

Mennesket er under pres. Videnskaben reducerer det til processer i hjernen. Kompetenceideologien ser det som en ressource i konkurrencesamfundet. I begge tilfælde er det menneskelige i fare for at forsvinde.

I længselen efter menneskelighed opstår der nye fundamentalismer: religiøs fanatisme, faste værdier, lukkede identiteter. Men også det kan føre til umenneskeliggørelse.

Hvordan bliver mennesket menneskeligt?

Det nye menneske er et religionsfilosofisk essay, inspireret af Hegel og Hannah Arendts tænkning. Bogen er en selvstændig forlængelse af *Den nye Gud*.

Vej Vok udlån fag

16

Grønkjær, Niels

Det nye menneske



12-09-2017

Vejle Bibliotekerne

16

Niels Grønkjær: Det nye menneske

Niels Grønkjær

Det nye menneske

Efter naturalisme og eksistentialisme



Eksistensen

Det nye menneske

Det nye menneske

Efter naturalisme og eksistentialisme

Niels Grønkjær

Til Ida

Et religionsfilosofisk essay

Eksistensen

København 2017

Det nye menneske
Efter naturalisme og eksistentialisme
Niels Grønkjær

© Forfatteren og Eksistensen, 2017

Bogen er sat med plantin på Eksistensen
og trykt hos ScandinavianBook

ISBN-13: 978-87-410-0166-1

Omslag: Anna Falcon

Eksistensen
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250
www.eksistensen.dk

Indhold

Indledning	7
Det inkompetente menneske	27
Det naturaliserede menneske	47
I KROPPEN	69
1 Sansning	73
2 Sted	99
3 Arbejde	129
II SJÆLEN	151
4 Følelse	157
5 Tid	179
6 Fremstilling	213
III ÅNDEN	241
7 Erfaring	245
8 Vedkendelse	269
9 Handling	293
Livets mening	329
Litteratur	375

Indledning

'Så længe Gud levede, var mennesket roligt: det vidste sig iagttaget af Gud. I dag, hvor det selv er gud og dets blik omfatter alle ting, vrider det halsen af led i forsøget på at se sig selv.'

Sådan skriver den eksistentialistiske franske filosof Jean-Paul Sartre (1905-1980) i en note i essayet 'Mennesket og tingene' fra 1944. Tidligere har den alseende Gud kunnet være mennesket til beroligelse. Med hans blik hvilende på sig var det forvisset om at høre til i verden fordi dette blik omfattede alle ting, også mennesket selv.

Men den gamle Gud er død, og mennesket slipper ikke for 'den smertelige pligt det er at være subjekt'. Nu er det menneskets opgave at se 'alle ting'. Mennesket iagttager også sig selv, men med et vist besvær, og det kan ikke undgå at vride halsen af led. Mennesket kan se sig selv som det kan se en ting, men det har vanskeligt ved at se sig selv som den der ser sig selv som en ting. Nu hvor Guds blik ikke længere er der til at holde sammen på mennesket og tingene – og til at holde sammen på mennesket som både en ting og som noget andet end en ting – så falder mennesket ind i tingenes verden. Det bliver som en ting, og den verden der skulle være vores fortrolige verden, bliver tingslig og dermed noget man ikke kan være fortrolig med. Den bliver en verden af genstande der står uden for én, over for én. Mennesket er selv en genstand, men det adskiller sig stadig fra tingsverdenen fordi det forholder sig til den og til sig selv. I denne adskillelse står mennesket ud fra denne verden og fra sig

selv, det eksisterer (græsk *existanai* og latin *existere*, træde ud, stå ud).

Mennesket er kommet på kant med verden. Det er det foruroligende udgangspunkt for den moderne eksistentialisme. Den aarhusianske religionsfilosof Johannes Sløk (1916-2001) – der om nogen har været eksistentialismens danske bannerfører – skriver i sin meget læste *Eksistentialisme* fra 1964 at menneskets fremmedgørelse i forhold til verden og i forhold til sig selv er 'selve den eksistentialistiske anskuelses reale udgangspunkt.' Verdensfortroligheden er brudt fordi alverdens ting ikke længere holdes sammen af Guds blik. Sartre oplevede at mennesket som en ting ikke er forbundet med andre ting. Som en ting er mennesket ingen ting. Stedt i denne dobbelthed kan det blive til ingenting.

Men det er også befriende ikke at være genstand for Guds årvågne iagttagelse. Denne frihed kommer ikke af sig selv. Der må en frigørelse til. Sartre fortæller i sine barndomserindringer, *Ordene*, at han som barn havde leget med tændstikker og brændt hul i et lille tæppe på badeværelset. 'Jeg var i færd med at skjule sporene efter min misgerning, da Gud pludselig så mig, jeg følte hans blik inde i hovedet og på hænderne; jeg drejede om mig selv i badeværelset og var forfærdelig synlig, en levende skydeskive. Min harme frelste mig: jeg blev rasende over en så grov mangel på takt, jeg greb til blasfemier og mumlede som min bedstefar: 'Ved Gud i Himlen.' Han så aldrig mere på mig' [oversættelsen tillempet, ng]. Dog foregik Sartres befrielse ikke helt så brat. Han kalder sig 'den forhindrede kristne', og senere i bogen skriver han at ateismen er 'et forfærdeligt og tidrøvende

forehavende', men at han mener 'at have bragt det til ende.'

I sit posthume værk *Beschreibung des Menschen* kalder den tyske filosof Hans Blumenberg (1920-1996) Sartre for 'en fuldgyltig ateist'. Dem er der ikke mange af. Det kræver nemlig store anstrengelser og lang tid at nå dertil hvor man ikke behøver at anstrenge sig for ikke at have med Gud at gøre. Men det er muligt, og for andre også nemmere end for Sartre. Blumenberg citerer den tyske digter, forfatter og journalist Heinrich Heine (1797-1856) som i 1830'erne kan rapportere at 'i Paris findes der ingen ateister, for man har ikke engang så megen agtelse for Gud at man besværer sig med at fornægte ham.' Arbejdet med at slette erindringen om at Gud *har* levet, er lettere for disse franskmænd end for deres senere landsmand.

Hvordan bliver mennesket menneske efter den gamle Guds død? Formår det at træde ud af den skygge som falder på det efter at lyset er slukket i den alseende Guds blik? Eller må det forvride halsen i en stadig bestræbelse på nu at skulle betragte sig selv med dét blik som ikke længere er Guds? Der er ingen forsikring om at dets eget blik på sig selv – hvis det skulle lykkes at anlægge det – vil være mindre strengt end det nu forsvundne gudsblik, i hvert fald ikke mindre anstrengt.

Den tyske filosof Friedrich Nietzsche (1844-1900) tog Guds død til efterretning. I *Die fröhliche Wissenschaft* fra 1882 skriver han at 'den gamle Gud'

"Religionsfilosofien er fornuftens stemme der søger helhed gennem kritik. I en tid hvor religionen nærer og næres af irrationalismer, er det på tide at genopfriske dens status.

er død. Dermed mener han – ligesom siden Sartre – at forestillingen om at der eksisterer en uforanderlig, alvidende og alseende Gud ikke lader sig opretholde. Det er denne Gud, den metafysiske Gud, der er død. Ligeledes må man opgive alle forestillinger om at der findes en hinsidig verden af uforanderlige ideer og urokkelige værdier. Heller ikke mennesket besidder nogen væsenskerne. Alt dette faldt bort med den gamle Guds død.

Den gamle Gud er død, skriver altså Nietzsche, og vi sejler på 'åbent hav'. Det er et fælles vilkår som alle må vedkende sig. For Nietzsche er det en kolossal anfægtelse. I fjerde del af *Also sprach Zarathustra* (1885) skriver han under overskriften *Schweremuth*: 'Alle I – hvilke ord I end ærer jer selv med, om I kalder jer selv for 'de frie ånder' eller 'de oprigtige' eller 'åndens bodfærdige syndere' eller 'de befriede' eller 'de heftigt længselsfulde' – alle I der lider under stor væmmelse, I er som mig for hvem den gamle Gud er død og endnu ingen ny Gud ligger i svøb i vuggen ...'

I en senere optegnelse fra maj-juni 1888 begræder han at det ikke er gået op for den nordeuropæiske bevidsthed at den gamle Gud er død, selv om man her burde vide bedre og burde have været i stand til at skabe en ny gud: 'Næsten to tusind år og ikke en eneste ny gud!'

Til forskel fra Nietzsche efterlyser Sartre ikke nogen ny gud. Befriet fra forestillingen om den gamle Gud må mennesket påtage sig at leve uden guder, også selv om det er et møjsommeligt arbejde. Mens Nietzsche er anfægtet af Guds død, søger Sartre at komme anfægtelsen til livs så mennesket som i sin eksistens står ud fra sig selv og ud fra verden, kan

komme til at stå selv, uden metafysisk rygdækning. Hvor Sartre med sin eksistentialisme søger at *overvinde* den traditionelle metafysik, søger Nietzsche at *forvinde* den. Sartre tænker antimetafysisk, Nietzsche efter-metafysisk.

En ny gud, et nyt menneske

Jeg deler Nietzsches anfægtelse og tager hans fremstilling af den gamle, metafysiske Guds død til efterretning. Men jeg deler ikke hans forhåbninger. Ingen af de skitser til et portræt af en ny gud som Nietzsche tegner – med forlæg i Dionysos eller hos Zarathustra – ligner det jeg har tegnet i bogen *Den nye Gud. Efter fundamentalisme og ateisme* fra 2010. Her viser jeg hvorledes den gamle Guds død er med til at bane vejen for den nye Gud. Den nye Gud er bevægelsens og relationens Gud, den treenige Gud af fader, søn og helligånd, kristendommens levende Gud som bliver menneske. Denne Gud er Gud i sin relation til mennesket og verden. Han er ikke en uforanderlig Gud, men en bestandig Gud som vedvarende står hos mennesket. Guds væren er den bevægelse hvor han bliver Gud for mennesket.

Gud er Gud for mennesket. Kan mennesket være menneske uden Gud, uden en gud? Det spørgsmål kan ikke besvares ved at holde en gudsforestilling op for mennesket. Som om det drejede sig om at mennesket skulle antage, forkaste, tilslutte sig, underkaste sig eller gøre oprør imod en bestemt gudsforestilling som det fik præsenteret. Spørgsmålet om hvorvidt mennesket kan være menneske uden en gud, må tage udgangspunkt i menneskets forståelse af sig selv og

dets vilkår. Det kan vise sig at mennesket må forstå sig selv som menneske for Gud. Men det er et svar som ikke er givet med en på forhånd fastlagt gudsforestilling. Det må udarbejdes gennem menneskets bevidste selvforståelse.

Den nye Gud bliver Gud for mennesket. Ligesom jeg i *Den nye Gud* har undersøgt hvad det er for en gud der bliver det, undersøger jeg i denne bog hvordan man kan beskrive det menneske som den nye Gud bliver Gud for: det nye menneske.

I den nye, efter-metafysiske tid – epoken efter den gamle, metafysiske Guds død – kan forestillingen om den nye Gud forenes med en forestilling om at det nye menneske bliver til gennem en fornyelse af det gamle menneske. Disse to *forestillinger* kan forenes i *begrebet* om deres bevægelse. I ét med at den nye Gud bliver Gud for mennesket, bliver det nye menneske til for den nye Gud. Gud og menneske må forstås i forhold til hinanden, i begrebet om den bevægelse der forener dem. Det er perspektivet i denne bog som er en religionsfilosofisk undersøgelse af de livsmuligheder der åbner sig for mennesket når det i sin selvforståelse forstår sig i forhold til noget andet end sig selv.

Det er således en systematisk, ikke en historisk, fremstilling hvor jeg i bogens titel gør brug af en formulering som stammer fra apostlen Paulus (cirka 10-67).

Et elendigt menneske I

Saulus hed han. En jødisk teltmager fra byen Tarsus i Kilikien som drog ned til Jerusalem for at studere den hellige skrift, og som naturligt nok tilsluttede sig

de skriftkyndige farisæeres parti. Som medlem af den forsamling der udgjorde den jødiske domstol for religiøs lov og orden, blev han en hård forfølger af dem som var begyndt at kalde sig kristne. Men en dag blev han slået af hesten. På vej til Damaskus mødte han i et syn den for længst korsfæstede og opstandne Jesus. Han blev døbt, og nu hed han Paulus.

Men det var ikke nemt at være blevet en af dem han havde forfulgt. Paulus mødte hård modstand fra de 'rigtige' apostle som havde kendt Jesus mens han gik ud og ind hos folk. Til trods for at de skulle være bedre forberedt til at videregive hans budskab, havde Paulus et klarere blik for det hele fordi han forstod Jesu liv og lære baglæns, i lyset af hans opstandelse. Han fik så tildelt den umulige opgave at forkynde dette budskab for ikke-jøder, for hedninger.

Men han var og blev en andenrangs apostel. I det første af sine breve til den menighed han grundlagde i Korinth, omtaler han sig selv som et misfoster og skriver, kun delvis selvironisk og ikke uden selvfølelse: 'for jeg er den ringeste af apostlene, ikke værdig til at kaldes apostel fordi jeg har forfulgt Guds kirke. Men af Guds nåde er jeg hvad jeg er, og hans nåde imod mig har ikke været forgæves; jeg hår arbejdet mere end nogen af dem [de andre apostle], det vil sige ikke jeg, men Guds nåde som har været med mig.'

Paulus' liv er gennemtrængt af antagonismer. Det er hans breve også. Der er religiøse og etniske modsætninger mellem jøder og hedninger, sociale modsætninger mellem frie og trælle, kønslige mellem kvinder og mænd. Modsætninger mellem sjæl og legeme. For slet ikke at tale om modsætningerne mellem Gud og guder, engle og dæmoner, himmelsk og jordisk.

Men den dybeste modsætning er i mennesket selv. I sit brev til menigheden i Rom borer Paulus i anfægtelsen over at han ikke forstår sine egne handlinger: 'Det, jeg vil, det gør jeg ikke, og det, jeg hader, det gør jeg.' Han har viljen, men ikke evnen til at handle, og så er der alligevel noget han gør selv om han ikke vil det: 'For det gode, som jeg vil, det gør jeg ikke, men det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg.' Der er ikke alene en splittelse mellem hans villen og hans kunnen, men også splittelse i hans vilje og i hans evne til at handle. I sit 'indre menneske' véd han godt hvad han skal gøre, men i det ydre, i hans 'lemmer', hersker andre normer som også behersker hans sind så han heller ikke i grunden véd hvad han skal gøre. Mennesket er splittet i sin grund: 'Jeg elendige menneske! Hvem skal befri mig fra dette dødens legeme?'

Man mener ikke at dette er selvbiografisk. Men det er autofiktion i den oprindelige betydning at selvet er en fiktion når det tror at det ved sig selv forstår sig selv. Paulus viser at et menneskes forestilling om sig selv er hildet i indbildninger. Allerede den indsigt er begyndelsen til at komme ud af dem. Paulus véd hvad selvets splittelse er fordi han har en forestilling om hvad dets forsoning er.

Denne viden er hans tro. Den fik han da han, mennesket, i dåben blev genfødt og kom af med sit 'gamle menneske' som blev korsfæstet sammen med Kristus for at mennesket med ham kunne opstå til 'et helt nyt liv'. Midt i livets antagonismer erfarer mennesket at den splittelse som det er i sin grund, 'synden' og døden, overvindes ved at den korsfæstede Kristus tager den på sig og ved sin død dræber døden. Selv om det ydre menneske går til grunde, fornyes det

indre menneske til stadighed. Ved denne genfødsel lever mennesket 'åndens nye liv'.

Det gamle er forbi. Noget nyt er blevet til. Da Paulus syv-otte år senere sidder i husarrest i Rom, skriver han til en anden af de menigheder han havde grundlagt, den i Efesos. Han formaner dem om at de skal aflægge sig 'det gamle menneske' og iføre sig 'det nye menneske' hvor mennesket 'fornyes i sind og ånd'. Efter at Gud er blevet menneske i Kristus, er en ny tid begyndt. Der er herefter livsformer som ikke længere kan opretholdes, forestillinger som ikke længere står til troende, tankegange som ikke længere er gyldige. Der er derimod åbnet nye muligheder som det nye menneske skal tilegne sig for at det skal forstå sig selv i samliv med andre og leve 'i åndens enhed' (græsk *hē henotēs tou pneumatos*). Afførelsen af det gamle menneske og iførelsen af det nye ophæver religiøse, etniske, sociale, kønslige, naturlige modsætninger – som Paulus (eller en der gerne ville skrive som han) et par år tidligere har skrevet til menigheden i Kolossæ.

Det nye menneske lever i ånden, forsonet i sin splittelse, befriet fra det gamle menneskes elendighed.

Forlængelser

I de kristne, teologiske traditioner er der utallige henvisninger til den paulinske forestilling om det nye menneske. Jeg nævner tre eksempler fra vores eget himmelstrøg.

Reformatoren Martin Luther (1483-1546) mener sig i fuld overensstemmelse med Paulus når han i *Om*

et kristenmenneskes frihed taler om at sjælen, det indre menneske, modtager troen og derfor 'kaldes det et åndeligt, nyt, indvortes menneske'. Som sådant er mennesket frit i enhver henseende. I sin fortale til *Romerbrevet* skriver Luther tilsvarende: 'Tro er Guds gerning i os, som forvandler os og genføder os og dræber den gamle Adam, gør os til nye mennesker i hjerte, sind, tanker og alle kræfter og bringer os helligånden.'

Den lutherske komponist Johann Sebastian Bach (1685-1750) har skrevet kantaten *Der Himmel lacht! die Erde jubilieret* som blev fremført under gudstjenesten i Weimar påskedag den 21. april 1715. Bortset fra den afsluttende koral er librettoen forfattet af Salomon Franck (1659-1725). Tenorarien:

*Adam muss in uns verwesen,
Soll der neue Mensch genesen,
Der nach Gott geschaffen ist.
Du musst geistlich auferstehen
Und aus Sündengräbern gehen,
Wenn du Christi Gliedmaß bist.*

Omskrevet: Hvis det nye menneske – som er skabt i Guds billede – skal fødes, må vi afdø fra det gamle menneske i os. Det nye menneske som hører sammen med Guds søn, Kristus, må træde ud af sin splittelse og opstå åndeligt.

N.F.S. Grundtvig (1783-1872) – som på flere måder reformerer Luthers tanker – betoner at livet ikke skal omskabes, men at der må ske en ny skabelse af 'et nyt Menneske'. Det finder sted i dåben som er 'et virkeligt Gjenfødselsens og Fornyelsens Bad'. Det er noget nyt i forhold til menneskets naturlige fødsel. Det er dets anden, åndelige fødsel. Over for Luther

betoner Grundtvig at 'det nye Menneske dog skal fødes af det gamle'. Han lægger vægt på at det er det samme menneske der fornyes – selv om han i salmen *Gud Helligaand, vor Igienføder* kan sige at 'altid maa det Gamle dødes / Før i dets Sted det Ny kan fødes'. I *Den nye Gud* har jeg henvist til afsnittet i *Den Christelige Børnelærdom* hvor Grundtvig skriver at mennesket i dåben 'af Aanden' genfødes til et nyt menneske. Her er det så på sin plads at tilføje at denne Guds ånd virker sammen med den ånd som i øvrigt kendetegner det menneskelige liv. De menneskelige 'Aander' bidrager til oplysning af 'Folket' og skal ikke udryddes, men plejes, for det er *menneskelivet* der skal fornyes.

Trods de indbyggede spændinger mellem de nævnte anvendelser af den paulinske forestilling om det nye menneske er der den afgørende lighed at de alle knytter den sammen med en opfattelse af at mennesket er ånd.

Totalitære afveje

I tidens løb har totalitære ideologier taget forestillingen om det nye menneske fangen. De har ikke åbnet nye muligheder, men resolut lukket af for alt der ikke faldt inden for deres egen skarpt afgrænsede horisont. Jeg giver nogle eksempler.

Den amerikanske historiker Yinghong Cheng (født 1959) har undersøgt hvordan tre kommunistiske revolutioner i det 20. århundrede – den sovjetiske, den kinesiske og den cubanske – har udviklet forestillinger om det nye menneske som bærer af revolutionens idé. Menneskets bevidsthed skal underlægges politisk magt så dets psyke og sågar dets fysiske kon-

stitution udvikles og bringes op på et nyt stade i menneskeheds udvikling. Oplysningens tanke om at den menneskelige natur formes og forandres af sine omgivelser, baner vej for en politisk socialisering. Den franske revolution mundede ud i et terrorregime som med vold og magt søgte at forme mennesker som man ville have de skulle være. Denne politik videreføres i de kommunistiske revolutioner. Hvad der udsprang af revolutionær glød og et forlangende om social retfærdighed, bliver her videnskabeligt begrundet.

Cheng viser hvordan Sovjetunionens revolutionære leder Vladimir Iljitj Lenin (1870-1924) lagde forestillingen om det nye menneske til grund for massernes opdragelse. Han henviser til arvtageren, diktatoren Josef Stalins (1879?-1953) gentagne formulering om at pædagoger og kunstnere skulle være 'menneskesjælens ingeniører', og til hans skåltale for sejren i Anden Verdenskrig hvor det sovjetiske nye menneske havde besejret den nazistiske, ariske race, båret frem af almindelige mennesker som er 'de tandhjul der holder vores store statsmaskineri i gang.' Og Cheng citerer de sovjetiske mediers fejring af at kosmonauten Juri Gagarin (1934-1964) blev det første menneske i rummet: Gagarin 'er først og fremmest et virkeligt, levende *nyt menneske* af kød og blod som i handling demonstrerer alle de uvurderlige karaktertræk ved det sovjetiske menneske som Lenins Parti i årtier har arbejdet på at kultivere.' I det hele taget fremelskede regimet forskellige typer mennesker der skulle tjene som ideologiske symboler man skulle kappes om at efterligne.

Endelig: I 1975 proklamerede Sovjetunionens generalsekretær Leonid Bresjnev (1906-1982) at 'når økonomien i vores land er smeltet sammen i et sam-

menhængende økonomisk kompleks, og når der er opstået et nyt historisk begreb – det sovjetiske folk – da er der i den udviklede socialisme en objektiv vækst i det russiske sprogs rolle som sproget i international kommunikation når man opbygger kommunismen gennem uddannelsen af det nye menneske! Sammen med ens eget modersmål vil det at kunne tale flydende russisk – noget som af sovjetfolket er blevet frivilligt accepteret som en fælles historisk arv – bidrage til en yderligere stabilisering af det sovjetiske folks politiske, økonomiske og åndelige enhed.'

Disse eksempler er udtryk for at sovjetkommunismens ideologipolitiske forestilling om det nye menneske blev legitimeret af et totalitært blik på den historiske udvikling som kulminerede i den nye forestilling om *homo sovieticus* og sovjetfolket som en socioøkonomisk enhed, ja, som en åndelig enhed. En sådan enhed vil gennem international kommunikation (og det der er værre) kunne suge alle forskelle til sig og gøre det af med dem. Siden bolsjevikkerne udnyttedes forestillingen om det nye menneske som instrument for kommunismens totalitære ideologi.

Inden det gik så galt, udsendte den danske digter Gustaf Munch-Petersen (1912-1938) * – som var beslægtet med mellemkrigstidens socialisme – digtsamlingen *Det nøgne menneske* (1932). Et af digtene hedder *Det nye menneske*. Her er de to første strofer:

sandhed –
gnistrende hjærner –
de glasklare, blottende tanker
dræber det dumme og sløve
med snærtende haan –

styrke –
 dirrende muskler,
 holdt spændt af en benhaard vilje,
 langt foran alle de andre –
 hør, mængdens raab!

Digtet repræsenterer både en kunstnerisk og en kommunistisk-politisk avantgardebevidsthed som hylder det nye menneske for at være 'langt foran alle de andre'.

I den anden store totalitære ideologi i det 20. århundrede, nazismen, var det ikke det socioøkonomiske, men det biologiske som blev det videnskabelige grundlag for et program om racehygiejne og for forestillingen om det nye menneske.

Denne grundlæggende modsætning mellem de to totalitarismer slår i 1920'erne ud i en kontrovers omkring den østrigske biolog Paul Kammerer (1880-1926) som var forsker ved *Biologische Versuchsanstalt* i Wien. Her medvirkede han ved forsøg som blandt andet havde til hensigt at kortlægge menneskets arvemasse. Han mente at kunne påvise at en levende organisme kan videregive erhvervede karaktertræk til sit afkom. Nogle af hans forsøg blev afsløret for uredelighed, og det har formodentlig været anledningen til at han begik selvmord. Kammerer var socialist og skulle angiveligt have medvirket ved opbygning af et forskningsinstitut i Sovjetunionen. Hans teori blev hængt ud af nazistiske forskere for at være led i et jødisk-bolsjevikisk komplot fordi den kunne anvendes til at hævde at der ikke er uoverstigelige biologiske forskelle mellem racer. Men det er der, hævdede teorien om racehygiejne. Man foreholdt jøder at de ikke bliver tyskere af at skrive bøger om Goethe.

Som et voldsomt udråb i den ideologiske kamp om det nye menneske lyder hvad der er overleveret som den tyske diktator Adolf Hitlers (1889-1945) sidste ord. Den 30. april 1945 kl. 15.15 melder hans personlige adjutant, Heinz Linge, sig for sidste gang til tjeneste. Hitler meddeler at han nu vil skyde sig. Linge spørger: 'Hvem skal vi så kæmpe for?' hvortil Hitler blot svarer: 'Für den kommenden Mann.' For det nye menneske.

Totalitære tanker gør sig selv illegitime al den stund de kun kan opretholde forestillingen om en totalitet ved at udelukke nogen fra den. Hverken en socioøkonomistisk eller en biologisk betragtning kan sige alt om mennesket og definere dets endemål i en fast forestilling om hvad det nye menneske er. Det er den slags fundamentalistiske forestillinger som gør de totalitære ideologier umenneskelige. Det véd vi nu.

Andre afveje

Vi har andre afveje tættere inde på livet i disse år. De forekommer langt mindre fatale selv om også de reducerer det menneskelige. Det er påfaldende at genforskere – i deres forsøg med at forbedre menneskets arvemateriale – igen er begyndt at tale om 'det nye menneske'. Det er led i den såkaldte transhumanisme som inden for bioteknologi, nanoteknologi, computerteknologi, robottik, udvikling af cyborgs, kloning, neurovidenskab og plastikkirurgi undersøger mulighederne for at ændre grundlæggende på menneskets naturlige forudsætninger og grænser, også inden for idrætsudøvelse. Det gælder om at forbedre og forhøje (engelsk *enhance*) menneskets mentale og fysiske ev-

ner så det på længere sigt kan undgå sygdom, aldring og død. Transhumanismen søger at overskride menneskets begrænsninger ved at omskabe grundbetingelserne for hvad vi normalt forbinder med det menneskelige. Her har betegnelsen 'det nye menneske' en uheldsvanger fortid. Den rummer genklang af den nazistiske, biologistiske ideologi om racehygiejne.

Der er andre måder hvorpå mennesket kan planlægge hvem det vil være. Som en genklang af den socioøkonomistiske ideologi hører man om en almen, socialpsykologisk instrumentalisering af forestillingen om det nye menneske i forbindelse med den 'selvfremstilling' som individet for tiden synes nødet til hvis det vil have 'succes'. Den københavnske kirke- og åndshistoriker Jørgen I. Jensen (født 1944) har i sin bog *Jeg-automaten* skildret hvad han kalder det biografistiske menneskebillede hvor enhver anspores til konstant at opdatere sit cv – og, kunne man tilføje, lægge sit liv ud på sociale medier. Under overskrifter som selvudvikling og succes lover dette menneskebillede maksimal individuel udfoldelse. Enhver må kæmpe sin egen kamp som så bliver en kamp mod den irriterende omverden. Det er 'det stærke menneske' som denne coaching-kultur appellerer til. Verden og andre mennesker er vedhæng: 'Det enkelte menneske har i princippet hele verden som scenerum og alle andre mennesker som tilskuere.' Jørgen I. Jensen taler om 'den massive ... propaganda for det nye menneske.' Alle skal helst forsøge at blive det.

Med disse eksempler, og mange flere kunne anføres, er det naturligvis ikke uden tøven at jeg bruger det paulinske udtryk *Det nye menneske* som titel på denne bog – selv om jeg ikke har fundet eksempler på at de totalitære og instrumentaliserende anslag mod

det menneskelige henviser til Paulus når de taler om det nye menneske. Det er dog ikke en tilstrækkelig grund til at genoplive betegnelsen. Det er ikke gjort med at gentage hvad Paulus selv måtte have ment med det nye menneskes fornyelse i sind og ånd. Der må gives en kritisk, filosofisk begrundelse hvis forestillingen om det nye menneske skal være gyldig i vores efter-metafysiske tid. Det er som ledetråd i den bestræbelse jeg har valgt titlen.

At tænke mennesket

På den ene side distancerer min undersøgelse sig fra klassiske metafysiske bestemmelser af menneskets 'væsen'. Også i den henseende tager jeg Nietzsches diagnose til efterretning. Efter metafysikkens sammenbrud er der ikke længere grund til at antage at mennesket besidder en fast kerne, en uforanderlig natur. Det ville være at forfægte hvad man kalder en essentialistisk opfattelse af mennesket. Jeg arbejder ikke på at videreføre gamle metafysiske traditioner selv om jeg som enhver anden må tænke i forlængelse af dem, med blik for at de kan rumme kimet til deres egen fornyelse.

På den anden side slår jeg ikke følge med Sartres antimetafysiske eksistentialisme. Ganske vist har han ret i at menneskets befrielse fra den gamle Guds blik tilspiller det nye muligheder, og at det befries fra at skulle underlægge sig forestillingen om at det selv har et bestemt, tingsligt væsen. Sartre – som skriver sig ind i eksistentialismens bredere filosofisk-litterære strømning – betoner heroverfor menneskets 'eksistens'. Min anke mod eksistentialismen er at den

forbliver fanget i sine egne anstrengelser med at overvinde metafysikken, også selv om det lykkes Sartre selv at blive en fuldgyltig ateist.

Hinsides oppositionen mellem klassisk metafysik og moderne antimetafysisk eksistentialisme undersøger jeg hvorledes mennesket kan komme til at se sig selv uden at vride halsen af led. Måske skal mennesket netop ikke se på sig selv for at forstå sig selv, men se hen til en anden. Måske skal også mennesket – som den nye Gud – komme til bevidsthed om sig selv i kraft af noget andet end sig selv, se andre steder hen, se ud over sig selv, hen til andre, hen til Gud.

Min undersøgelse er et religionsfilosofisk essay. Den moderne religionsfilosofi blev til med den kritik som over en bred bank blev rettet mod den dogmatisk-teologiske metafysik i slutningen af 1700-tallet. De teologiske sandheder kunne herefter ikke formuleres ud fra teorien om en selvstændigt foreliggende guddommelig virkelighed. Med metafysikkens sammenbrud må disse sandheder finde andre hjemsteder. De må drøftes i uopløselig forbindelse med den menneskelige bevidsthed. Teologiens gyldighedskrav kan ikke legitimeres uden en filosofisk refleksion over de betingelser hvorunder mennesket tilegner sig religionens forestillinger. Uden denne indsigt bliver teologien dogmatisk i slet forstand.

Hvad enten man som jeg søger at begrunde teologiens gyldighedskrav i forhold til menneskets bevidsthed, eller man søger andre veje (for eksempel i forhold til sproget), så forlanger gyldighedskravet at teologien legitimerer sig gennem filosofisk begrundelse. I oktober 1959, i Höchst i Tyskland, gerådede den aarhusianske religionsfilosof K.E. Løgstrup (1905-1981) i diskussion med sin tyske kollega Martin Heidegger

(1889-1976). Løgstrup insisterede på at 'kristendommens sandhed afgøres filosofisk.' Det gøres ikke med henvisninger til Bibelen eller traditionen.

I disse år er det imidlertid dogmatikken der fører de store ord, naturligvis ikke kun i slet forstand. Når denne teologiske disciplin som undersøger kristendommens læreindhold, vinder terræn, hænger det uden tvivl sammen med en global udvikling der i stigende grad konfronterer kristendommen med andre religiøse og ikke-religiøse opfattelser. Dogmatikken kan fortælle os hvad der er den sande (kristne) tro. Men hvis det løsrives fra den religionsfilosofiske forpligtelse på at drøfte teologiens sandheder i relation til de vilkår som med rimelighed kan siges at gælde for det moderne menneske, så kan dogmatik tage form af en påståelighed der lukker sig om sig selv. Den aarhusianske religionsfilosof Jørgen K. Bukdahl (1936-1979) sagde af og til: 'Vi religionsfilosoffer taler om Gud som det ubetingede og det absolutte, men dogmatikerne kryber sgu ind i dyret!' Dengang var religionsfilosofien den fremtrædende teologiske disciplin fordi teologien her ikke undveg filosofisk kritik af sig selv og sin samtid, og fordi den satte sig for at formulere en religionsfilosofisk grundlæggelse af teologien. Religionsfilosofien er fornuftens stemme der søger helhed gennem kritik. I en tid hvor religionen nærer og næres af irrationalismer, er det på tide at genopfriske dens status.

Når jeg taler om at drøfte kristendommens sandhed i forhold til 'det moderne menneske', foregiver jeg ikke at der findes en klar definition af hvad det er. Med 'det moderne menneske' sigter jeg til 'sådan nogle som os' der lever i begyndelsen af det 21. århundrede, i et liberalt samfund med en høj grad af

demokrati, med nogen oplysning og med lidt religion. Det er en temmelig vag bestemmelse som skal angive at jeg søger orienteringspunkter ud fra det sted og den tid som 'vi' er begrænset af, og som med rimelighed kan siges at være vores vilkår. Det er i den sammenhæng – og ikke ud fra et privilegeret standpunkt – at jeg forsøger at indkredse erfaringsformer der kendetegner dette moderne menneskes bevidsthed, vores selvforståelse. I tilknytning til det vilkår forsøger jeg at gøre forestillingen om det nye menneske gældende.

Denne bog er altså et forsøg, et essay. *Det nye menneske* er en selvstændig forlængelse af *Den nye Gud*, men begynder ikke hvor den sluttede. Nu tager jeg udgangspunkt i en beskrivelse af mennesket. Først aftegner to indledningskapitler de fronter jeg skriver op imod: eksistentialisme og naturalisme. Bogens tre hoveddele indeholder hver tre kapitler som udfolder en filosofisk beskrivelse af menneskets forhold til sig selv og verden. Det sker gennem en drøftelse af ni centrale temaer i klassisk og moderne tænkning om mennesket: sansning, sted, arbejde – følelse, tid, fremstilling – erfaring, vedkendelse, handling. De tre første afhandles i bogens første hoveddel hvor mennesket betragtes som krop; de tre næste i bogens anden hoveddel hvor mennesket betragtes som sjæl; de tre sidste i tredje hoveddel hvor mennesket betragtes som ånd. Gennem de tematiske betragtninger af mennesket som krop, sjæl og ånd udgør fremstillingen en stigning. Den aftegner en udvikling i menneskets bevidsthed om sin menneskelighed. Spørgsmålet om menneskets gudsforhold søges først bestemt i sidste del af bogens afsluttende kapitel om livets mening. Her knyttes forbindelsen mellem det nye menneske og den nye Gud.

Det inkompetente menneske

Mennesket er et væsen der forstår sig selv i kraft af noget andet end sig selv. Menneskets liv er godt når det sker. Det mislykkes når det ikke sker. Hvordan fuldbyrdes et menneskes liv? Hvordan bliver det helt?

Et elendigt menneske II

Johannes Sløk var et elendigt menneske. Det mente han selv, og mange var enige med ham.

Men han skrev vidunderlige bøger. I grunden handler de om kærligheden. Kærligheden i grunden. Om de ulykker og lykker den fører med sig, om de glæder og sorger den bringer. Om at være elsket, ikke fordi man er den man er, men på trods af at man er den man er.

Johannes Sløk – Bo, som han blev kaldt af familie og venner, af de mennesker som han håbede elskede ham – havde en hustru som han elskede, og med hende en datter som han elskede. Så elskede han en anden kvinde, og med hende fik han en søn som han elskede, lille Bo. Så vendte han tilbage til sin hustru, men mistede forbindelsen til sin datter. Så døde lille Bo af kræft, i en alder af fem år, uden at hans far besøgte ham på hospitalet, uden at han deltog ved hans begravelse. Så levede store Bo med sin hustru, mens lille Bos mor levede alene og ensom. Efter mange år genså Bo sin datter. Han genså kun lille Bos mor én gang, men han sendte hende bort uden at tale med hende. Hun deltog ved hans begravelse.

En måneds tid før sin død sagde Johannes Sløk, Bo, at han glædede sig til at dø, og at han håbede han ville være frisk nok til at opleve det, for det var, sagde han, det eneste han ikke havde prøvet: at dø. Så prøvede han det, en sommermorgen i armene på sin hustru.

En sensommerdag nedsatte vi Bos urne på den lille kirtegård ved Vejlbj Kirke. Vi sang Jakob Knudsens salme *Se nu stiger solen*. Vi hørte Bos yndlings-evangelium om himlens fugle og markens liljer, om at vi ikke skal være bekymrede for vores liv. Vi bad Fadervor. Så gik vi hjem og drak en øl.

Bo var et elendigt menneske. Men hans liv var godt. Hvordan kunne det være det? Hvordan kunne hans liv være godt når han selv syntes at han var et elendigt menneske, og når de fleste gav ham ret, ja, når selv Gud gav ham ret? For det var Bo sikker på at han gjorde, og lige netop på dét punkt var det vanskeligt at modsige ham. Hvordan kunne et så elendigt menneske leve ubekymret? Hvordan kunne Gud finde på at sige at sådan skulle det være? Hvordan kan et menneskes liv være så mislykket og så godt?

Måske var det blot et postulat. Jo ikke at hans liv var mislykket, og at han var et elendigt menneske. Men et postulat at hans liv var godt og i grunden uden bekymringer. Måske beroede det bare på en veludviklet selvovertalelsesevne som han brugte til at tildække gruen og sine svigt. I så fald ville der ikke rigtig være mere at sige. Bortset fra at moralen altid har så meget at sige om et sådant menneske og dets liv. Men hvad kan man sige hvis man ikke vil sige alt dét, men dog sige noget?

Johannes Sløk har selv sagt og skrevet noget om sig selv og sit liv. Han har ikke skrevet om lille Bo og

hans mor. Og han har ikke skrevet ret meget om sin hustru og sin datter. Men han har skrevet om sig selv og Gud. Den moralske dom vil lyde at han dermed skriver sig udenom for at undslippe dens domme. Men det er faktisk en højere domstol han indbringer sin sag for.

I indledningen af *Mig og Godot. Erindringsforskydninger* betvivler han at man faktisk kan fortælle sit livs historie; men selv om man kunne 'ville det aldrig i livet falde mig ind at fortælle den. Jeg er øm over den; den tilhører mig; den har kostet så frygteligt dyrt, den har bogstaveligt kostet livet, så den vil jeg ikke give fra mig; den vil jeg tage med mig – for det er, hvad man kan tage med sig, sit livs historie – jeg vil tage den med over i evigheden, lægge den på uendelighedens bord og vedstå, at dette her, det er altså mig. Ikke fordi jeg er stolt af den historie. Ha! Men fordi jeg er tryk ved den, thi jeg er jo kristen.'

Et godt menneske

Muligheden for at et menneskes liv fuldbyrdes, kan have bedre betingelser.

For en del år siden, det var i begyndelsen af 1990'erne, eksaminerede jeg en studerende i etik og religionsfilosofi. Han skulle blandt andet redegøre for forskellen på de former for viden som sætter mennesket i stand til at udøve visse færdigheder, og etisk viden. Han gengav tankegangen hos en nyere tysk filosof som havde skrevet at der er forskel på at være en god fodboldspiller og at være et godt menneske – hvortil den studerende bemærkede: 'Så kender han ikke Michael Laudrup.'

Men ellers er der denne forskel. Den græske filosof Platon (cirka 428-347 før Kristus) lader sin lærer Sokrates (cirka 469-399) drøfte forskellen med nogle såkaldte sofister som ikke rigtig kan se den. De mener at de kan lære andre hvordan de bliver gode mennesker, og at de kan lære det på nogenlunde samme måde som man lærer at blive god til at sko en hest. En sofist er en der véd noget (græsk *sophein*, at vide), og der er næsten ingen grænser for hvad sofisterne véd, hvis de selv skal sige det.

Det skal de imidlertid ikke. Sokrates forsøger at få dem til at indse at der er forskel på de to former for viden. Håndværkerens erhvervelse af en færdighed kan ikke jävnføres med hvordan man lærer at blive et godt menneske. Platon og Sokrates forsøger at bestemme hvad der er menneskets 'dygtighed', dets *aretē* som det hedder på græsk. Hvordan virkeliggør mennesket sin menneskelighed? Det er en filosofisk bestræbelse, for filosofi betyder at man selv er involveret (*philein*, at kunne lide, at være optaget af, at være involveret i, at elske). Det er samtidig en viden (*sophia*) man ikke bare kan have for sig selv, for den beror ikke på private meninger og hvad man sådan synes. Den beror på indsigt i det gode som noget almenmenneskeligt. Det gode kan intet menneske have for sig selv fordi det gode ikke kan blive hos sig selv. At være et godt menneske er at være god til at være menneske inden for givne sammenhænge som er videre end dem man selv etablerer. Det véd man kun hvis man er blevet det eller stræber efter at blive det. I gamle dage hed det dannelse.

At blive et godt menneske, at opfylde menneskets bestemmelse, at blive et i dybeste forstand dannet menneske – eller hvilke formuleringer man ellers kan

anvende – det er ikke noget projekt, og det beror ikke på en instrumentel viden hvor man får stillet redskaber til rådighed for at realisere det. For Sokrates og Platon er det nærmest umuligt at få sofisterne til at forstå forskellen på færdighedsviden og etisk viden. Det tager meget lang tid før drakmen falder. Spørgsmålet er om det nogensinde er sket. Det ser nemlig ud til at sofisterne har sejret i det lange løb.

Det kompetente menneske

Bestræbelsen på at være et godt menneske er i dag blevet et sjæleteknologisk projekt. Man tilbydes instrumenter som både kan måle og vurdere hvordan det står til med psyken her og nu, og man forsynes med 'redskaber' og 'værktøjer' hvormed man kan udvikle sig og realisere de mål man selv sætter sig. At være et godt menneske er en færdighed man kan erhverve sig, blot man bruger de rette træningsmetoder. En slags sportspræstation med coach på sidelinjen. Skaren af sofister som hævder at de kan lære én hvordan man bliver et godt og helt menneske, er voksende. Nogle af dem siger at de har 'en filosofi', uden at det er særlig klart hvad de mener med det. De kan dog forsøge at forsvare sig med at de ikke er sofister fordi også de siger at man selv skal kunne lide (*philein*) projektet – eller at sjæleindehaveren i hvert fald skal kunne lide sig selv hvis

"I omkring to hundrede år har vi udnyttet naturens ressourcer. Nu er turen kommet til en intensiveret udnyttelse af de menneskelige ressourcer, 'human resource': HR.

projektet skal gennemføres. For mange vil det være den første forhindring.

Filosofisterne forsøger at få mennesket til at se på sig selv. Men mange vrider halsen af led, og nogle brækker den. For det er – som Sartre skrev – et temmelig møjsommeligt arbejde at se på sig selv. Det er ikke nemt at løfte arven efter den Gud som tidligere betragtede alle ting med sit alseende blik, og det tager lang tid at komme ud af hans skygge.

Man kan sænke ambitionsniveauet. Man kan betragte mennesket som et væsen der skal skaffe sig færdigheder til at operationalisere sit liv. Det skal betragte sig selv som en ressource hvor det er vigtigere at kunne end at vide. Her gælder det om at fokusere og indskrænke sig til det håndterbare. I dag hedder det kompetence.

Kompetencer er mange slags: social kompetence, faglig kompetence, personlig kompetence, kreativ kompetence, forandringskompetence, læringskompetence, eksistentiel kompetence. Den aarhusianske idéhistoriker Jens Erik Kristensen (født 1955) op-hørte med at opregne de ord kompetencebegrebet er blevet parret med, da han nåede 32 så rækken er nok uendelig. Han mener da også at det er lidt af et lunderbegreb. Det vil sige at kompetencebegrebet leverer den samme ydelse til alle der køber sig ind hos det.

Selve ordet kompetence er ellers velanset i dagens samfund. Hvorfor sige noget grimt om at være udstyret med kompetencer som kan udvikles? Begrebet bliver brugt om alle fra vugge til grav, fra højt uddannede til lavt uddannede. At finde folks kompetencer er at tale op, ikke ned. At tale op er godt. Men måske er det det samme som skamros som også anvendes

når den rosende vil opnå noget eller være pengene værd.

Kompetencer defineres ved at de kan bruges. Kristensen har påvist hvordan ideen om kompetenceudvikling er fostret af virksomhedsøkonomiske interesser, og at det derfra har bredt sig til den almindelige velfærds- og uddannelsespolitik. Siden 1995 har man inden for OECD arbejdet på at formulere såkaldte nøglekompetencer for et succesrigt liv og et velfungerende samfund. Det Nationale Kompetenceråd – bestaltet af forretningsfolk – videreudviklede tankegangen for erhvervslivet. Strategien går ud på at udviklingen af den enkelte medarbejders kompetencer er med til at ruste virksomhederne i konkurrencen på det globale marked. Den er uopløseligt forbundet med oprustningen af konkurrencestaten.

Tidligere var det alene medarbejderens faglige kvalifikationer der skulle udvikles. Nu er det derimod sammenhængen mellem det faglige og den personlige udvikling der skal styrkes. Det drejer sig ikke bare om hvad man kan, men også om hvem man er, det vil sige om ens identitet. Med en styrket identitet bliver man omstillingsparat og i stand til konstant at generere ny viden. Det menneskelige bliver en ressource.

Den humane kapital bliver afgørende for en virksomheds evne til at skabe værdier. Virksomheden er således interesseret i at 'skabe hele mennesker' så den har mulighed for at udnytte den menneskelige kapital mest muligt. Det er derfor medarbejdere forventes at spille computerspil eller bowling med hinanden efter det der engang hed fyraften. Det medvirker til at udvikle den enkeltes kompetencer i samspil med andre.

Denne økonomistiske tankegang har bredt sig til den almindelige velfærds- og uddannelsespolitik.

Kompetencepolitikken afspejledes for eksempel i en lov om forebyggende hjemmebesøg fra 1. juli 1996. Hvis vi fylder 75 år, skal vi mindst to gange årligt modtage tilbud om besøg af en kommunal ældre-pædagog som skal stimulere udviklingen af vores ældre-kompetence og videreudviklingen af den sundheds-kompetence vi i forvejen formodes at besidde. Man skulle jo nødig dø under misligholdelse af disse kompetencer, og ingen forbedringsmulighed bør lades uforsøgt.

Inden for uddannelsesområdet fokuseres der på 'livslang kompetenceudvikling gennem læring'. Det begynder ikke i børnehaven. Det begynder i vuggestuen hvor personalet skal drage omsorg for udviklingen af børnenes sociale kompetencer, og det fortsætter i folkeskolen op gennem hele uddannelsessystemet således at virksomhederne kan overtage dette menneskes humane kapital. Det har måske ikke lært så meget, men det har lært at lære, og i den videre udvikling af denne kompetence styrkes evnen til at handle under ændrede forhold.

Således fuldendes cirklen: Velfærds- og uddannelsespolitikken bidrager til at arbejdslivet bliver stedet for hvad Kristensen kalder 'den fuldbyrdede humanisme'. Menneskelighed bliver en markeds værdi der kan kapitaliseres. Det føjer unægtelig et nyt aspekt til den gamle tale om menneskets værdighed.

Kompetenceudviklingshåndtering

Men behøver det være sådan? Den svenske sociolog Anders Persson (født 1953) har skrevet en bog om *Social kompetence* som søger at holde kompetencebe-

grebet fri af dets økonomistiske kapitalisering. Han viser at forholdet mellem individet, andre mennesker og samfundet er udsat for et forandringspres som har udvirket diskussionen af social kompetence. Dette at 'kunne sammen med andre' er ikke længere noget der gives med etablerede traditioner og institutioner, herunder familien. Det er noget man må lære, en evne der til stadighed må udvikles.

Persson definerer social kompetence som 'individets evne til at håndtere relationer mellem sig selv, de andre og samfundet.' Tanken om social kompetence beror således på at der kan udvikles en 'evne' hvorved man bliver i stand til at 'håndtere' forholdet til andre mennesker og den samfundsmæssige omverden. 'Evne' og 'håndtere' er hyppigt genkommende ord i Perssons fremstilling. De angiver hvad individet skal udstyres med, og hvad det skal gøre med det det udstyres med. Det er individet der skal forvalte sin sociale kompetence. Social kompetence er således en reaktion på en 'postmoderne' individualisering hvor individet søger at komme ud af sin ensomhed ved selv at vælge sine tilhørsforhold.

I et blik på skolens undervisning gør Persson sig nogle overvejelser over forholdet mellem dannelse og social kompetence. Han mener at dannelse tidligere bestod i at skolekundskab og 'hverdagsetik' hang sammen, mens 'hverdagsetikken' af økonomiske grunde er blevet adskilt fra de moderne masseuddannelsers kundskabsformer. Dannelsen bliver hjemløs. Den erstattes derfor af undervisning i livskundskab eller etik og moral, tiltag der skal styrke elevernes sociale kompetence, uden at dét har noget med deres kundskaber at gøre. Sådanne tiltag skal ifølge Persson bøde på de mangler som den uddannelsesøkonomistiske udvik-

ling efterlader når den bestemmer uddannelse som erhvervsuddannelse. Social kompetence skal supplere kundskaberne.

Det lyder sådan set meget godt. Men Persson reflekterer ikke over at selve tankegangen ikke indeholder midler til at afværge at opbygningen af social kompetence udvikler ressourcer som kalder på økonomistisk udnyttelse af den humane kapital. Det ser tværtimod ud til at den virksomhedsøkonomiske tankegang som har støbt kompetencebegrebet, har haft held til at præge skolens selvforståelse i en sådan grad at udviklingen af elevernes sociale kompetence skal berede dem for erhvervsøkonomisk udnyttelse – for eksempel ved at de evner at indgå i et team, og at de er i stand til at håndtere uforudsete scenarier. I kraft af deres personlige og sociale kompetencer er de en ressource for virksomheden, og det er dem med de største kompetencer som vil klare sig bedst.

Jens Erik Kristensen gør gældende at også skolerne kompetencebegreb gør værensegenskaber og moralske idealer til instrumenter som den enkelte elev skal udrustes med hvis han eller hun skal klare sig i den socialdarwinistiske kamp resten af livet. Der er større udsigt til at vinde denne kamp hvis man har opbygget en stor human kapital som man har uddannet og købt sig til. Man må til stadighed udvikle sine egne menneskelige ressourcer. I omkring to hundrede år har vi udnyttet naturens ressourcer. Nu er turen kommet til en intensiveret udnyttelse af de menneskelige ressourcer, 'human resource': HR.

Manipulation

Det lyder ikke så godt, og det er det heller ikke. Det er nemlig på sin plads med filosofisk kritik af hele dette kompleks af kompetenceudviklingshåndtering. Det er præget af nogle grundlæggende forestillinger som i bedste fald tilsidesætter det menneskelige, men som i værste fald legitimerer rovdrift på det. Kritikken kan tage udgangspunkt i netop ordene 'evne' og 'håndtering'.

'Håndtering' – ordet angiver en praksis hvor man gør noget med noget ved at tage fat på det, lægge sin hånd på det. Det gør man med ting. Og det gør man med mennesker når man gør dem til ting. Hvad man håndterer, omgås man instrumentelt med så det bliver håndterbart. Ifølge kompetencefilosofismen skal menneskets 'evner' – alt det der gør det til et kompetent menneske – kunne fungere på samme måde som faglige kundskaber som læsning og matematik, altså på samme måde som de kundskaber den sociale kompetence skulle supplere. Persson og andre taler om at individet skal udvikle en håndteringsevne i forhold til sig selv, til andre og til samfundet. Individet opfattes som en ting som betragter og behandler andre som ting – og som betragter og behandler sig selv som en ting.

Det latinske ord for håndtering er manipulation. Den ungarske filosof Agnes Heller (født 1929) har i en forelæsning i København i august 2006 – i forbindelse med at hun modtog Sonningprisen – gjort opmærksom på at manipulation er et moderne fænomen. Forelæsningen handlede om frihed. Findes friheden? Hellers synspunkt var at vi kun kan vide hvad frihed er fordi den kan trues, tilsidesættes, knægtes.

Dét er et tegn på at den findes. Vi kender med andre ord kun friheden som befrielse. Den er ikke noget vi har, men noget vi kan opnå. Frihed er frigørelse.

Den moderne manipulation tilslører denne viden. Tidligere var det ifølge Heller mere åbenlyst. Da vidste de undertrykte hvem der undertrykte dem, nemlig herrerne, og de vidste således hvem de skulle gøre oprør imod hvis de magtede det. De vidste at herrernes magt knægtede deres frihed, og de vidste at de kunne blive frie hvis de kæmpede for at frigøre sig fra den. Undertrykkelsen beroede ikke på manipulation, men på åbenlys udøvelse af magt.

Nu er alt dette blevet mere uigennemskueligt. Det er ikke længere så nemt at se hvem der er herrer og undertrykte, netop fordi manipulation tilslører konflikterne og dermed er undertrykkende. Det undertrykkende ved manipulationen består i at herskerne får deres undersåtter til at tro at de handler ud af egen indsigt og af egen fri vilje.

Det er en moderne tanke – eller i hvert fald en tanke som først for alvor slår igennem i vores moderne tidsalder – at mennesket i kraft af sin selvbevidsthed kan skaffe sig en oplysende indsigt som er frigørende. Det er den tyske filosof Immanuel Kants (1724-1804) opfattelse. I et programmatisk skrift fra 1784 besvarer han spørgsmålet om hvad oplysning er: 'Oplysning er menneskets udtræden af dets selvfor skyldte umyndighed.' Mennesket må lære at tænke selv, og det må have modet til at gøre det, for eksempel i religiøse anliggender. Deri består dets værdighed. Det indebærer blandt andet at mennesket bliver frit hvis det indser det fornuftige i at pålægge sig selv en lov som er almen, gældende for alle fornuftige in-

divider. Det frie, oplyste menneske er det autonome menneske (græsk *autos*, selv; *nomos*, lov).

Det er denne tanke manipulationen udnytter. Den vender det selvbestemmende menneske mod det selv. Den får dette menneske til at tro at det er selvbestemmende, mens det i virkeligheden er underlagt magthaverne. Det er ikke autonomt, men heteronomt, fremmedbestemt (*heteros*, anden, fremmed). Denne ufrihed kan det være vanskeligt at befri sig fra fordi det er uklart hvem modstanderen er. Man har ladet sig indbilde at man selv vil hvad andre vil med én. Agnes Heller mener at de manipulerende undertrykkere på et eller andet tidspunkt vil være nødsaget til at gribe til vold fordi der trods alt vil være nogle der gennemskuer manipulationsmekanismen. Om ikke før vil volden bevidstgøre os om den knægtede frihed så vi forstår at det er disse magter som bestyrer vores ufrihed ved at få os til at tro at vi er frie.

Det individ der mener sig fri til at få udviklet sin kompetencehåndtering, er blevet manipuleret til at manipulere sig selv. Det gør sig selv til en ting i hænderne på de magthavere – erhvervsøkonomister og socialpædagogister – som driver intensiv rovdrift på dets kompetenceressourcer.

Det er slemt. Det er meget slemt. Den livslange håndtering af kompetenceudvikling gennem læring er vores tids filosofisme: Det gælder om at kunne, ikke om at vide. Men hvad med det hårdt betrængte individ i denne nådesløse socialdarwinistiske kamp for overlevelse hvor der i forlængelse af konkurrencestaten er udviklet et konkurrencesamfund, og hvor man så selvfølgelig er begyndt at inddele mennesker i vindere og tabere? Har dette individ noget valg, eller kan det kun ville det som andre vil have det til at

ville? Er der overhovedet mulighed for at mennesket kan dannes i forhold til noget andet end sig selv så det ikke bare er henvist til at håndtere kompetenceudviklingens instrumentelle selvdannelse?

Det rige menneske

Hverken Sløk eller Sokrates ville have kunnet begå sig i konkurrencesamfundet. De var inkompetente og satte en dyd i at være det. De ville ikke kunne. De ville vide. De ville vide hvad det er at være menneske. Hvilken vidensform kan fuldbyrde det?

Der går rygter om at Sokrates, som sin far, har været stenhugger, men det kom der ikke meget ud af. Hans elev Xenophon (cirka 430-354 før Kristus) lader ham da også sige at filosofisk drøftelse er den eneste beskæftigelse han finder væsentlig. Og ifølge hans største elev Platon afslår han på det bestemteste at modtage betaling for de indsigter han måtte være anledning til. Sokrates kan ikke ret meget.

Hvad mere er: Han siger at han heller ikke véd noget. Til forskel fra sofisterne som tror at de ved en masse, er Sokrates vis fordi han véd at han ikke ved noget. I grunden ved han ikke hvad det vil sige at være menneske, til trods for at oraklet i Delphi har foreholdt ham at han skal vide hvem han selv er: 'Kend dig selv!' Betyder det at han kommer til at kende sig selv som en der ikke ved noget? Eller betyder det at han kommer til at forstå at han ikke kender sig selv, og at hans ikke-viden derfor er konstitutiv?

Det er formodentlig det første svar der er mest dækkende. Det er en sokratisk tanke at mennesket ikke kan have nogen umiddelbar viden om hvad det

er at være menneske. Det må det finde ud af. Ikke ved at det objektiverer sig gennem selvbetragtning, men ved at blive delagtigt i hvad det kommer til at vide, og ved at indholdet af denne viden fordobles i erkendelsen. I denne proces bliver mennesket menneske i kraft af noget andet end sig selv, samtidig med at det opdager at dette andet i grunden er dets eget, noget det kan tilegne sig.

I Platons dialog *Phaidros* har Sokrates ladet sig lokke på skovtur af den unge Phaidros som vil oplæse et manuskript til en tale om Eros som er skrevet af hans lærer, retorikeren Lysias, og som han bærer under sin kappe. Sokrates foregiver at være lige så fortryllet af denne tale som af cikadernes sang og bækkens rislen. Men det ligger i luften at retorikkens og naturens rørelser kun taler til menneskets umiddelbare fornemmelser, og at det forhindrer det i at tænke selv. Sokrates siger: 'Træer og buske kan ikke lære mig noget, men det kan mennesker i byen.'

Sokrates er oplysningstænder. Han træder ud af naturen og op mod retorikkens fortryllelser. Det er i stedet den kritiske samtale mellem frie mennesker som bor inden for byens mure, der åbner mulighed for at mennesket kan tilegne sig viden om det menneskelige.

De græske filosofers biograf Diogenes Laertios som levede i det tredje århundrede før Kristus, mener da også at vide at Sokrates filosoferede over etiske spørgsmål i forskellige workshops og ude på agoraen i Athen, og at han var overbevist om at betragtningen af naturen ikke er noget for mennesket. Det er en indsigt han nåede frem til. I Platons dialog *Phaidon* præsenterer Sokrates hovedstykket af sin 'intellectual auto-biography'. Han medgiver at han tidligere har

givet sig af med udforskning af naturen. Han troede at han dér ville kunne få indblik i årsagerne til snart sagt alt. Han blev derfor grebet af store forhåbninger da han hørte at hans forgænger Anaxagoras (cirka 500-428 før Kristus) mente at det er fornuften (græsk *nous*) der er årsag (*aitia*) til alt. Men han blev slemt skuffet da han ved at læse hans bøger efterhånden fandt ud af at Anaxagoras, naturfilosoffen, ikke brugte fornuften til noget som helst og i stedet blot angav utallige materielle årsager som ikke kan begrunde for eksempel etiske handlinger. Naturfilosofien siger intet om det menneskelige ved mennesket.

Når den sokratiske ikke-viden angår det menneskelige, betyder det at det menneskelige ikke kan reduceres til naturlige årsager og tilbøjeligheder eller til sådan noget som kompetencer der kan håndteres gennem instrumentel viden. Denne grundtanke fastholdes også når Platons Sokrates efterhånden får et mere nuanceret forhold til sin ikke-viden. Han kommer til erkendelse af at dét andet som han forstår sig i kraft af, i grunden hører til ham selv, og at det hele tiden har gjort det. Det sandt menneskelige bevidstgøres i erindringen om den sande 'væren', det godes idé, som det er i slægt med. I denne bevidstgørelse tager mennesket den virkelighed i besiddelse som det i grunden hører hjemme i.

Sokrates stræber ikke efter at blive et kompetent, men et godt menneske, efter at blive god til at være menneske. Det viser sig at han i grunden besidder den sandhed som er betingelsen for at det kan lade sig gøre. Stedt i sin ikke-viden er han et rigt menneske.

Det fattige menneske

Sådan forholdt det sig ikke for Sløk. Han lignede Sokrates deri at han ikke duede til noget, og han påstod selv at de var født samme dato, den 27. april. Han dumpede da han søgte optagelse i Det Kongelige Danske Postvæsen, og når han en sjælden gang skulle købe leverpostej, betalte han med en 500-kronerseddel og proppede bare byttepengene i lommen.

Også Sløk ville vide hvad det vil sige at være menneske. Men til forskel fra Sokrates gennemgik han ingen intellektuel udvikling i sit forsøg på at besvare dette spørgsmål. Han hævdede vedholdende at han hele tiden havde ment det samme. Lige siden han som 22-årig skrev prisopgave om den danske sokratiske Søren Kierkegaard (1813-1855). Ja, ret beset lige siden han som dreng erfarede at virkeligheden ikke svarer på menneskets spørgsmål om livets mening. Denne opfattelse formåede han at fastholde helt til sin død.

Til forskel fra Sokrates fandt Sløk ikke frem til noget svar. Han forblev overbevist om at der ikke gives noget svar, men at mennesket ikke desto mindre ikke kan lade være med at spørge. Han ville fastholde absurditeten: Ethvert svar vil altid lyde (latin *surdere*) ved siden af (*ab*) virkeligheden, for virkeligheden giver ikke klangbund for den menneskelige spørgen efter mening. Sløk fastholdt livslangt en radikal, grundlæggende ikke-viden. Det andet som mennesket må forstå sig i kraft af, måtte derfor forblive ikke-eksisterende. 'Gud burde være der, men han er der ikke', skriver Sløk. 'Om Gud véd ingen i verden noget som helst, thi han er den bestandigt fraværende, der ikke med et eneste ord giver til kende, at han er til stede,

og hvad han i øvrigt er i sin – ikke-forekommende – tilstedeværelse.’

I en afhandling om antropologi og retorik foreslår Hans Blumenberg en grov inddeling af filosofferne i to kategorier. De der tiltænkter mennesket at besidde sandheden, fremstiller mennesket som rigt. Den gruppe ender Sokrates med at tilhøre, i hvert fald Platons Sokrates. Heroverfor står de der beskriver mennesket som et væsen der ikke besidder sandheden, og som derfor må søge udveje af forlegenheden ved denne mangel. Den gruppe tilhørte Sløk – som forholdt sig ironisk til sin forlegenhed.

Mennesket uden egenskaber

I Sløks eksistentiaalistisk-absurdistiske filosofi fraskrives mennesket enhver essentiel egenskab. Det er ikke forankret i nogen fast kerne, og der er ikke noget oprindeligt indhold det skal genkalde sig. Tilværelsen får alene skikkelse i kraft af den måde hvorpå mennesket forholder sig til den. I sig selv er den intet. Og det menneskelige er i sig selv ikke andet end den liden-skab hvormed mennesket forholder sig til tilværelsen. Mennesket må leve i en mere eller mindre bestemt forståelse af sig selv, og i denne forståelse får dets liv sin betydning.

I sig selv er dét andet, som det eksistentiaalistiske menneske forstår sig i kraft af, intet.

I udgangspunktet er der ikke udsigt til andet end at et sådant liv mislykkes – hvis man betragter det under det rige menneskes synsvinkel. Under det eksistentiaalistiske menneskes synsvinkel er den uendelige mangel imidlertid ikke noget der skal afhjælpes. Den

er et vilkår og for så vidt ikke nogen mangel. Den ville kun kunne betragtes som en mangel i forhold til en illusorisk opfattelse.

I sin forståelse af tilværelsen fuldbyrder det eksistentiaalistiske menneske den radikale frihed. Det vrister sig fri af traditionens omklamring. Det distancerer sig fra naturens tvang. Det unddrager sig institutionernes magt. Det træder ud af tingenes verden. Det ek-sisterer.

Sartre gennemfører denne manøvre med sin fuldgyldige ateisme. Sløk fuldbyrder den ved at fastholde den Gud som ikke er der, for uden denne Gud ville verden hurtigt fyldes af alle mulige guder som i deres imponante værensformer ville knægte friheden.

Selv om det fattige, eksistentiaalistisk-absurdistiske menneske forstår sig selv i forhold til ‘intet’ og det rige, sokratisk-platoniske menneske forstår sig selv i forhold til ‘væren’, vil den socialreduktionistiske kompetencetænkning fælde samme dom over dem: De er begge inkompetente.