så, om også denne vælgen til og - fra bliver kedelig og meningsløs? Måske fordi den er funderet i individet og ikke i kollektivet eller i kærligheden til den anden, som ellers i det traditionelle samfund definerede moralen (Bauman, Z., 2003, p.109). Denne definition af moral; *Moral er intet andet end en medfødt” trang” til at vise menneskelighed – der ”tjener” intet ”formål” og styres på ingen måde at forventningen om profit, ære eller andre fordele* (ibid.) er fuldstændig modsat ”den kosmopolitiske morals” favorisering af det individuelle valg. Det er et modernitets-paradoks, at ”den kosmopolitiske moral”, som Giddens mener vi skal tillægge mening, lidenskab og hellighed (Giddens, A., 1999, p.23), favorisere individualiteten og friheden som dens demokrati bygger på, og det lige netop er disse som skaber meningsløshed og kedsomhed hos individet. Måske har børnene i moderniteten ikke kun fået en ny rolle i deres relation til deres forældre, fordi de er blevet et tilvalg funderet på frihed til at vælge, men måske lige netop fordi forældrene behøver dem for at finde

mening med livet. Børnene tager forældrene ud af individualiteten og kedsomheden/meningsløsheden ved at forældrene vælger dem til og binder sig til dem.

Smerte i moderniteten

Når vi ser, hvorledes ”sorg ikke passer ind” i vores globaliserede samfund, så er dette sammenhængende med individualiteten og den tabte tradition i moderniteten. Globaliseringen har skabt en voksende usikkerhed for individet, ligesom samfundets institutioner har mistet deres tryghed (ibid., p.52). I en i forvejen usikker verden er det svært at forholde sig til andres sorg og smerte. Smertetærsklen for mennesket i det moderne samfund er lav, og man ønsker ikke at gøre smerten til noget i en ”større” eksistentiel sammenhæng, men den skal dulmes hurtigst muligt (Poulsen, R., 2000, p.20). Der er ikke et kollektivt overskud til at støtte en person i smerte og krise (ibid.). Den kollektive støtte i smerte/krise er forsvundet ved individualitetens fremmarch på lige fod med myten og den store fortællings støtte. Den store mening og sammenhæng, som findes i kollektivet, traditionen og myten er forsvindende, og det har efterladt det moderne menneske i en magtesløshed og indre utryghed (May, R., 1992, p.7). Hvor Giddens hævder, at institutionernes manglende evner til at løse dets opgaver i moderniteten skaber en følelse af magtesløshed i individet (Giddens, A., 1999, p.23), så ville May mene, at denne magtesløshed er opstået i modernitetens brud med myten og den store fortælling (May, R., 1992, p.7).

Abraham blev troens Fader ved at miste sin selvforståelse og sit livs eksistentielle forståelse og fordi han der, hvor han havde mistet alt, troede Gud og greb ud efter troen i kraft af det absurde. Denne tilgang til den eksistentielle smerte er præget af mytens større meningstilgang, hvor Abrahams smerte er en prøve fra Gud, som han består, og derved er Gud til behag og opnår større velsignelse i livet (Bibelen, 1992, p.28). Det er denne myte-tilgang, som er forsvindende i moderniteten. Der er ikke en større fortælling at måle sin egen fortælling og smerte op med, så derfor forekommer smerten i livet også endnu mere meningsløs i modernitetens brud med myten.

Det moderne menneske er i meningskrise, og det kæmper mod magtesløshed, angst og kedsomhed. På den ene side i dets kamp findes ”den kosmopolitiske moral”, demokratiet, individualiteten, friheden og risikoen og på den anden side findes ”den selvopofrende moral”, religionen kollektivitetens bånd og begrænsninger, den ”uvidenskabelige” store fortælling og traditionen. Giddens vil nok mene, at disse ikke ligger side om side, men ”det kosmopolitiske samfund” foran os og ”det traditionelle samfund” bag os, og at vi er nødsaget til at gå fremad. Jeg vil godt godtage

nødvendigheden af, at vi skal gå fremad, men så må vi tage stilling til, hvor meget af fortidens ”bagage” vi vil tage med på vores kosmopolitiske rejse fremad.

Meningen med livet og jagten på mening

Samfundets udvikling og menneskets indrepsykiske strukturer skaber en ny almenpsykologisk problematik for individet i moderniteten; At vi mangler noget meningsfyldt at leve for.

Viktor Frankl om menneskets behov for mening

Viktor Frankl grundlagde logoterapien, eller som den også er kaldt: ”Den tredje psykoterapeutiske wienerretning”. *Logos* er græsk og betyder både mening og ånd, og disse to ord sammenfatter Frankls terapi godt; Igennem at hjælpe klienten med at forholde sig til det åndelige ville denne derigennem finde mening med livet. Logoterapi er en meningscentreret terapi og Frankl anså det også som sin ypperligste opgave at hjælpe klienten med at finde mening med livet (Frankl., V., 1959, p.108). Frankl var elev af Sigmund Freud, men Frankl mente, at mennesket ikke kun er behersket af ubevidst drift, som Freud hævdede, men også af ubevidst religiøsitet. Frankls terapi fokuserer både på meningen med menneskets eksistens og på menneskets søgen mod en sådan mening. Ifølge logoterapien er *viljen til mening* menneskets primære drivkraft (ibid., p.104). Hvor Freud tilskrev neurosen fortrængt seksualitet, mener Frankl, at neurosen skyldes, at menneskets transcendent relation er fortrængt, og logoterapi er tiltænkt at behandle mennesker til bevidsthed om denne fortrængning (ibid., p.108).

Frankl påpeger, at mennesket er i stand til både at leve og dø for sine idealer og værdiers skyld, men ikke for ”forsvarsmekanismer” eller ”reaktionsdannelser”, som var hovedindholdet i Freuds syn på menneskets ubevidste drifter. Frankl argumenterer ud fra gallup-undersøgelser, både i Frankrig og i hans egen klinik i Wien, hvor 89% af de adspurgte i Frankrig indrømmede, at de behøvede ”noget” at leve for, og samme resultat i Wien med kun 2% forskel fra undersøgelsen i Frankrig, at viljen til mening er et faktum i den menneskelige eksistens (ibid., p.105).

Menneskets grundlæggende behov for mening er også det, som den eksistentielle psykoterapi har som udgangspunkt, og Irvin Yalom skriver, inspireret af Frankl; *Mennesket ser ud til at være et meningskrævende væsen. At leve uden mening, mål, værdier eller idealer synes, som vi har set, at fremkalde stor psykisk lidelse [...]* Vi har åbenbart brug for absolutter – faste idealer, som vi kan stræbe imod, og pejlingspunkter, som vi kan sætte kursen i vores liv efter (Yalom, I.,1998, p.446).

Hvor Freud mente, at det var den fortrængte seksualitet, som var skyld i neurosens psykiske lidelse,

så mente Frankl, at det var menneskets grundlæggende behov for mening og dets åndelighed, som var undertrykt. Hvor Freud definerer religionen som en fælles menneskelig tvangsneurose, så mener Frankl, at tvangsneurosen er den sjæleligt krænkede religiøsitet (Frankl, V., 1974, p.55). Når Frankl skriver: *"Tænk på vore dages samfund: det opfylder og tilfredsstillende i realiteten ethvert behov – undtagen et, behovet for mening!"* (Frankl, V., 1978, p.19), så er denne samfundsudvikling yderst almenpsykologisk interessant set i lyset af det moderne menneskes oplevelse af kedsomhed og meningsløshed

Denne eksistentielle frustration – Mangel på mening, leder det moderne mennesket ind i en nihilistisk tilstand; *Et eksistentielt vakuum*, der kan udarte sig til en psykisk lidelse i fortvivlelsen over at mangle det grundlæggende i livet. Hvis Frankl har ret i sin eksistensanalytiske tankegang, så kan et sådan eksistentielt vakuum kun "helbredes" gennem en terapi, der anerkender den "åndelige/noetiske" dimension.

Det religiøse i meningsløsheden

Er det ikke som Albert Einstein udtrykte det; At for hvem som det at stille spørgsmål om livets mening betød det samme som at være religiøs (Frankl, V., 1974, p.67). Hvad enten spørgsmålet om livets mening er skabt af samfundsudviklingens ændringer, individets indre-psykiske strukturer eller udefrakommende tab og traumer, så skaber eksistentielle overvejelser en eller anden form for stillingtagen til religiøse spørgsmål.

Nogle finder ingen mening i religionen, men oftest er dette et bevidst valg, hvorved man kan sige, at der findes trøst i "ikke-religionen". Ole Andreasen citerer i bogen "Kære Lass" (2001) Aksel Sandemoses bog "Murene omkring Jeriko"; *Vi trængte ikke til nogen gud, men vi havde aldrig tænkt os, at det kunne være en så positiv hjælp ingen gud at have. [...] At det tværtimod var en håndsækning ikke at have en gud, var ingen af os kommet til at tænke på eller give udtryk for, før vi oplevede det. Når der ikke er nogen at klage til, er der heller ingen at anklage* (Andreasen, O., 2001, p.69). Sandemose beskriver, hvorledes han og hans kone tacklede "gud" i tabet af deres søn. Om end de fravalgte ham, så gjorde de en bevidst stillingtagen, og oplevede også en større reflektering over deres "ikke-behov" for en gud (ibid.). Eller som C.S. Lewis udtrykte det, da han ikke fandt trøst og hjælp i sin religion ved sin kones død; *Talk to me about the truth of religion and I'll listen gladly. Talk to me about the duty of religion and I'll listen submissively. But don't come*

*talking to me about the consolations of religion or I shall suspect that you don't understand*¹⁵ (Lewis, C.S., 1961, p.23), men han tog stilling og reflekterede sin smerte og oplevelse af meningsløshed i forhold til religionen og gudsoplevelsen. Når mennesket oplever eksistentiel smerte, udtrykkes tilknytning eller afvisning af det religiøse/religionen og troen, men en forholden til det religiøse sker altid.

Det religiøse i mellem *meningsløshedens smerte* og *smertens meningsløshed*

Jeg har igennem denne opgave beskrevet den eksistentielle smerte ud fra to ekstremer, *Lidelsen* og *kedsomheden*, og hvorledes *Lidelsens smerte* er udløst af ydre tab eller traume, men *kedsomhedens smerte* er udløst af noget indefra kommende i individet. Hvis denne *kedsomhed* eller meningsløshed i livet, som opstår i individet er det som Frankl betegner menneskets ubevidste religiøsitet (dets fortrængte transcendent relation, som begynder at blive bevidst) så er der en sammenhæng mellem den eksistentielle smertes to poler, *lidelsen* og *kedsomheden*. Denne sammenhæng ses i Viktor Frankls beskrivelser fra en koncentrationslejr under 2. verdenskrig. Mennesker, som inden de kom i koncentrationslejren, havde ”overvundet” livets *kedsomhed*/meningsløshed. De, som have fundet en dybere mening med livet ved at erkende deres behov for en transcendent relation, stod også stærkere i mødet med *lidelsen*. Frankl beskriver, hvorledes disse mennesker, der inden koncentrationslejren havde haft et rigt åndeligt liv, blev mindre nedbrudt i mødet med *lidelsen* i lejren (Frankl, V., 1973, p.41). Han beskriver, hvordan disse personer var i stand til at lave et ”tilbage tog” fra de lidelsesfulde omgivelser ind i en verden af åndelig frihed og indre rigdom (ibid.). Lidelsens effekt korrelerede negativt med graden af åndelighed og tro på Gud. Åndelighed og mening var skelsættende for mødet med smerte og lidelse. Det er interessant, at se hvorledes mennesker, for at bruge Frankls logoterapis formål, der igennem bevidsthed af deres fortrængte transcendent relation havde bearbejdet *meningsløshedens smerte* (*Kedsomhed*) også havde langt nemmere ved at møde *smertens meningsløshed* (*Lidelse*).

Den religiøse historie i mødet med smerte

Der er en videnskabelig sammenhæng mellem at være religiøst aktiv og livskvalitet. H.G. Koenig, som er én af forfatterne bag bogen ”Handbook of religion and Health” (2001) har gennemgået 1200 primært amerikanske videnskabelige undersøgelser og konkluderer, at der er en klar og tydelig

¹⁵ Dette citat er ganske paradoksalt, da C.S. Lewis siger, at der ingen trøst er at finde i religionen, men han fandt trøst i at kunne sige det ærligt. Og igennem den ærlighed fandt han mening i smerten gennem religionen. Lewis erkendte desperationen/meningsløsheden som en del af sorgprocessen, som ledte til afklaring i gudsforholdet (Lewis, C.S., 1961)

positiv sammenhæng mellem et godt helbred og et religiøst liv (Herdal, J., 2004, p.16). *Resultaterne viser en række forskellige ting: Religiøse mennesker har bl.a. længere ægteskaber, færre sindssyge i familien, mindre alkoholmisbrug, mindre narkomani, færre selvmord, større lykke, bedre helbred og længere liv* (ibid.). Når mennesker møder smerte og oplevelse af meningsløshed, så har de et religiøst netværk, hvorved de kan tale åbent om de åndelige ting. Forskerne kalder det, at religionen har *coping potentiale* (ibid.). Religionsforsker Peter La Cour udtaler, at religionens effekt og betydning er veldokumenteret, og derfor burde det åndelige og eksistentielle perspektiv fylde mere i plejen af alvorligt syge mennesker. *Hvis man tror eller kan se en mening i religion, kan den også tilbyde en hjælp til at komme igennem sygdom. En hjælp som ligger ud over den, patienten får fra læger og psykologer* (ibid.). Peter La Cour, der også udtaler, at *logikken er, at ens livsførelse og grundindstilling til tilværelsen er af en mere livsbevarende karakter, når man er religiøs*, fortæller at det er problematisk, at menneskets åndsliv har mistet dets historie igennem tressernes kulturradikalisme. Der er igennem de såkaldte ”universitetsmarxister” opstået et slags religiøst tomrum i Danmark, men vores åndsliv har også brug for en historie, og dette er særlig tydeligt i mødet med kriser og alvorlig sygdom (ibid., p.17) Peter La Cour påpeger, hvorledes vi har mistet vores religiøse myter, og at Adam og Eva-myten er blevet lige så sand som fortællingen om Peter Pedal, og derfor mangler det moderne menneske sin åndelige historie (ibid.)

At være religiøs og anerkende et åndeligt behov i mennesket er at påtage sig en større fortælling og finde mening og sammenhæng der i, så selvom der igennem modernitetens udvikling blev gjort oprør mod religionens uvidenskabelighed, så har religionen og den store fortælling endnu ikke udspillet sin rolle i mødet med meningsløshed og smerte.

Diskussion

Denne diskussion omhandler det almenpsykologiske fænomen: *Den meningsløse smerte*. Den eksistentielle smerte i – og ved livet vil være centreret omkring opgavens problemformulering; *Skal eksistentiel smerte ”helbredes”, eller bruges til noget ”større”?*

Igennem opgaven har jeg behandlet opgavens almenpsykologiske fænomen; *Den meningsløse smerte*, ud fra forskellige psykologiske perspektiver, særlig med en vægning på livets to ekstremer, inspireret af Arthur Schopenhauer; *Lidelse og kedsomhed* (Frankl, V., 1959, p.111). Fænomenet er derved blevet belyst klarere, og jeg har igennem opgaven fundet flere begreber, som har indflydelse på det almenpsykologiske fænomen; *Den meningsløse smerte*. De almenpsykologiske begreber, jeg

vil fokusere på i denne diskussion, som opstod i arbejdet med fænomenet er: *Betingelsesløs kærlighed, mening, religiøsitet og moral.*

Jeg vil diskutere begreberne *betingelsesløs kærlighed og mening* ud fra tre perspektiver, da jeg mener, der opstår en almenpsykologisk problematik mellem begreberne og disse tre perspektiver:

- 1) den samfundsmæssige udvikling
- 2) indrepsykiske strukturer om tab af selvet i barndommen
- 3) indrepsykiske strukturer om menneskets ubevidste dragning mod en transcendent relation

Derefter vil jeg videreføre diskussionen til en anden diskussion omkring religiøsitet kontra ateisme, og hvorledes en stillingtagen til religiøsitet er nødvendig i forhold til, hvorledes de indrepsykiske strukturer skal anskues. Dette fører til en belysning af den almenpsykologiske problematik via moralens forandringer i moderniteten.

Jagt på mening og – betingelsesløs kærlighed

Når Davidsen-Nielsen og Leick skriver, at vi søger en betingelsesløs kærlighed, som vi godt ved ikke eksisterer (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 1995, p. 35), så bliver vi nød til at skelne mellem *begrebet* betingelsesløs kærlighed og *jagten på* betingelsesløs kærlighed. Betingelsesløs kærlighed som begreb kan meget vel være ikke-eksisterende i modernitetens samfund med dets demokratiske ”rene forhold”, hvor det er blevet risikabelt at blive følelsesmæssigt afhængig (Bauman, Z., 2003, p.107). Men dette må adskilles fra jagten på betingelsesløs kærlighed, som måske ses i endnu større grad i modernitetens udvikling, hvor menneskets personlige liv bindes sammen af følelsesmæssig kommunikation og intimitet, som særligt ses i tre hovedområder; 1. i sex – og kærlighedsforhold, 2. i forholdet mellem barn og voksen, 3. i venskab (Giddens, A., 1999, p.58). Disse tre områder formår måske ikke at opfylde længslen efter betingelsesløs kærlighed, men disse relationer ville i deres reneste form indeholde betingelsesløs kærlighed. Når det moderne menneske vælger disse tre områder til opnåelse af sammenhæng med sit liv, indikerer det, at længsel efter betingelsesløs kærlighed ligger dybt i det menneskelige individ. Denne jagt på betingelsesløs kærlighed kan være skabt af modernitetens forandrede intimitet, og lige netop fordi at intimiteten er blevet risikofyldt og utrygt, så længes det moderne menneske efter tryk og betingelsesløs kærlighed. Men den kan også være en iboende indrepsykisk struktur der længes mod betingelsesløs kærlighed, som blot bliver mere udtalt i modernitetens forandringer.

Jagten på betingelsesløs kærlighed, mener Davidsen-Nielsen og Leick, skyldes tab af selvet i barndommen, og de betegner denne jagt som uopnåelig (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2000, p.61). De mener, at individet skal opgive denne jagt, og i stedet finde en dybere mening med livet, som jeg beskrev værende *meningsløshed i meningsløsheden*. Jeg har igennem denne opgave sat spørgsmålstegn ved paradokset med at påtage sig en jagt på mening i stedet for en jagt på betingelsesløs kærlighed, da disse to længsler kan være del af samme indrepsykiske struktur. Davidsen-Nielsen og Leick begrundet ikke, hvorfor betingelsesløs kærlighed ikke eksisterer, blot skriver de, at individet godt ved, at den ikke eksisterer (ibid.). Når Viktor Frankl beskriver mennesket ubevidste dragning mod den transcendent relation, så er denne dragning mod en relation til Gud (Frankl, V., 1974, p.48). *Gudsrelationen*, som er kendetegnet ved den betingelsesløse "charity-love"¹⁶ (Lewis, C.S., 1960, p.163), er måske den eneste relation som kan imødekomme menneskets behov for betingelsesløs kærlighed. Så når Davidsen-Nielsen og Leick taler om, at mennesket længsel efter uopnåelig betingelsesløs kærlighed (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2000, p.61), så kan denne længsel være, som ifølge Frankl, menneskets naturlige søgning mod en transcendent relation. I "den nødvendige smerte" er denne længsel et brist, som skal bearbejdes for at individet kan få større livsglæde, hvor imod den i Frankls tankegang er en medfødt del af mennesket, og ved krænkelse af denne sjælelige religiøsitet skabes en tvangsneurose (Frankl, V., 1974, p.55). Frankl mente, at menneskets grundlæggende behov for mening og dets åndelighed er undertrykt, og at dette var skyld i neurosens psykiske lidelse. Frankls logoterapi hovedformål er at gøre den ubevidste fortrængning af den transcendent relation bevidst (Frankl, V., 1959, p.108), hvorimod Davidsen-Nielsen og Leicks "den nødvendige smerte"-terapi har til formål at hjælpe mennesket i en sorgproces til vækst gennem en frigørelse fra længslen efter betingelsesløs kærlighed (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 1995, p.35).

Der opstår i forhold til de to almenpsykologiske begreber; *betingelsesløs kærlighed og mening*, en diskussion om religiøsitet kontra ateisme i forhold til en stillingtagen til hvorledes disse indrepsykiske strukturer, som skaber jagten på mening og - betingelsesløs kærlighed, skal "helbredes". Er længsel efter mening – og betingelsesløs kærlighed udtryk for mennesket undertrykte gudsforhold og religiøse ubevidste? Eller er længsel efter betingelsesløs kærlighed et

¹⁶ C.S. Lewis beskrivelse af de fire kærligheder udspringer af fire græske betegnelser for kærlighed; Eros (den erotiske kærlighed), Filia (den venskabelige kærlighed), Storge (forældre-barn-kærligheden, den relationelle), og Agape (den guddommelige kærlighed, som C.S. Lewis kalder *charity*)

udtryk for tab af selvet i barndommen; et tab som skal hjælpe os til ny mening ved at vi erkender det?

Religiøsitet vs. Ateisme

Begreberne *betingelsesløs kærlighed og mening* ”forlanger” en stillingtagen til menneskets religiøsitet, fordi det ”skiller vandene” i mellem hvorledes man grundlæggende anskuer, og dermed ”helbreder”, disse indrepsykiske strukturer. Den eksistentielle psykologi¹⁷, som har sit udspring i eksistentialismen, rummer både det religiøse – og det ateistiske perspektiv. Sartre mente, at eksistentialismen i for sig er let nok at definere, men det der gør sagen indviklet er, at der er to slags eksistentialister: De kristne og de ateistiske (Sartre, J.P., 1946, p.13). Når Sartre, der var ateist, erklærede; Der er ingen substans før eksistens, ingen Gud, ingen menneskelig natur og intet transcendent (ibid., p.13-18), så står dette i modstrid med Frankls syn på menneskets grundlæggende transcendent natur, men i overensstemmelse med Davidsen-Nielsen og Leicks syn på uopnåelig betingelsesløs kærlighed.

Når Sartre siger; *...eksistensen går forud for essensen? Det betyder, at mennesket først eksisterer, er til, viser sig i verden, og at det defineres bag efter. [...]* Mennesket er ikke andet, end hvad det gør sig selv til. Dette er eksistentialismens første princip (ibid., p.17). Det er den ateistiske eksistentialismes første princip, og det er ud fra dette eksistentielle udgangspunkt; at mennesket fra først af intet er, at eksistensen skal skabes. Mennesket skal selv skabe værdier og rammer for dets eksistens. Denne skabelse af egen eksistens ligner modernitetens krav til individet om løbende at revurdere sin selvfortælling og identitetsforståelse (Poulsen, R., 2004, p.20). Man kan derfor godt, hvis man placerer sig i den ateistiske ”lejr”, give Davidsen-Nielsen og Leick ret i, at betingelsesløs kærlighed ikke eksisterer, fordi intet menneske selv kan skabe den. I den religiøse ”lejr” står Viktor Frankl og hævder, at mennesket har en iboende længsel mod Gud. Denne ubevidste transcendent relation har både et kærligheds - og meningsudtryk, som ses igennem Guds ”charity-love” (Lewis, C.S., 1960, p.163) og en mening med livet givet til mennesket ved at det er skabt af Gud (Bibelen, 1992, p.8). Denne fokusering på meningen med livet og den guddommelige ”charity-love”, som ses

¹⁷ Nogen decideret organiseret skole er der ikke tale om, men eksistentiel psykologi omfatter mange indbyrdes afvigende opfattelser, men fælles for dem er at de tager udgangspunkt i patientens status som eksisterende individ.

i det religiøse verdensbillede¹⁸ er lige netop de to længsler, som det moderne menneske oplever, når det jager betingelsesløs kærlighed og mening.

Svaret på, om *mening* som ikke skal skabes igen og igen og *betingelsesløs kærlighed* overhovedet eksisterer, er nu blevet et spørgsmål om tro på religionen og den store fortælling. Et spørgsmål om tro, som denne almenpsykologiske opgave desværre ikke kan rumme. Dog vil jeg slutteligt belyse dette ud fra moralens forandringer i moderniteten

Moralens forandringer i moderniteten

Moralen har forandret sig i moderniteten, fra at være *selvopofrende* er den blevet *kosmopolitisk*, men igennem denne forandring er der opstået en almenpsykologisk problematik i forhold til jagten på *betingelsesløs kærlighed*. Hvis moral var selvopofrende, og defineret som *intet andet end en medfødt "trang" til at vise menneskelighed – der "tjener" intet "formål" og styres på ingen måde at forventningen om profit, ære eller andre fordele* (Bauman, Z., 2003, p.109), så ville opnåelse af betingelsesløs kærlighed være mulig. Hvilket indikerer, at en konstatering af at *betingelsesløs kærlighed* er uopnåelig (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2000, p.61), er samfundsmæssigt bestemt, og ikke nødvendigvis en almenpsykologisk konstatering som Davidsen-Nielsen og Leick fremstiller den (ibid.). Det moderne menneske er stadig på jagt efter *betingelsesløs kærlighed*. En jagt som ses i de relationer det vælger til at binde sit liv sammen med (Giddens, A., 1999, p.58). Modernitetsmenneskets jagt på betingelsesløs kærlighed er sammenhængende med, hvorledes det skaber sin mening med livet. Derfor mener jeg, at længsel efter mening og længsel efter betingelsesløs kærlighed er "to sider af samme sag". Men modernitetens forandrede moral skaber en paradoks almenpsykologisk problematik, hvor det moderne menneske søger en større mening i livet og betingelsesløs kærlighed, men alligevel bevæger sig mod en større individualitet og en mindre accept af individets selvopofrelse for den anden og for kollektivet. "Den selvopofrende moral", som kan give modernitetsmennesket, hvad det længes efter; *betingelsesløs kærlighed*, fravælges i moderniteten til fordel for individualitetens "rene forhold" (ibid., p.63).

Viktor Frankl som mener, at menneskets længsel mod mening er en iboende indrepsykisk struktur, mener ligeledes, at kærligheden har rødder i det åndeligt ubevidste (Frankl, V., 1974, p.27). Han mener, modsat Davidsen-Nielsen og Leick, at det er menneskets naturlige længsel mod en

¹⁸ Dette religiøse verdensbillede er den kristne, bibelske Gud som elsker alle betingelsesløs og har skabt alle mennesker "i sit billede" (Bibelen, 1992, p.8)

transcendent relation, som skaber jagten på mening og betingelsesløs kærlighed. Frankls ønske om at gøre den transcendent relation bevidst (Frankl, V., 1959, p.108), er funderet i ”selvopofrende moral”, fordi den transcendent relation er betingelsesløs og selvopofrende ”charity-love” (Lewis, C.S., 1960, p.163-193). Når modernitetsmennesket har en længsel efter mening og betingelsesløs kærlighed, på trods af moralens forandring i moderniteten fra *selvopofrende* til *kosmopolitisk*, så er spørgsmålet, om dette kan skyldes, at mennesket, som Frankl anerkender, har en iboende længsel mod en transcendent relation. Og at denne længsel ikke er opstået gennem modernitetens forandringer, men at den derimod ”overlever” modernitetens forandringer og ”kosmopolitiske moral” indikerer, at en længsel mod en transcendent relation er en del af menneskets indrepsykiske struktur.

Afslutning

Jakob kæmpede med Gud og han fik sin velsignelse, men han blev mærket for resten af livet (Bibelen, 1992, p.43). Abraham blev troens Fader, men blev ligeledes mærket for resten af livet (ibid., p.28). Mennesker, der kæmper i eksistensens ekstremer, får deres velsignelser, men bliver også mærket for resten af livet.

Jeg stillede spørgsmålet, om *den eksistentielle smerte skal ”helbredes” eller bruges til noget ”større”*. Det er interessant at sammenligne Frankl, Giddens eller Davidsen-Nielsen og Leick svar på dette, fordi de alle svarer ja til både ”helbredes” og ”større”, men deres definitioner af, hvad ”helbredes” og ”større” er, er yderst forskelligt. Viktor Frankl mener, at det eksistentielle vakuum (eksistentiel smerte) skal ”helbredes” ved at gøre den transcendent relation bevidst (Frankl, V., 1959, p.108) og derved opnå det ”større” ved at finde mening med livet. Anthony Giddens forholder sig ikke konkret til eksistentiel smerte, men vil nok mene, at den skal ”helbredes” ved en accept af det kosmopolitiske samfund, og opnå noget ”større” ved at påtage sig ”den kosmopolitiske morals” værdier, lidenskab og hellighed (Giddens, A., 1999, p.50). Marianne Davidsen-Nielsen og Nini Leick, mener at krise (eksistentiel smerte) skal ”helbredes” ved at frigøre længsel mod uopnåelig betingelsesløs kærlighed (Davidsen-Nielsen, M. og Leick, N., 2000, p.61), og derved opnå noget ”større” udtrykt som en optimisme, frygtløshed og ny dybde overfor livet (ibid.). Hvilken af disse tre perspektiver på det almenpsykologiske fænomen *den meningsløse smerte* skal vi tro på?

Jeg vælger ikke at give denne almenpsykologiske opgave en konklusion, men i stedet blot en afslutning, fordi denne almenpsykologiske opgaves problemstilling; *Skal eksistentiel smerte*

”helbredes” eller bruges til noget ”større” bliver konfronteret med et spørgsmål om tro, og hvordan konkluderer man på trosspørgsmål?

Fænomenet *den meningsløse smerte* har igennem denne opgave tavst skreget et spørgsmål, som jeg i bearbejdning af smerte og mening ikke har turde stille højt.

Men i denne ikke-konkluderende afslutning er der rum for dette spørgsmål: *Hvad er meningen med livet?* Og hvis svaret så er, *den er 22 og blå*, så bryder hele vort akademiske og videnskabelige apparat sammen med dette svar uden gyldighed. Måske er grunden til, at jeg ikke kan konkludere denne opgave ved at tage den ”rigtige” af de tre perspektiver, at svaret findes udenfor vores menneskelige logik og ræsonering; at det lige netop er et spørgsmål om tro.

Denne del af min rejse i eksistens er ved at være ved vejs ende, ikke hele rejsen, blot denne bjergtinde er passeret. Måske ender rejsen ikke førend jeg stiller træskoene og lægger vandrestaven. Måske ender den med en velsignelse fra livets Skaber, men som alle andre der har kæmpet med Ham, så går velsignelsen og ”det større” hånd i hånd med ”helbredelsen”, der efterlader ar og mærker for livet.

Litteratur liste

- Andreasen, Ole: (2001): *Kære Lass*. Valby: Borgen s. 1-104
- Bauman, Zygmunt: (2003): *Flydende kærlighed*. Kbh.: Hans Reitzels forlag s. 1-135
- Bech, Ulrich: (1986): *Risikosamfundet – på vej mod en ny modernitet*.
Kbh.: Hans Reitzels Forlag a/s s. 14-33
- Cullberg, Johan: (1975): *Krise og udvikling*. Kbh.: Hans Reitzels forlag s. 1-191
- Daidsen-Nielsen, Marianne og Leick, Nini: (1995): *Den nødvendige smerte*.
Kbh.: Gyldendal: Social pædagogisk bibliotek s. 1-39
- Daidsen-Nielsen, Marianne og Leick, Nini. (2001): *Den nødvendige smerte*.
Kbh.: Gyldendal: Social pædagogisk bibliotek s. 1-253
- Forældreforeningen:(1990): *Vi har mistet et barn*. Kbh.: Forældreforeningen s. 1-71
- Frankl, Viktor: (1959): *Man's search for meaning*. London: Rider s. 103-154
- Frankl, Viktor: (1973): *Psykologi og eksistens*. Kbh.: Gyldendal s. 1-136
- Frankl, Viktor: (1974): *Den ubevidste Gud*. Kbh.: Gads forlag s. 1-85
- Frankl, Viktor: (1978): *Det overhørte råb om mening*. Haslev: Gyldendal s. 9-39
- Giddens, Anthony: (1992): *Intimitetens forandringer*. Kbh.: Hans Reitzels forlag s. 55-134
- Giddens, Anthony: (1999): *En løbsk verden*. Kbh.: Hans Reitzels forlag s. 1-77
- Herdal, Julie (2004) *Gud er god medicin*. Tæt på kræft.
Kræftens bekæmpelses magasin Nr. 4, 2. årgang. s. 16-17

- Holm, Kjeld: (1986). *Sorgens sprog – træk af den principielle sjælesorg*
 Århus: Forlaget Aros og Kjeld Holm s. 1-90
- Kierkegaard, Søren: (1843): *Frygt og bæven*. Kbh.: Gyldendal s. 13-49
- Lewis, C.S.: (1961): *A grief observed*. London: Faber and Faber s. 1-64
- Lewis, C.S.: (1960): *The Four loves*.
 New York and London: Harcourt Brace Jovanovich. s. 163-192
- Lyotard, Jean-Francois: (1979): *Viden og det postmoderne samfund*.
 Slagmark: Slagmarks skyttegravsserie s. 7-10
- May, Rollo: (1991). *Myte og eksistens*. Kbh.: Gyldendal s. 1-54
- Poulsen, Rita (2004) *Sorgens ansigter*. Psykolog Nyt. Dansk psykolog forening
 30. januar, 58. årgang. s. 18-23
- Remar, Dorte (2003) *Den guddommelige nåde*.
Kristelig Dagblad. 16. april, 2003. s. 9
- Sartre, Jean-Paul: (1946): *Eksistentialisme er humanisme*.
 Kbh.: Hans Reitzels forlag s. 9-19
- Schultz, E.: (2000): *Modernitetens moral belyst ved sjælens åndelige natur*.
 I: (ed) Høegh-Olesen: *Ånd og natur*. Kbh: Dansk psykologisk forlag s. 299-303
- Yalom, Irvin: (1980): *Eksistentiel psykoterapi*. Kbh.: Hans Reitzels forlag s. 443-486