

*DØDENS
MASKEPI*

*-om dødsangstens
dobbelthed*

K l a u s P e d e r s e n

Specialeafhandling

forfattet af

Klaus Pedersen

(Ny Munkegade 81^{st.},
8000 Århus C. tlf: 86-201053)

Årskortnr: 842052

Århus Universitet, Psykologisk Institut.

Vejledt af: Preben Bertelsen.

31/5, 1995, _____

Resumé

På baggrund af især Irvin D. Yaloms teori om personlighedens eksistentielt baserede dynamik gives en erkendelsesteoretisk og udviklingspsykologisk baseret beskrivelse og diskussion af på hvilken måde anticipationen af den subjektive død, kan have betydning for individets personlighedsudvikling, herunder for udviklingen af en ontologisk determineret eksistentiel frigjorthed eller inhibition. Psykoanalytisk rodfæstede teoridannelsers selvbegreb ses som udtryk for en "historisk-fundamentalistisk" tankegang, indenfor hvilken dødsangst reduceres til at være et produkt af historiske determinanter, frem for at skyldes en anticiperende kognitiv virksomhed. Den historiske fundamentalisme kontrasteres til den eksistensfilosofisk baserede opfattelse af dødsangstens og personlighedens ontologiske determination.

Klaus Pedersen
1995

INDHOLDSFORTEGNELSE

Kapitel 1:

INTRODUKTION	1
--------------------	---

Kapitel 2:

OM MULIGHEDEN FOR ERKENDELSE AF DØDEN.....	5
2.1 Intetheden i sig selv - dødens uigennemtrængelighed	5
2.2 Intetheden som en del af væren.....	9
2.3 Dødens uforudsigelighed.....	12
2.4 Død, finalitet og frihed - dødens uundgåelighed	17
2.5 Min død / andres død - dødens subjektivitet.....	23
2.6 Dødsangstens "genstand"	28
2.7 Dødsangstens dobbelthed.....	32
2.8 Oplevelsen af dødsangsten	34

KAPITEL 3:

UDVIKLINGSPSYKOLOGISKE PROBLEMSTILLINGER.....	37
3.1 Dødsangstens ikke-beviste urforform.....	37
3.2 Præ-, peri- og neonatal "dødsangst".....	39
3.2.1 Mulige konsekvenser af tidlig over- aktivering af ikke-bevidst "dødsangst" - Rheingolds hypotese.....	41
3.3 Om udviklingen af den bevidste dødserkendelse	43
3.3.1 Generelle metodiske problemer	43
3.3.2 Den perceptuelt baserede udvikling af barnets forhold til væren/ikke-væren	46
3.3.3 Stadieteoretiske antagelser	49
3.3.4 Negationer af væren	52
3.3.5 Enkelcases	53
3.3.6 Retroperspektivistisk begrundelse for at småbørn oplever dødsangst.....	56
3.3.7 Transformationen af erkendelsen af <i>andres død</i> til erkendelsen af <i>min død</i>	60

3.3.8 Sammenfatning	61
---------------------------	----

KAPITEL 4:

FORSVAR IMOD DØDSANGST.....	69
4.1 Ultimate rescuer og specialness forsvar	70
4.2 Objektivisering som forsvar	73
4.3 En mulig kobling mellem de trosbaserede og de objektiverende forsvar : Den ideologiske identifikationsproces.....	76
4.4 Maskeringen af dødsangsten	79
4.5 Psykopatologiske forsvar imod dødsangst	82
4.5.1 Det psykopatologiske ultimate rescuer-forsvar	83
4.5.2 Det psykopatologiske specialness-forsvar	86
4.5.3 Psykopatologiske dynamikker mellem ultimate rescuer- og specialness-forsvar	90
4.5.4 Om nogle mulige sammenhænge mellem de trosbaserede forsvar, personlighedstyper og psykopatologi.....	95
4.5.5 Historisk fundamentalisme versus ontologisk determinisme som forsvar imod dødsangst	98
<u>Ekskurs: Spekulationer over muligheden for et ikke-ontologisk determineret individ sat i relation til psykoterapi</u>	103

KAPITEL 5:

EKSISTENTIEL VITALISERING SOM DØDSTRANCENDES	106
Referenceliste	115
Supplerende litteratur	119

Kapitel 1:

Introduktion

Begrebet "døden" benyttes oftest i en af følgende betydninger:

- a. som udtryk for *processen* henimod enden på livet indtil selve dødsøjeblikket.
- b. som udtryk for mere eller mindre systematiserede *forestillinger om efterlivstilstande*.
- c. som udtryk for negationen af sin modsætning, dvs. som udtryk for *sin egen* eller *andres ikke-væren*.

Parallelt med disse betydninger af dødsbegrebet kan "angsten" for døden forstås som:

- a. angsten for dødelig sygdom; angsten for smerte forbundet med dødelige sygdomme; angsten for smerte i dødsøjeblikket; angsten for fysisk og psykisk svækkelse og forfald.
- b. angsten for ubehagelige efterlivstilstande.
- c. angsten forbundet med erkendelsen af *sin egen* eller *andres* fremtidige ikke-væren.

*I denne opgave er det angsten forbundet med bevidstheden om / erkendelsen af **sin egen** fremtidige ikke-væren, der er i fokus. Denne angst kaldes "dødsangst". Med begreberne "døden" og "dødsangst" vil der derfor igennem hele denne tekst, hvis ikke andet er angivet, være underforstået, at det er bevidstheden om / erkendelsen af "min død" og "min dødsangst", eller anderledes formuleret den "subjektive" død og dødsangst, der er på tale. Ligeledes vil der, når der tales om eksistentiel "meningsløshed", "frihed" og "isolation", hvis ikke andet er angivet, være tale om den subjektive oplevelse af disse vilkår og den subjektive betydning af erkendelsen af disse vilkår.*

Jvf. fx. Bugental⁽⁶⁾, Koestenbaum⁽²⁰⁾, Lather⁽²²⁾, Levington & Callister⁽²⁵⁾ og Yalom⁽⁴⁵⁾ har det vist sig, at personer der kommer ud for livstruende omstændigheder, (fx. på grund af selvmordsforsøg, sygdom el. lign.), eller som i terapi arbejder med døden, og herigennem kommer i kontakt med dødsangsten, på helt afgørende og positivt udviklende vis kan forandre deres

væren i verden, i retning af oplevelse af større vitalitet og meningsfuldhed, og bort fra neurotiske tanke- og adfærdsmønstre. I et tilbageblik ville mange nødtigt have været den dødsangstprovokerende situation foruden.

De dybtgående forandringer kan forstås på baggrund af det eksistentielle paradigme udmøntet af Irvin. D. Yalom⁽⁴⁵⁾, hvorudfra personlighedens dynamik forstås som baseret på, hvorledes forholdet til primært *døden*, og sekundært eller parallelt hermed hvorledes forholdet til den eksistentielle *meningsløshed*, *frihed* og *isolation*, har udviklet sig under opvæksten gennem tilbagevendende bevidste eller ikke-bevidste konfrontationer med disse fire eksistentielle grundvilkår. Herudover kan der være andre basale, og betydningsfulde værensvilkår, men det er fortrinsvis disse fire, og primært døden, jeg vil beskæftige mig med.

Indenfor det eksistentielle paradigme forstås personlighedens dynamik som først og fremmest eksistentielt baseret, og betegnes derfor "eksistentialistisk psykodynamik". Den eksistentialistiske psykodynamik er kendetegnet ved, at basal angst ses som forårsaget af opmærksomhed på et eksistentielt grundvilkår, fremfor fx. at skyldes et driftspres. De eksistentielt determinerede angstformer ses som indlejret i hinanden, og som ikke klart adskillelige i praksis. Dog kan dødsangsten ses som den basale angstform hvorudfra de øvrige eksistentielle angstformer udspringer og finder deres egentlige dybde. Ud fra denne grundantagelse, som er min arbejdshypotese, bliver dødsangsten og de hertil knyttede øvrige eksistentielle angstformer, basale for forståelsen af personlighedens psykodynamik, og kommer til at danne grundlag for det eksistentielle, psykologiske paradigme om de specifikt menneskelige psykiske fænomener. Det er grundlæggende strukturer i dette paradigme, jeg vil forsøge at beskrive og til dels sandsynliggøre. "Sandsynliggørelsen" vil dog ofte først og fremmest ligge i demonstrationen af, at det er muligt, indenfor dette paradigme, at beskrive grundlæggende dele af den menneskelige væren, på en begrebsligt sammenhængende og meningsfuld måde, erkendelsesteoretisk, udviklingspsykologisk og i relation til udviklingen af og forståelsen af psykopatologi, på en måde der korresponderer med noget af den basale viden og nogle af de metodiske overvejelser der er tilknyttet disse dicipliner.

Til mit kendskab mangler der i høj grad sådanne "tværdiciplinære" eksistentielt baserede psykologiske beskrivelser af den menneskelige psyke. Yaloms bog "Existstential Psychotherapy"⁽⁴⁵⁾ er en undtagelse, som jeg i høj grad har taget udgangspunkt i og ladet mig inspirere af under udarbejdningen af teksten - en aldeles fremragende bog, der må ses som et hovedværk

og en grundsten for eksistentiaalistisk psykologi. Det særlige ved Yaloms eksistentiaalistiske psykologi er, at den fremstår som et paradigmatiske, (klinisk-forskningsmæssigt) operationaliserbart alternativ til den hidtil noget 'poetiske' og svært operationaliserbare "humanistiske psykologi", der hidtil ofte, er blevet opfattet som indbegrebet af "eksistentiaalistisk psykologi". Den eksistentiaalistiske psykologi har hidtil derfor ofte ikke fremstået som et troværdigt alternativ til andre psykologiske traditioner, men er derimod ofte, som et poetisk univers blevet brugt som en frugtbar inspirationskilde til videreudviklingen af andre psykologiske traditioner.

Det eksistentielle psykologiske paradigme er, hverken som det er blevet fremstillet her, eller som det er blevet formuleret af Yalom, langt fra udtømmende beskrevet, men tværtimod i en begyndende udviklingsfase.

I denne opgave vil fokus først og fremmest være på døden som eksistentielt vilkår, og på hypoteser om udvikling af psykiske forvar der ses som specifikt tilknyttet dødsangsten, og som kan ses som grundlæggende for personlighedsdannelse og psykopatologi.

Jeg vil især forsøge at beskrive,

- hvad det vil sige at erkende døden,
- mulige årsger til at erkendelsen af døden kan være forbundet med eksistentiel og neurotisk angst, og hvorledes,
- aspekter ved udviklingen af barnets forhold til døden,
- hvordan hhv. psykopatologisk og livsbekræftende, transcendent udvikling kan forstås som relateret til dødsvilkåret,
- hvordan psykoanalytisk rodfæstede teorier kan ses som begrænset af en grundlæggende empiristisk-essentialistisk, tankegang, og hvordan en sådan tankegang kan ses som motiveret af et af de dybtliggende trobaserede forsvar imod dødsangst.

I kap. 2 forsøges det at give en erkendelsesteoretisk afgrænsning og beskrivelse af dødsangstbegrebet. Der argumenteres for, at selvom døden ikke i sig selv kan erkendes, er det muligt at forholde sig til døden. Det foreslås, at en adækvat forholden sig til døden indebærer erkendelse af døden som uigennemtrængelig, uforudsigelig og uundgåelig, at disse aspekter ved døden kan ses som grundlæggende for både dødangstens vitaliserende og inhiberende funktioner, og at disse aspekter ved døden hver især har fun-

damental affinitet til de øvrige eksistentielle grundvilkår, dog måske undtaget isolationen. (sidstnævnte uddybes i kap.4).

I kap. 3 uddybes dødsangstens affektive aspekt, og det diskuteres, hvor tidligt og på hvilke måder barnet kan antages at forholde sig adækvat til døden og opleve dødsangst. Mulige udviklingspsykologiske konsekvenser heraf overvejes.

I kap. 4 beskrives forskellige basale forsvar imod dødsangst. Ligeledes beskrives det, hvorledes udviklingen af psykopatologi, de psykopatologiske symptomer i sig selv, den psykologiske historisk-fundamentalistiske tradition og visse terapeutiske processer kan ses som udtryk for forsvarsstrukturer imod dødsangst.

I kap. 5 afrundes der med en beskrivelse af grundlæggende aspekter ved den positivt transcenderende transformation af dødsangsten, der ses som en funktion af accept af de af Yalom foreslåede eksistentielle grundvilkår: primært døden, og sekundært friheden, meningsløsheden og isolationen.

***"Oh my soul, do not aspire to immortal life,
but exhaust the limits of the possible."¹***

Pindar

,græsk poet, ca. 520-ca. 440 f.K.

¹3. *phytiske ode*. Citeret i P. Koestenbaum, (20), s. 17.

Kapitel 2:

Om muligheden for erkendelse af døden

Det kan ved første øjekast se ud som om dødsangst forstået som angst for ikke-væren, kun er et emne af interesse, dersom denne ikke-væren i sig selv kan erkendes. For hvordan være angst for noget uerkendbart? - Problematikken er grundlaget for en af hovedindvendingerne mod hypotesen om dødsangstens primær-karakter.

Hertil kommer, at hvis angsten kan forstås som havende en genstand (døden), kommer dødsangst-begrebet i konflikt med den fremherskende opfattelse i litteraturen^{((18); (31); (42))}, hvor angst opfattes som genstandsløs, i modsætning til frygt.

Der er derfor flere ting at undersøge. For det første hvad der skal forstås ved ikke-væren, om denne kan erkendes og i givet fald på hvilken måde, og for det andet om der kan skelnes mellem dødsangst og dødsfrygt².

Spørgsmålene kan, som det vil fremgå, ikke entydigt adskilles.

.....

2.1 INTETHEDEN I SIG SELV - DØDENS UIGENNEMTRÆNGELIGHED

*"Nothing is but what is not"*³

Shakespeare

Ud fra en umiddelbar betragtning synes det omsonst at tale om en erkendelse af ikke-væren eller *intetheden* (eller bare noget af denne) i sig selv. Begrundelsen herfor er følgende:

Hvis man kunne erkende intetheden i sig selv, helt eller delvis, ville man jo netop have erkendt *noget* fremfor intet, og altså ikke have erkendt

²I litteraturen benyttes begreberne dødsangst og dødsfrygt ofte ensbetydende indenfor den enkelte teori. Nogle forfattere benytter begrebet dødsangst, andre dødsfrygt og atter andre benytter skiftevis og tilfældigt begge betegnelser. Den manglende terminologiske korrespondens skyldes sikkert: a. uenighed om, om man kan kalde en oplevelse for angst, når angsten har en slags genstand. b. at man tager for givet at det er "ubehaget ved døden" der er på tale, og at det er tilstrækkeligt at indikere dette.

³Fra *Macbeth*. Cit. i Heath (55), s.524.

intetheden, som jo netop er *intet* fremfor noget. Erkendelsen af intetheden kan ikke udgøre et *noget*, idet ethvert erkendt *noget* netop må tilhøre det værende⁴.

Intetheden i sig selv synes derfor umiddelbart utilgængelig. Det sproglige begreb om intethed må derfor pege på noget andet, end noget der i sig selv kan udgøre en genstand. Netop *fraværet* af en genstand kan beskrives ved, at der nu er *intet*, der hvor der før var *noget*. Intet betegner hermed fraværet af et kendt *noget*, og kan beskrives ved ikke-tilstedeværelse. Intethed kan hermed forstås som fravær af væren.

Intethed eller døden "i sig selv", kan derfor kun beskrives og erkendes "negativt", som *negationen af væren*.

Dette anfægtes ikke af, at væren som *eksisterende* kun kan erkendes på baggrund af forestillingen om ikke at eksistere (forestillingen om intetheden): Dele af væren kan erkendes gennem forskellige værenselementers indbyrdes forhold, men selve erkendelsen af *at* det værende, i sin totalitet, eksisterer, uanset eksistensens mange former, kan kun begribes gennem modsætningen: **ikke at eksistere**. Men igen er det intetheden forstået som negationen af eksistensen, der er forudsætningen for erkendelsen af det værendes eksistens, ikke intetheden i sig selv. Sagt på en anden måde skal det værende stå i forhold til subjektet (subjektet skal være bevidst), før det værende kan erkendes som værende gennem forestillingen om det værendes (subjekt-objekt forholdets) ikke-eksistens.

J. P. Sartre har klart argumenteret imod, at intethed eller ikke-væren skulle kunne være andet end negationen af væren. For ham kommer væren før intethed ("...being is prior to nothingness..."⁽³⁸⁾, s.16). Alligevel er hans tese "eksistensen kommer forud for essensen"⁽³⁹⁾ blevet forsøgt brugt til at understøtte den modsatte opfattelse ⁽⁵⁵⁾, s. 524), på følgende måde: At eksistensen kommer forud for essensen betyder, at den specifikt menneskelige væren kræver et aktivt handlende subjekt. Kun gennem subjektets aktive skabelse af sig selv, fødes det. Derfor må tiden før subjektets værens dannelse, være lig intethed, og intetheden må dermed komme før både væren og negationen af væren. Men argumentationen holder kun, hvis den menneskelige væren

⁴Med "det værende" forstås alle de realiserede og mulige forbindelser individet kan stå i til verden og sig selv. Enhver bevidst eller for bevidstheden potentielt tilgængelig bevidst psykisk aktivitet (tanker, følelser, fornemmelser, perception, fantasier, dynamikker, mekanikker, handlinger, osv.) vil derfor være en del af det værende.

accepteres som uafhængig af fysiske og psykiske forudsætninger, hvorved den placeres på et metafysisk plan. At der er intethed før eksistensen, er det samme som at sige, at en gasart ikke eksisterede før den brændte, fordi den brændende gas' molekylstruktur har et kvalitativt anderledes bevægelsesmønster end den "hvilende" gas. - Før den menneskelige værens dannelse var jo denne værens forudsætninger; ikke intet - ligesom der *efter* denne værens opløsning eksisterer restprodukterne heraf (stoflige, sociale, kulturelle).

At eksistensen kommer forud for essensen kan altså ikke bruges som argument for, at intetheden er noget 'i sig selv', eller for at intetheden i det hele taget 'er' eller 'har været'.

I et tilbageblik kan før-livet godt opfattes som intethed, men netop kun i et tilbageblik og dermed kun gennem negationen af væren. - Negationen af væren er indholdsmæssigt ens uanset om negationen vedrører før-livet eller døden. Vores *oplevelser* af disse negationer er dog meget forskellige: erkendelsen af at man engang ikke var til, er næppe angstbetonet, i modsætning til erkendelsen af sin fremtidige død.

Ligeledes kunne man argumentere for, at intethed er anderledes end og kommer før negationen af verden ("materien"), hvis man antager både at tiden er *lineær* og at tiden, verden eller alt værende, har en *begyndelse*, og altså ikke altid har været i en eller anden form. Dermed var intetheden før begyndelsen på verden.⁵ Opfattelsen kan forstås som et selvbedrag til beskyttelse mod uendelighedens angstprovokation⁶. Når verden erkendes som uden grænser i tid og rum⁷, kan intetheden derimod ikke komme før negationen af verden, og intetheden altså stadig kun være negationen af verden, fremfor at være noget 'i sig selv'.

⁵En opfattelse typisk for religiøse verdensfortolkninger og som ofte er implicit idealistisk filosofi⁽²³⁾ og heraf påvirkede "videnskabelige" spekulationer om vores univers' skabelse.

⁶Angsten forbundet med erkendelsen af verdens uendelighed kan muligvis være en forskudt 'frihedsangst', idet erkendelsen af verdens uendelighed og dermed af verdens principielt uendelige muligheder for eksistens, for individet kan symbolisere eller påminde om dets egne uendelige muligheder for væren, og dermed påminde om friheden til at vælge sin væren.

Et andet aspekt ved uendelighedens angstprovokation kan være, at man gennem erkendelsen af verdens ubegrænsethed i tid og rum, indser sin egen værens begrænsethed, i tid og rum, og hermed konfronteres med døden og meningsløsheden.

⁷Opfattelsen svarer til den dialektisk-materialistiske, hvor alt i verden opfattes som materie i bevægelse over tid og rum. Materiens forandringsmuligheder er uendelige og ofte ubegribelige i deres forvandling fra en tilstand til en anden, og hverken mikro- eller makrokosmos kan erkendes udtømmeligt [en opfattelse der deles af buddistisk "filosofi"], idet "naturen i alle sine dele er uden begyndelse og uden ende"(J. Dietzgen, i Lenin, (23), s.222).

Til kritik af synspunktet om dødsangstens primærkarakter og dens centrale betydning for personlighedsudviklingen har det fra flere sider været anført, at "hvis ikke intetheden i sig selv kan forstås, og det kan den jo ikke, så kan man heller ikke være dødsangst, og dødsangsten må altså være udtryk for andet end angst for ikke-væren." Men hopper man på den galej og forsøger at definere en intethedens genstandsmæssighed (for at opfylde kravet om at intetheden 'i sig selv' skal kunne forstås, hvis dødsangstbegrebet skal give mening) ender man selv som mystiker; for intetheden 'i sig selv' kan ikke tilnærmes, overhovedet. Begrebet om intethed betyder jo netop kun fravær af væren! - Anticiperingen af ens egen død kan have transcenderende konsekvenser for individets livsvirksomhed, men det er en fejl at transcendere begrebet om intethed, til at omhandle andet end fravær af væren.

Erkendelsen af døden kan være så ekstremt provokerende, og så endegyldigt forandrende for ens liv, at det netop forblænder til at tro, at man må have været i kontakt med døden, som om den var et "noget", i sig selv, der påvirkede en. Måske kan værens forunderlighed være så overvældende, at den ikke kan rummes, og derfor delvis tillægges døden, hvorved kontakt med døden som eksistentielt vilkår forhindres.

Det kan altså ikke være en forståelse af intetheden eller døden 'i sig selv', der skal danne grundlag for dødsangst begrebet, men vores *forhold* til døden der bliver genstanden for dette angst begreb.

Det forhold at døden eller intetheden 'i sig selv', ikke kan erkendes udtrykker et basalt aspekt ved dødsangsten, som jeg vil kalde dødens "*uigennemtrængelighed*". Dødens "*uigennemtrængelighed*" udtrykker altså det forhold, at når man forsøger at se ind i døden 'i sig selv', ses kun negationen *af væren*.⁸ At være under indtryk af dødens uigennemtrængelighed er som at forsøge at finde ud af, hvad et spejl er, ved at kigge ind i det, - man ser kun sig selv og verden, og man finder ud af at spejlet kan afspejle en selv og verden.

⁸Jvf. Camus⁽⁷⁾, Heidegger⁽¹³⁾ og Yalom⁽⁴⁵⁾ og implicerer denne opfattelse ingen ontologisk afgørelse om, om døden 'i sig selv' måtte eller ikke måtte indeholde andre kvaliteter end de erkendbare. Om det kan vi intet vide. Men enhver erkendbar kvalitet (inklusive forunderlige og uforklarlige fænomener) tilhører pr. definition livet. Ud fra denne grundantagelse er både opfattelsen af, at døden 'i sig selv' kan beskrives som en særlig værenstilstand, og opfattelsen af at døden 'i sig selv' kun er fravær af væren - intet andet, udtryk for tro. - Alternativet til en sådan tro, er accepten af (en del af) den "ontologiske uvidenhed", som jeg vil mene kan forstås som et fænomenologisk begreb, der betegner erkendelsen af, principielt ikke at kunne opnå visse former for ontologisk viden: dvs. erkendelserne af uvidenheden om døden i sig selv (/intetheden i sig selv); uvidenheden om fremtiden; uvidenheden om verdens totalitet som skyldes den mikro-kosmiske og makro-kosmiske uendelighed.

Dødens spejl er reflekterende for alle sanser og for livets uendelige muligheder.

2.2 INTETHEDEN SOM EN DEL AF VÆREN

I det følgende afgrænses det, på hvilken måde intetheden er en del af væren. Spørgsmålet er hvorledes negationen af væren skal forstås på et psykologisk plan. Sartres psykologiske intethedsbegreb kritiseres til fordel for et begreb om intethed der er analogt til begrebet om døden.

Man kan kalde den negativt definerede forståelse af intethed for "parasitisk"⁽⁵⁵⁾, s.524), og derfor utilstrækkelig - man savner en definition på intetheden selv. Men at betegne intethedsdefinitionen som parasitisk er i grunden oplysende, som det skal vise sig. For parasitter lever af det de har bidt sig fast i. Intethedsparasitten lever af væren, ligesom det menneske der forsøger at konfrontere sig med intetheden, gennem udsigten til sin død, som den ene konsekvens af "dødsangstens dobbelthed" (jvf. afsnit 2.7) bevidstgør sig om væren, og derved kan vitalisere sig.

Sartres psykologiske intethedsbegreb er mere end "parasitisk", idet Sartre gør intetheden til en værensform:

Sartre⁽³⁸⁾ beskriver intetheden som "liggende snoet i hjertet af væren - som en orm"⁽³⁸⁾, s.21, min oversættelse). Når mennesket former sig ud fra sin intethed, og hermed sætter sin fortid ud af spillet, skaber mennesket, ifølge Sartre, frit sin væren. Måske ville det være mere korrekt at sige, at mennesket gennem sin skabelse af sig selv *i et tilbageblik* skabte sig selv ud fra intetheden, eftersom intetheden, jvf. ovenfor, ikke kan være noget i sig selv, *forud* for væren. Den handlende, selv-skabende frihedens væren ses af Sartre som angstfyldt (= "frihedsangst"). Med denne lettere omskrivning af Sartres beskrivelse af forholdet mellem frihed og intethed, kan intetheden fastholdes som negationen af væren, og friheden fastholdes som menneskets mulighed for at skabe sig selv i en fremtidrettedhed, og -i et tilbageblik- at have gjort dette ud fra sin intethed. Fremfor at betyde absolut intethed (den totale negation af væren) kommer intethed her til at betyde fraværet af *forskellen* mellem den tidligere væren og den nye (fraværet af nyskabelsen), men ikke fravær af den nye værens forgænger. "Sin intethed" kommer hermed til at udtrykke det forhold, at det er muligt, ved egen kraft,

at "trancendere" sin væren, eller anderledes formuleret at udfolde, udvikle eller forandre sig udover hvad de historisk determinerede forudsætninger kan muliggøre. Denne forståelse af friheden (som uddybes i afsnit 4.5.5 og kap. 5) mener jeg svarer til Sartres. Men muligvis er omskrivningen af intethedsbegrebet til på et psykologisk plan kun at omhandle fraværet af nyskabelsen, jvf. ovenfor, ikke helt i Sartres ånd.

For Sartre beskriver også en "intethedens værensform" der er karakteriseret ved "ikke-væren". I denne værensform *er(!)* mennesket sin intethed, i en slags "intethedens bevidsthed" ("consciousness of nihilation"⁽³⁸⁾, s.28-45). Denne "intethedens bevidsthed" synes ud fra Sartres beskrivelse at kunne forstås som en slags vågentilstand i hvilken den autentiske væren (som for Sartre først og fremmest er frihedens værensform), sættes ud af kraft.

Intetheden bliver hermed til en mulig, uautentisk, værensform ("bad faith"⁽³⁸⁾), og er dermed i høj grad en del af væren. Intetheden er således på et psykologisk plan blevet til et "noget" 'i sig selv'.

Det almene begreb om intethed defineret ved negationen af væren er altså ikke analogt til Sartres psykologiske intethedsbegreb, idet intetheden her ligger 'snoet i hjertet af væren som en *værensmulighed*'. Ud fra et krav om de almene begrebs fænomenologiske validitet og ud fra ønsket om at bibeholde begrebet om intethed som betegnelse for *fravær* af væren kan Sartres psykologiske intethedsbegreb derfor ikke accepteres: intetheden må efter min opfattelse ikke på en gang være urørlig andet end som negationen af (en del af) væren og samtidig være en specifik og afgrænset del af de aktuelle værensmuligheder.

Ud fra den almene definition på intethed kan intethed kun blive en del af væren gennem menneskets *forholden* sig til intetheden, *bagudrettet*, gennem erkendelsen af sin fortidige ikke-væren eller *fremadrettet*, gennem erkendelsen af sin fremtidige ikke-væren.

Sartre beskriver døden som "en altid mulig nihilering af mine muligheder, som er udenfor mine muligheder"⁽³⁸⁾, s.537, min oversættelse). Sartre mener hermed, at døden er "urørlig", ikke bare 'i sig selv' men også som noget mennesket overhovedet kan forholde sig til.

I Sartres terminologi bliver døden og intetheden derfor modsatte størrelser: Døden i enhver henseende udenfor værens rækkevidde, mens den frie væren ses som en forholden sig ud fra intetheden (evt. i et tilbageblik,

jvf. min omskrivning, ovenfor) og mens uautentisk væren kan være en intethedens værensform.

Min konklusion er at Sartres "intethedens værensform" tilhører kategorien 'uautentisk *væren*' fremfor kategorien *intethed*. - Og den uautentiske væren er i sig selv en af de muligheder døden udsletter.⁹

Også Bugental⁽¹¹⁾ differentierer mellem intethed og døden: Han mener at synonymiseringen mellem intethed og døden er spekulativ, fordi vi oplevelsesmæssigt intet[!] ved om døden. Bugental har ret i, at vi intet ved om døden 'i sig selv', men uret i sin (tilsyneladende) implicitte antagelse om at vi ved mere om intetheden 'i sig selv' end om døden 'i sig selv'. Både intetheden og døden er utilnærmelige andet end som negationen af væren.¹⁰

I nærværende forbindelse fastholdes derfor identiteten mellem den indholdsmæssige betydning af intetheden og døden, som negationen af væren. Og det præciseres at det er erkendelsen af udslettelsen af *alle* subjektets realiserede og mulige forbindelser til verden og sig selv (både den autentiske og den uautentiske væren), der vedrører erkendelsen af døden¹¹. Til forskel

⁹Fra eksistentiale forfattere kan man til tider se en noget harsk fordømmelse, af mennesker der lever "uautentisk". "Masser af mennesker lever jo slet ikke [autentisk] - og det ville være stort set ligegyldigt for dem om de var levende eller døde, for de mærker jo slet ikke livet." (gengivet fra et interview med Yuri Moskvitin, efter hukommelsen). Egentlig kan jeg godt lide provokationen heri. Den opleves som et eksistentielt stimulerende spark til måder jeg begrænser mig selv på. Muligvis har provokationen netop haft denne intention og muligvis er provokationen samtidig rettet mod forfatterens egen kunstneriske proces - hvem ved? Jeg vil frem til den selvfølgelig meget spekulative hypotese, at muligvis er også Sartres påklstring af betegnelsen 'intethed' på visse værensformer (når der ses bort fra Sartres erkendelsesteoretiske begrundelser herfor, -hvilke jeg altså har forholdt mig kritisk til), netop udtryk for en erkendelsesteoretisk velindpakket provokation (fordømmelse) af samme type som Camus'. - Når man læser Sartres case-beskrivelser⁽³⁸⁾ af mennesketyper der lever i en intethedens værensform (om kvinden der efterlader sin hånd ubevægelig i hans... og om tjeneren der lever ureflekteret, robotagtigt...) mærkes samme velrettede provokation. Jeg tænker om hovedpersonen: "så gør dog noget! Hvis du *vil* noget i livet, er du fri til det! Udnyt det!!" Spørgsmålet er, om Sartres begreb om intethedens værensform på samme måde i virkeligheden først og fremmest er en bevidst, (eller ikke-bevidst - og nu er jeg ude på det dybe vand!), og velrettet intellektuel provokation, der i sig selv gør teksten til meningsfuld kommunikation. - Det taler herfor, at der blandt eksistentiale er ret stor enighed om, at det langt fra er de teoretiske begrebsuniverser, der har størst gennemslagskraft, og som skal kunne overbevise om de eksistentielle tesers gyldighed, men at det tværtom først og fremmest er gennem fremstillingsformen, at budskaber kan kommunikeres.

¹⁰Indenfor fysikken bruges intethed eller 'det tomme rum' som betegnelse for, at et givet rum er tomt for de hidtil kendte bevægelsesformer (partikler, stråler, energier) i materien, men ikke nødvendigvis tomt for uerkendte bevægelsesformer. Fysikkens begreb om intetheden bliver derfor til et begreb om negationen af materiens kendte eksistensformer, fremfor et begreb om intethed 'i sig selv'. (Sandsynligvis er rummet overalt fyldt til bristepunktet med et eller andet⁽³²⁾ (den mikrokosmiske uendelighed) hvoraf vi aldrig vil kunne forstå mere end uendelig lidt.)

fra døden kan intethed dog benyttes som udtryk for fravær af den kvalitative forskel mellem en forandret væren og en tidligere væren.

Dødens *uigennemtrængelighed* og den heraf afledte indholdsmæssige betydning af døden som *negationen af væren* gør konfrontationen med døden til en rettethed mod livet; for negationen af væren er jo netop en negation af bevidstheden om værensmulighederne (realiserede eller endnu-ikke-realiserede). I konfrontationen med døden tvinger dødens uigennemtrængelighed derfor erkendeaktiviteten i retning af væren, som først derpå kan negeres. Eftersom dødens uigennemtrængelighed på ekstrem vis kan gøre opmærksom på *værensmulighederne*, og eftersom erkendelsen af friheden netop forudsætter erkendelsen af sine valgmuligheder (dette uddybes i kap. 5), kan uigennemtrængeligheden ses som en mulig årsag til, at erkendelsen af døden kan føre til opmærksomhed på den *eksistentielle frihed*.

2.3 DØDENS UFORUDSIGELIGHED

"(...) *hora incerta, mors certa.*"

H. Feifel⁽⁵³⁾

Jvf. Sartre er døden "...an *always possible* nihilation of my possibilities..."⁽³⁸⁾, s.537, min fremhævelse). Man kan dø *til ethvert øjeblik*, og på *intet tidspunkt* vide sig sikker på ikke pludselig at dø, uanset alder (fx af en blodprop, et meteornedslag, en trafikulykke eller som offer for rovmord.) Et barn kan ligesåvel dø før som efter en kræftsyg i et såkaldt "terminalt" stadie. Og man kan aldrig *på forhånd* vide hvornår døden vil indtræde, netop fordi døden *altid* er en mulighed. Selv hvis man dør af alderdom eller sygdom, vil man til ethvert tidspunkt inden det sandsynlige dødstidspunkt, ikke kunne vide sig sikker på ikke at dø af andre årsager forinden.¹²

¹¹Jvf. Mammen⁽²⁷⁾ udgør de mulige forbindelser mellem individ og omverden en infinit, diskret mængde. Den subjektive side af de samlede mulige forbindelser forstås som personligheden, som dermed både indeholder subjektets realiserede livsvirksomhed og subjektets værens-potentiale. Eftersom den realiserede livsvirksomhed til stadighed forandrer individets mulighedsrum, vil personligheden i større eller mindre grad altid vil være i forandring, og erkendelsesarbejdet ved erkendelsen af døden, gennem negationen af væren forandre sig gennem livet. Der vil altid være et nyt arbejde at gøre, hvis man vil konfrontere sig med sin dødelighed.

¹²Betegnelsen "terminal" for en døende patient, er flere steder bandlyst, idet betegnelsen har konnotationer i retning af, at der kun er døden tilbage at vente på. Men for det første er "mirakelhelbredelser" et velkendt fænomen, omend sjældent, og for det andet gør dødens alletidsnærværende mulighed hele livet, at væren før døden altid kan erkendes som havende uendelige muligheder i sig, omend disse muligheder er indholdsmæssigt specifikke til indivi-

Sartre siger også: "Jeg kan ikke vide, om denne afslutning nærmer sig mig eller fjerner sig fra mig."⁽³⁸⁾, s.536, min oversættelse) Ifølge Sartre skyldes denne uvished en kvalitativ forskel på den pludselige død og alderdomsdøden, som jeg dog ikke vil komme nærmere ind på, idet jeg mener, Sartres eget frihedsbegreb er tilstrækkeligt til at kunne konkludere, at man på *kort sigt* ikke kan vide om afslutningen på livet nærmer sig eller fjerner sig: Mennesket er frit til at skabe sig selv. Der gives ingen skæbne, og ens handling bestemmer ens væren i verden. Men eftersom man ikke på forhånd kan kende alle konsekvenser af sine handlinger, kan man heller ikke undgå eventuelt at påvirke omstændigheder, der kan bringe en fjernere eller nærmere døden. Hermed gør friheden den enkelte ansvarlig, ikke bare for sin væren (livet) men også for sin død, selvom ansvaret for døden ikke kan udfyldes med handlinger der modsvarer ansvarlighedens genstand, døden.¹³ I et *makroperspektiv* nærmer man sig hele tiden døden, eftersom døden i sidste ende er uundgåelig. I Sartres formuleringer om døden, som "en altid mulig nihilering af mine muligheder", og som "en afslutning man ikke kan vide om nærmer sig eller fjerner sig", mangler der derfor en betoning af dødens *uundgåelighed*¹⁴. Dette skyldes muligvis, at Sartre, jvf. afsnit 2.4, ser ud til at opfatte døden som uden indflydelse på væren, hvorved dødens uundgåelighed bliver ligegyldig.

dets situation. Den der står overfor at skulle dø, står derfor ikke i et principielt anderledes forhold til døden end enhver anden. Dødstidpunktets uforudsigelighed gør os alle akut "terminale", eller "dødelige". Sandsynligheden for en snarlig død, påvirker selvfølgelig hvorledes man udnytter sit frihedsrum, men det er tesen, at netop samme type påvirkning ville kunne opnås gennem erkendelsen af sin døds uforudsigelighed. Selve den fysiske og psykiske svækkelse, som ofte optræder i forbindelse med en sandsynlig, snarlig død vil selvfølgelig ændre værensmulighedsrummet kvalitativt, men vil faktisk ikke, så længe den refleksive bevidsthed fungerer, [når denne ikke længere fungerer, irreversibelt, må døden, mht. til den specifikt menneskelige, selvbevidste væren være indtrådt], ændre friheden kvantitativt. - Med den refleksive bevidsthed i behold, vil man i det mindste kunne styre sin opmærksomhed i valgte retninger, ud af utallige mulige.

Sandsynligheden for en snarlig død, ændrer derfor ikke på den initierende effekt, erkendelsen af sin døds uforudsigelighed kan have for fremadrettet "emergens" eller "selvrealisering".

¹³Mennesket ses af eksistentialistiske forfattere som ansvarlig for ikke bare sin væren, og sin død, men også for de uudnyttede muligheder for væren, der i og med deres uudtømmelighed heller ikke kan modsvares med handling. Mennesket er således under et ansvarlig for både bevidste handlinger, disse handlingers principielt uforudsigelige konsekvenser og for de uudnyttede handlingsmuligheder. Den subjektive oplevelse af denne basale ansvarlighed der principielt ikke kan modsvares med adækvat handling er "eksistentiel skyld"; jo lavere grad af selvrealisation jo højere grad af eksistentiel skyld.

¹⁴Radiakle prolongetivister (de fleste taoister i det antikke Kina, middelalderens latinske alkymister og andre enkeltindivider gennem tiderne) var dog af den opfattelse, at der inden deres død ville komme en endegyldig løsning på døden, førende til et evigt, kontinuert liv på jorden.⁽¹⁷⁾ Den radikale prolongetivisme kan som mange andre trosretninger ses som et forsvar mod dødsangst.

Dødstidspunktets *uforudsigelighed* kan med baggrund i P. Ariés' beskrivelser^{(2); (3)} ses som havende været udsat for en kulturel bearbejdning gennem de seneste århundreder, med bl.a. lægerollen som marionet for dødsangstens fortrængningsmekanismer.

Ariés⁽³⁾ beskriver hvorledes læger i 1700-tallet var bange for at komme til at begrave levende lig, idet lægen ikke entydigt kunne bestemme hvornår et menneske var dødt. I befolkningen var angsten for skinddøden velkendt og accepteret, og resulterede fx. i, at det var almindeligt, at man i sit testamente anviste i hvor mange dage ens lig skulle ligge inden begravelsen.

I 1800-tallet anså lægen frygten for skinddøden for hysterisk, idet lægens opfattede sig som kompetent til at kunne definere dødens indtræden, hvad han dog ikke reelt var i stand til.⁽³⁾ Lægen blev dermed en slags garant mod den levende begravelse og virkede derfor beroligende overfor dødsfrygten i forbindelse hermed.

Som en naturlig følge af af lægens autoritet overfor entydigt at kunne identificere døds-"tilstanden", begyndte man yderligere at tillægge lægen den egenskab at kunne forudsige dødstidspunktet ud fra sygdomstilstanden. Men eftersom lægen i virkeligheden fortsat havde besvær med entydigt at identificere dødstilstanden (og stadig har det i dag i tidsrummet omkring dødstidspunktet), og dermed også havde (og i dag har) besvær med at afgøre tidspunktet for dødens indtræden, og eftersom dødstidspunktet reelt heller ikke kunne forudsiges ud fra sygdomstilstanden (og stadig ikke kan det i dag), kan det antages at grunden hermed blev lagt til en gensidig fortrængning i læge-patient forholdet af uvidenheden om dødstidspunktet.

Antagelsen er at dødsangsten bl.a. kan fortrænges gennem fortrængning af dødens udforudsigelighed, og at en sådan fortrængning bl.a. kan fastholdes ved at tro på lægens vidende om dødstidspunktet, uanset om lægen i øvrigt måtte benægte at besidde denne viden¹⁵.

¹⁵Uanset om lægen måtte benægte at vide noget om hvornår en patient vil dø, kan lægen af de pårørende og den syge stædigt opfattes som vidende om dødstidspunktet. Erkendelsen af dødstidspunktets principielle uforudsigelighed ville medføre for stort ubehag, idet netop uforudsigeligheden er et aspekt ved døden og dødsangsten. Samtidig kan lægens formodede viden om dødstidspunktet give indtryk af at lægen også kan kontrollere forudsætningerne for dødens indtræden og derfor kan forhindre døden. Man tror på lægen som en "ultimate rescuer" (jvf. afsnit 4.1), dvs. en ultimativ redningsmand overfor døden. Hele dette maskespil om lægens kontrol med og viden om døden kan afsløres når fx. den døde eller de pårørende erkender at døden vil indtræde på et andet tidspunkt end forventet ud fra lægens prognose, og når det erkendes at døden vil indtræde med med uundgåelighed. De følelsesmæssige reaktioner (fx. benægtelse⁽⁵⁰⁾ af fakta, vrede overfor lægen⁽⁵⁰⁾, forsøg på at slå en handel af med lægen (eller gud) - for at leve⁽⁵⁰⁾, depression⁽⁵⁰⁾, eller fornyet vitalitet (spontanitet, aktivitet, interpersonel autenticitet), mv.) på disse afsløringer kan, udover hvad de betyder i relation til selve

Muligvis kan tendenser til indenfor hospitalskulturen (og i samfundets forventninger til denne), til at gribe unødigt ind i dødsprocessen med livsforlængende eller livsforkortende behandling, nogle gange ses som udtryk for en ikke-erkendt stræben efter at få en vis kontrol over dødstidspunktet og dødsangsten (men ud fra et erkendt ønske om at redde liv!). Gennem behandling kan lægen med større autoritet forudsige dødstidspunktet, og kan i dag i visse tilfælde manipulere dette med stor præcision. Herved kan lægens formodede (døds)prognostiske evner samt lægens autoritet som dødens 'hersker' bestyrkes, overfor omverdenen (og måske også overfor sig selv?).

Unødvendig manipulation med dødstidspunktet kan i nogle tilfælde ses som et produkt af forventningspresset til lægens (døds)prognostiske evne. Og man kan forestille sig, at der på denne baggrund kan udvikles hospitalskulturer, der i forbindelse med behandling af døende bl.a. har til hensigt at kontrollere og regulere det ellers ukontrollable dødstidspunkt; en praksis uden andet synligt formål end kontrollen selv, og som muligvis, på både individ og samfundsplan, kan forklares med hypotesen om de dødsangstfortrængende dynamikker. Muligvis undgås dødsangsten, og dens potentiale for autentisk udvikling, gennem en sådan dødsregulerende praksis, hvor det opfattes som lykkeligt, hvis den syge dør "helt uden at mærke det" og "uden at vide det". I virkeligheden "berøves" den døende sin død.⁽²⁾

Ifølge Ariès⁽³⁾ var det indtil det 17. årh. almindeligt, at man forudandede sin død nogle timer eller dage i forvejen, (når døden havde endogene årsager). Ifølge Ariès's beskrivelser må den døende have haft en *fornemmelse* for dødens snarlige uundgåelighed, men det er ud fra beskrivelserne umuligt at bedømme om fornemmelsen var et direkte produkt af oplevelsen af en sygelig tilstand eller om det var en fornemmelse uafhængig af åbenlys sygdom. Forudsigelserne var ikke ledsaget af stærk angst, eftersom man på den ene side troede fast på et efterliv, og på den anden gennem testamenter og andre rituelle foranstaltninger før døden sørgede for sit eftermæle - sit jordiske "efterliv". Ariès giver ikke nogen dybere forklaring på disse forudannelser, udover at antage at de skyldtes, at man ikke var fremmedgjort overfor den konkrete død. Ariès giver indtryk af, at den forventede død var almindeligt forekommende. Rigtigheden heraf vil jeg ikke vurdere, eftersom det interessante i denne sammenhæng først og fremmest er, om det eventuelle fænomen "fornemmelsen for sin døds komme" har betydning for

tabssituationen, i sig selv være afslørende for en tidligere, evt. livslang fortrængning af døds-
serkendelsen.

forståelsen af dødens uforudsigelighed. Jeg går i det følgende ud fra, at det kan være muligt, i en eller anden nærmere bestemt form, under nærmere bestemte omstændigheder, at fornemme sin kommende død

Døde disse mennesker på "klokkeslet" fordi de frivilligt opgav *viljen* til livet?¹⁶; fordi de af ukendte grunde var så overbeviste om deres døds indtræden, at det blev en selvpfyldende profeti¹⁷?; eller fordi en "fornemmelse" afslørede at livets ende var nær? - Hvis sidstnævnte var tilfældet, er det i hvert fald et signal, der i vores samfund næppe har forudsigende værdi, - idet signaler om dødens komme vil blive imødegået med behandling, -fordi vores evne til at opfange signalet muligvis overskygges af troen på lægens ultimative autoritet som vidende om døden, -eller fordi signalet af andre vil blive devalueret som nonsens (for at beskytte den døende imod dødsangst).

Forudanselsen om døden ændrer ikke på muligheden af, at andre dødsårsager kan komme den forventede død i forkøbet, eller af at forudanselsen i sig selv ikke holder stik. Den eventuelle mulighed for at kunne forudse sin død ændrer altså ikke ved døden principielle uforudsigelighed. Yderligere kan fornemmelsen for dødens komme, hvis denne fornemmelse i virkeligheden fungerer som en selvpfyldende profeti, opfattes som et stiltiende selvmord, der gennem selvbedraget kan give illusionen om at kontrollere døden (godt hjulpet af de religiøse og verdslige ritualer) og dermed ultimativt at undgå døden (jvf. afsnit 4.5.2).

Erkendelsen af dødens principielle *uforudsigelighed*, som jeg foreslår er et grundlæggende aspekt ved dødsangsten, har flere konsekvenser, som tilhører hhv. dødsangstens vitale og inhiberende sider. På den ene side må uforudsigeligheden betyde, at friheden til *ethvert* tidspunkt før døden kan være lige stor, omend indholdsmæssigt afgrænset af sin værens individuelle mulighedsrum (inkl. aldringens betydning herfor).

Samtidig kan visheden om muligheden for en pludselig død virke katalyserende for livsaktiviteten, hvis det medgives, at erkendelsen af dødens

¹⁶Jvf. Arthur Schopenhauers⁽⁴⁰⁾ teori om at livet kun kan forlades endegyldigt gennem viljen til at dø. I A. Schopenhauers teori forstås livet dog som en slags evig tilbagevendende reinkarnation der kun kan undgås endegyldigt ved at opgive viljen til livet.

¹⁷Det er velkendt at overbevisningen om dødens indtræden påvirker dødstidspunktet. Kræftsyges livslængde sammenlignet med den prognostiske livslængde de blev fortalt, viser denne sammenhæng⁽¹⁰⁾, ligesom studier over shamanisme viser sammenhænge mellem dødens indtræden og overbevisning: Sort magi kan medføre døden, hvis den der udsættes herfor tror stærkt nok på effekten.

uforudsigelighed (i kombination med erkendelsen af dødens uigennemtrængelighed) gør opmærksom på det faktum, at friheden/værensmulighederne, (som erkendelsen af kunne skyldes kontakten med dødens uigennemtrængelighed), til enhver tid pludselig kan blive udslettet. - Erkendelsen af at det *kan* være nu eller aldrig, hvis der er noget man ønsker at gøre, samtidig med indseelsen af og accepten af sin frihed, øger muligvis den selvkreative proces. På den anden side kan man aldrig med sikkerhed påbegynde eller afslutte projekter, man måtte have i livet, (dersom disse projekter sprænger rammerne for nuet). End ikke projekter der af en selv er defineret, som dem der giver mening i ens tilværelse, overfor den med døden forbundne eksistentielle meningsløshed (jvf. afsnit 2.4 og kap. 5), kan forventes fuldførte. Derfor fordrer dødens uforudsigelighed i grunden, at man i og med sin aktuelle livsaktivitet, i nuet, fuldbyrder sin mening med tilværelsen. Målene i ens livsprojekter bliver derfor sekundære, som midler til målet om aktuel livsudfoldelse. Truslen om forestående udslettelse af sin væren kan altså ikke udlette den personlige mening man giver sit liv, hvis denne mening bl.a. bygger på dødens uforudsigelighed.¹⁸

*"No man enjoys the true taste of life
but he who is willing and ready to quit it."*¹⁹

Seneca
, romersk filosof, 4 f.K-65 e.K.

2.4 MORTALITET, FINALITET OG FRIHED - DØDENS UUNDGÅELIGHED

I det følgende vil jeg diskutere rimeligheden af Sartres skelnen mellem mortalitet og finalitet, således som denne skelnen relaterer sig til frihedsbegrebet. Sartres synspunkt vil blive anskuet som blokerende for en autentisk dødserkendelse (men som en delvis beskrivelse af forholdet mellem frihed og finalitet), i modsætning til Heideggers synspunkt der relaterer mortalitet til finalitet og frihed, og gør dødserkendelsen til en forudsætning for autentisk frihed. Der argumenteres for at både døden og friheden gør mennesket finalt.

¹⁸Gestaltterapiens teoretiske påpegning af betydningen af og praktiske træning i opmærksomhed på og væren i *nuet*⁽³⁴⁾, er et eksempel på en terapiform der fremelsker dødsangstens vitale side, dog ofte uden eksplicit at begrunde nuets betydning i dødens uforudsigelighed eller døden overhovedet. I gestaltterapien begrundes betydningen af nuet udelukkende i at fortiden og fremtiden er abstraktioner der kun eksisterer som fantasier og tanker i nuet. Kun nuet eksisterer og er virkeligt, og skal fremelskes.

¹⁹Cit. i Feifel (51), s. 123.

Ifølge Sartre er døden "ikke *min* mulighed for ikke længere at kunne realisere presens i verden, men rettere en altid mulig nihilering af mine muligheder, som er udenfor mine muligheder"⁽³⁸⁾, s.537, min understregning og oversættelse). At døden er "udenfor mine muligheder", betyder at døden 'i sig selv' hverken kan opleves eller erkendes og altså på ingen måde er en værensmulighed.²⁰

Sartre konkluderer herudfra, at vi hverken kan tænke på døden, vente på døden eller beskytte os mod døden; vi kan overhovedet ikke forholde os til døden, og alle vores projekter er uafhængige af døden. Ifølge Sartre tilhører døden derfor (i dens identitet med fødslen) "fakticiteten", som er en "ekstern grænse for subjektiviteten"⁽³⁸⁾, s.547) og ikke en del af den individuelle værens ontologiske struktur.

Sartres implicitte erkendelseskriterium, at døden 'i sig selv' skal kunne erkendes, hvis den skulle tilhøre den ontologiske struktur, tvinger ham til helt at adskille begreberne finalitet og død, i modsætning til fx. Heidegger, eftersom finalitet, ifølge Sartre, henviser til en intern grænse for subjektiviteten.

I Sartres forstand er finalitet en ontologisk struktur, som afgrænser friheden - eller, anderledes formuleret - finaliteten skabes gennem frihedens handlinger, i og med at man ved at vælge en mulighed fremfor utallige andre netop begrænser og vælger sin væren, til at kun at være det unikke man vælger. Finalitet har altså i Sartres betydning at gøre med forholdet mellem værens muligheder (som er en diskret, infinit mængde) og de subjektivt valgte muligheder (som er en final mængde).

Selv hvis man var udødelig, ville man, ifølge Sartre, være final, idet man igennem sine valg, uundgåeligt ville blive unik. Dermed forstås finalitet i betydningen "subjektivitet" eller "personlighed". Men ville personligheden både kunne være uendelig og samtidig final? Det vil jeg undersøge:

a. Hvis personlighedens finalitet forstås som uforanderlighed i strukturen i valgene (som der ville være uendeligt mange af), ville det betyde, at personligheden måtte være uforanderlig. Dette ville dog ikke korrespondere med Sartres frihedsbegreb, som netop implicerer personlighedens forandringmulighed.

b. Hvis personlighedens finalitet var udgjort af en uendelig, strukturløs række på hinanden følgende valg, ville der vel næppe kunne tales om en

²⁰Ifølge Sartre⁽³⁸⁾ kan døden kun være en del af den subjektive væren i form af *den andens* mortalitet eller død.

"personlighed" (som vel må have en vis struktur), men derimod om infinit akkumulation af unikke frie handlinger.

c. En tredje mulighed er at opfatte finaliteten som determineret af individets frie værens-valg, hvor valget, i et udødelighedsperspektiv, fremfor at resultere i strukturløs akkumulation ville åbne op for en uendelighed af nye (emergente), personspecifikke værensmuligheder. Hermed bevares tesen om personlighedens foranderlighed og individuelle struktur. Jeg vil derfor undersøge denne mulighed nærmere:

Ud fra denne opfattelse er finaliteten determineret af den specifikt menneskelige, transcendent frihedsgrad, der er baseret på refleksivitet og selvbevidsthed. (Uden denne frihedsgrad ville mennesket dog stadig være finalt, men finaliteten være kausalt determineret af fx. historiske og biologiske faktorer). Det særlige ved den menneskelige finalitet er altså dens relation til friheden, eller rettere til *erkendelsen* af friheden, hvorpå effektueringen af friheden må bygge, idet det ikke giver mening at tale om eksistentiel frihed uden bevidsthed om sine frie valg (se endvidere afsnit 4.5.5). Refleksiviteten er altså afgørende for den af Sartre formulerede specifikt menneskelige finalitet. Så langt, så godt. Problemet med Sartre opstår først, når han siger, at *selvom* mennesket var udødeligt, ville det stadig være finalt. Hvad vil det sige at have en udødelig, uendelig, final personlighed?

Det er svært at begribe hvad et uendeligt liv ville være. Jeg mener at vi netop er vant til, uden at vi tænker over det, at beskrive mennesket (og sig selv) indenfor rammerne af dødelighed fremfor udødelighed. Jeg vil tro, at enhver umiddelbar forestilling om et uendeligt liv indholdsmæssigt stort set ligner det liv vi kender til. Men hvordan ville et virkeligt uendeligt liv se ud? Hvordan ville den menneskelige væren/ personligheder udvikle sig. Hvordan ville selvbevidstheden udvikle sig? Ville det specifikt menneskelige, som vi kender til det, overhovedet fortsætte? Hvordan ville personligheden påvirkes af udsigten til en uendelig fremtid, og en efterhånden nærmst uendelig fortid? Ville menneskets transcendent betingede frihed forandre sig? Ville personlighedens emergens kunne fortsætte i et *uendeligt* perspektiv? Svarene på disse spørgsmål kunne være starten på en særdeles spekulativ udviklingspsykologi om de personlighedsmæssige og kulturelle konsekvenser af udødelighed.

I Sartres forestilling om det uendelige, finale liv, mener jeg det forudsættes, at de værensformer vi kender, fortsat ville eksistere. Men hermed forudsættes det efter min opfattelse i virkeligheden, at fødsel og død stadig

ville betinge livet. De værensformer vi kender (inkl. friheden) udfolder sig indenfor et mulighedsrum der muligvis både kvalitativt og kvantitativt er betinget af bl.a. døden. Det er faktisk kun med døden in mente, at vi kan være sikre på, at livet er finalt, hele livet. Erkendelsen af døden giver den frihedsbetingede finalitet en ekstra kvalitet.

Jeg mener derfor, at det der gør den menneskelige væren final på det transcendentale plan, er dets erkendelse af friheden, men at denne frihed ikke med sikkerhed ville gøre mennesket finalt, hvis livet var uendeligt. Døden "sikrer" menneskets finalitet. Samtidig påpeger døden, at de finalt valgte muligheder er "skæbnesvangre", eftersom døden er uundgåelig indenfor et livsspan på ca. 0-100 år, hvilket yderligere karikeres med dødens uforudsigelighed; muligvis har man allerede nu, "udfyldt" sin finalitet. - Min opfattelse er, at finaliteten indholdsmæssigt både kvalitativt og kvantitativt er betinget af døden.

Når friheden erkendes som betinget også af sin døds uundgåelighed, kan den individuelle væren erkendes som final. Finalitetens betydning for den menneskelige væren er derfor både mortalitet og frihed, og den subjektive finalitet kan nok kun endeligt forstås under indtryk af sin kommende død. Denne opfattelse korresponderer med Heideggers.

Ud fra Heidegger⁽¹³⁾ er væren relateret til døden, selvom døden 'i sig selv' ikke kan begribes. Det skyldes at "døden" defineres som ikke-væren (jvf. afsnit 2.1 og 2.2), fremfor at være defineret som noget 'i sig selv'.²¹ Jeg vil foreslå at vi kan *forholde* os til døden (altså vores egen!) gennem erkendelsen af dødens uigennemtrængelighed, uforudsigelighed, uundgåelighed (jvf. afsnit 2.5), og at en sådan forholden sig til døden er en måde hvorpå døden *anticiperes*. "Anticipationen af døden"^{(Heidegger, (13))} udtrykker erkendelsen af mortaliteten, som både gør opmærksom på finaliteten (og hermed friheden) og er med til at betinge den.

Ved at gøre intetheden til en mulig værensform og døden uafhængig af væren kommer Sartre nærmest til at genstandsgøre både intetheden og døden: Intetheden ved at blive en mulig psykisk tilstand, og døden ved at være noget andet end noget som har at gøre med væren, ved at være 'noget urørligt' og dermed nærmest 'noget i sig selv'. For Sartre bliver erkendelsen af

²¹Sartre definerer intethed som ikke-væren, hvorved Sartres "frihedsrum" eller "værensmulighedsrum" er identisk med det mulighedsrum, der udgøres af negationen af væren. Sartres frihedsbegreb (og finalitetsbegreb) kan derfor ses som syntetisk med erkendelsen af dødens uigennemtrængelighed. Men antitetisk til erkendelsen af dødens uundgåelighed.

dødens absolutte afsondrethed fra væren medvirkende til 'frihed *fra* døden': Netop ved at erkende at døden intet kan have af gøre med livets projekter, frigøres man, ifølge Sartre, fra dødens spændetroje.

*"Døden angår os ikke. Når vi er til, eksisterer døden ikke,
- når døden er, er vi ikke."*²²

Epikur
, græsk filosof, 341-270 f.K.

- Men samtidig bliver man, mener jeg, blind overfor dødens ubetingethed.

Afgrænsningen af intethed fra døden ser ud til at være rent definatorisk (eller pragmatisk), og begrundet i en erkendelsesteoretisk inkonsekvens: Intetheden gives af Sartre ontologisk og fænomenologisk status, selvom der om intetheden 'i sig selv' intet kan erkendes. Døden derimod frakendes ontologisk og fænomenologisk status netop med begrundelse i dødens principielle utilgængelighed 'i sig selv'.

Kravet om at noget skal kunne erkendes 'i sig selv', for at kunne påvirke væren, er i sig selv uholdbart. Fx. er vores handlen ofte indlejret i projekter gennem hvilke vi forholder os til fremtidige mål. Vi forholder os derfor dagligt til fremtiden, uden mulighed for overhovedet at kende denne 'i sig selv', (selvom vi ofte opfører os, som om vi kender fremtiden).

Heidegger⁽¹³⁾ placerer erkendelsen af døden, forstået som anticipationen af sine muligheds udslettelse, som ultimativ for autentisk væren. Sartre kritiserer Heidegger herfor, idet Sartre bl.a. med beskrivelsen af døden som "udenfor mine muligheder", forsøger at argumentere for umuligheden af overhovedet at kunne relatere sig til døden.

Ud fra ovenstående argumentation er kritikken af Heidegger uberettiget, idet det for Heidegger netop er dén anticiperende kognitive virksomhed der udtrykker subjektets forhold til døden, der fremfor en erkendelse af døden 'i sig selv' danner grundlag for autentisk væren.

Ved at fravriste døden kontakt med væren, kan angst og død ikke relateres i Sartres psykologi. Sartre⁽³⁸⁾, s.547) opfordrer til at opfatte døden som uden relation til væren, for bl.a. herigennem at blive i stand til at opfatte og opleve friheden som total og uendelig. Holdningen og dens efter min anskuelse noget inkonsekvente definatoriske grundlag gør den subjektive

²²Cit. i Shopenhauer (40), s. 15.

erkendelse af dødens uundgåelighed vanskelig om ikke umulig (men i hvert fald ikke ønskværdig), og kan ses som en opfordring til at fortrænge indsigtten om sin døds uundgåelighed (og dermed dødsangsten). Døden placeres i "fakticiteten", som nok er "facts" og rammer for livet, men som besynderligt nok ikke er *eksistentielle* rammer. Jeg kan ikke her gå i dybden med "fakticitetsbegrebet", men det virker som en slags kognitiv isolation af dødsangsten, når Sartre på denne måde får afgiftet subjektets finalitet. Dødsangst kan ud fra Sartres terminologi ikke være udtryk for basal angst. Det kan til gengæld angsten knyttet til friheden, idet friheden er kendetegnende for den menneskelige væren, og frihedens værensform basalt er angsten⁽³⁸⁾. Når frihed forstås som at skabe sig selv ud fra intet, ved at sætte sin fortid ud af spillet kan der med rette tales om frihedsangst. Frihedsangst betegnes i eksistentielistisk litteratur ofte med "groundlessness", som betegner oplevelsen af at erkende ikke at kunne have et sikkert grundlag hvorudfra sine valg determineres. Muligvis er denne frihedsangst delvis udtryk for dødsangst, idet angsten for at vælge frit, at være sin egen herre, kan ses som en trussel imod et af de basale forsvar imod dødsangst: ultimate rescuer-forsvaret (jvf. afsnit 4.1).

Sartre og Heidegger er enige om, at det er subjektets *egen død*, der er i fokus, når døden skal defineres. For Heidegger vedrører døden erkendelsen af på et tidspunkt ikke længere at kunne eksistere, for Sartre erkendelsen af at ens egen død er uden betydning for ens væren. For Sartre opnår subjektet frihed gennem erkendelsen af ikke at kunne forholde sig til sin død overhovedet, for Heidegger bliver subjektets individualitet frigjort gennem erkendelsen af sin egen døds uundgåelighed.

Jeg vil konkludere, at det er kombinationen af erkendelsen af friheden og effektueringen heraf samt anticipationen af døden (mortaliteten) der udgør menneskets finalitet, og altså at erkendelsen af mortaliteten (især dødens *uundgåelighed*) er en nødvendig forudsætning for en autentisk erkendelse af friheden.

- Erkendelsen af dødens *uundgåelighed* er direkte relateret til den eksistentielle *meningsløshed* (udddybes i kap. 5), eftersom dødens uundgåelighed bl.a. er en påpegnings af, at *enhver* oplevet mening med sikkerhed vil blive udsløjet med døden. Den subjektive erkendelse af, at ethvert håb om og tro på at man i og med sine "kreationer" vil efterlade sig "kulturelle spor" i

verden, uundgåeligt vil blive udslettet med døden, ser jeg derfor som en erkendelse, der vedrører den eksistentielle meningsløshed. Man kunne, med Sartre, heroverfor indvende, at døden kun på et objektivt plan kan erkendes som uundgåelig, mens man på et subjektivt plan altid vil kunne have projekter for, derfor ikke egentlig kan erkende dødens uundgåelighed (jvf. Sartre), og at livet derfor ikke er absurd eller meningsløst. Men så har man efter min opfattelse bare sat erkendelsen af sin egen død i en slags kognitiv karantæne, evt. for at undgå erkendelsen af døden og livets manglende forudgivne mening. - At det er muligt at *give* sit liv mening (evt. som en respons på erkendelsen af den eksistentielle meningsløshed) ved at have projekter for, nihiliserer ikke absurditeten i sig selv. Den ud fra denne opfattelse eksistentielt orienterede psykodynamiske hypotese er, at der eksisterer en konflikt mellem erkendelsen af livets manglende forudgivne mening (meningsløsheden) og ønsket om og nødvendigheden af at opnå meningsfuldhed (jvf. May & Yalom ⁽⁵²⁾).

2.5 MIN DØD / ANDRES DØD - DØDENS SUBJEKTIVITET

At det i forbindelse med en definition på døden er subjektets *egen død*, der skal i fokus, og ikke *andres død*, skal begrundes.

Peter Koestenbaum^{((20), s.5)} skelner mellem *min død* og *andres død* på følgende måde:

En *andens død* ("*death of another*"⁽²⁰⁾) er for subjektet lig *elimineringen af et objekt i verden fremfor at det observerende ego, eller subjektet, elimineres*. Også i *forestillingen* om en *andens død* er man observatør, idet en sådan forestilling altid vil bestå af en opmærksomhed på et forestillingsbillede, en symbolik, en fornemmelse eller lignende. Døden, i form af den *andens død* forbliver under alle omstændigheder en begivenhed i *subjektets oplevelsesverden*.

Min død ("*my death*"⁽²⁰⁾) er derimod karakteriseret ved *tilintetgørelsen af selve det observerende ego*, dvs. tilintetgørelsen af hele ens væren: både verden for en, og en selv, forsvinder. Men forestiller man sig tilintetgørelsen af sig selv, er man jo ikke mindre observatør end ved forestillingen om den *andens død*. Det observerende ego, eller *bevidstheden*, er stadig aktiv. Man spænder derfor ben for sig selv, hvis man forsøger at erkende *min død* gennem forestillinger om sit eget observerende egos udslettelse.

Det er ganske enkelt ikke muligt at erkende sin bevidstheds udslettelse andet end gennem negationen af sin bevidsthed. Denne negation udtrykker en erkendelse af *forholdet* til sin bevidstheds udslettelse fremfor en erkendelse af udslettelsen 'i sig selv'. Man kan ikke være bevidst uden at være bevidst om *noget*; og bevidsthed om noget er jo netop udtryk for en værenstilstand. *Bevidsthed om* udtrykker derfor altid væren. Erkendelsen af sin totale bevidstheds udslettelse vil derfor kun kunne tilnærmes gennem negationen af sin væren. Begrebet om "det observerende egos udslettelse"⁽²⁰⁾ eller *min død* er dermed en præcisering af begrebet om døden, der udtrykker dødens *subjektivitet*.

>>NB. Dødens *subjektivitet* er et integrativt aspekt ved både dødens uigennemtrængelighed, uforudsigelighed og uundgåelighed ("U & U & U"), idet det er *min død* der er uigennemtrængelig, *min død* der er uforudsigelig og *min død* der er uundgåelig. Omvendt er dødens U & U & U integrale aspekter ved dødens subjektivitet. Dødens subjektivitet er altså udtryk lige netop for *min døds* U & U & U.<<

Hvis man vil tilnærme sig en erkendelse af døden, skal man altså konfrontere sig med erkendelsen af sin *egen* værens fremtidige tilintetgørelse. Denne kognitive aktivitet er, hvad Heidegger^{(13), s.307} kalder *anticipationen af døden (sin egen!)*.

Min død er altså kvalitativt anderledes defineret end *andres død*, og oplevelsen af *min død* burde derfor aldrig kunne sættes lig oplevelsen af *andres død / en andens død*. Ellers har den definatoriske adskillelse af begreberne ingen psykologisk værdi.

P. Koestenbaum sammenblander dog begreberne. På den ene side forklarer han oplevelsen af *min død* som "anticipationen af total intethed og de ledsagende emotioner"^{(20), s.7, min oversættelse}, på den anden side siger han, at oplevelsen i praksis godt kan skyldes en *andens død*, er særdeles "kompleks", og ikke eksklusivt behøver at associeres med det observerende egos tilintetgørelse. Derfor skelner Koestenbaum mellem den "fenomenologiske definition" på *min død* og "oplevelsen" af *min død*.

Ifølge Koestenbaum kan en *andens død* opleves som *min død*, hvis den anden (fx ens børn) udgjorde hele ens "livsverden"⁽²⁰⁾ 23,24. Denne oplevelse af gennem *andres død* at miste sin "livsverden" betegner Koestenbaum også "symbolsk død", som en tilstand i hvilken man føler sig "levende død"⁽²⁰⁾, og er stærkt sørgende. Den symbolske død *kan* altså være lig oplevelsen af *min død*. Den symbolske død ses dog af Koestenbaum som en *overgangstilstand*, som er umulig at udholde, og som uværgeligt vil føre i en af to retninger: **a.** Mod den virkelige død, pga. fysisk forsømmelse eller selvmord, eller **b.** Mod en ny-orientering i livet, gennem opbygningen af en ny livsverden.

Men denne "overgangstilstand" er jo netop kendetegnet ved stærk *sorg* over tab evt. kombineret med en slags "livløs", *ubehagelig* tilstand. Man er altså langt fra død, og at forveksle disse oplevelser med dødserkendelse eller *min død* (eller for den sags skyld døden 'i sig selv') er et selvbedrag. Det observerende ego er jo langt fra sat ud af kraft, og anticipation af dette egos udslettelse er der jo heller ikke tale om. En *andens død*'s enorme betydning for den efterladte og en sådan situations alvor til trods må ikke forpurre, at der aldrig kan sættes lighedstegn mellem en *andens død* og *min død*. Koestenbaums fejl er, at han forveksler følelsen af dødhed og stærk sorg over tab, herunder identitetstab, med anticipationen af døden, og nærmest kommer til at identificere disse oplevelser med døden 'i sig selv'.²⁵

²³Den mulige identitet mellem oplevelsen af *min død* og *andres død* viser at Koestenbaum i virkeligheden skelner mellem en erkendelsesteoretisk og en oplevelsesmæssig definition på betydningen af *min død*, hvor førstnævnte er definitorisk givet som det observerende egos udslettelse, og sidstnævnte eksempelvis defineret ved stærkt ubehagelige oplevelser af livløshed og sorg. Den erkendelsesteoretiske definition bliver hermed til en ontologisk systematik uden fænomenologisk validitet (= "metafysisk rationalisme"⁽⁵⁶⁾).

²⁴Koestenbaum⁽²⁰⁾ definerer ikke begrebet "livsverden". Jeg fortolker det i denne sammenhæng, som "den verden gennem forholdet til hvilken subjektet basalt opnår oplevelsen af at være et selv (falsk eller autentisk)". Når tyngdepunktet i denne verden ligger udenfor subjektet, opnås selvfølelsen primært gennem identifikation med et objekt (en anden, sit arbejde, en sag). Derfor kan truslen om tab af dette objekt, opleves som en trussel om tab af hele selvet, mens det i virkeligheden er en falsk del af selvet der trues med opløsning. - Det sammen gør sig gældende, når symptomer, fx. i form af inadækvat emotionalitet, blokeres (fx. i forbindelse med terapi), når symptomet er en falsk del af selvet som et indre tyngdepunkt for livsverdenen. Tabet af falske dele af selvet kan føre til tabsreaktioner, evt. dyb frustration og stærk angst, erkendelse af falskheden, og kontakt med og udvikling af det autentiske selv, (dette selv *forudsættes* af relationer til verden, men *udspringer* af relationen til de eksistentielle vilkår).

²⁵I fx. en terapeutisk situation kan man opleve, at oplevelserne af *min død* og *andres død* er sammenblandede. Det kan skyldes, at disse oplevelser i et udviklingspsykologisk perspektiv har dynamisk sammenhængende rødder, jvf. afsnit 3.3.7. *Andres død* vil tendere mod at dominere hele betydningen af "døden" for at undgå den til *min død* knyttede dødsangst. *Andres død* kan derfor blive standin for *min død*, - også på et teoretisk plan.

Koestenbaum⁽²⁰⁾ siger flere steder, at anticipationen af *min død* er afgørende for udviklingen af et autentisk selv, og i hans iøjnefaldende og smukt illustrative kliniske eksempler er det da også med al tydelighed konfrontationen med *min død*, der gør klienten opmærksom på sin manglende autenticitet (fx. sin manglende udnyttelse af sin frihed), og som uskadeliggør trusler om "symbolsk død". I de kliniske eksempler illustrerer Koestenbaum netop den afgørende oplevelsesmæssige forskel på *min død* og *symbolsk død* (hvoraf *andres død* er en delmængde), idet han viser, at anticipationen af *min død* afslører selvets falskhed og fremmer autonomi og vitalitet, og parallelt hermed viser, at anticipationen af symbolsk død (fx. *andres død*) er kendetegnende for den neurotiske fastlåsthed.

Oplevelsen af anticipationen af *min død* indebærer angstfyldt *vital* udvikling, mens oplevelsen af anticipationen af *symbolsk død* kan indebære angstfyldt *inhibition*, og mens den konkrete oplevelse af en *andens død* udover mulige inhiberende og vitale reaktioner kan indebære adækvate sorgreaktioner, mv. (afhængig af tilhørsforholdet til den anden).

Oplevelsen af *min død* og *andres død* kan altså ikke være identiske. - Hvis *andres død* kunne opleves som *min død*, ville det jo i øvrigt have som konsekvens, at en konfrontation med *andres død* i sig selv måtte kunne udgøre grundlaget for den autentiske udvikling, eftersom det må være begrebernes konkrete fænomenologiske værdi, der er den dynamiske personlighedsfaktor. At gøre truslen om *andres død* til den basale dynamiske faktor er også stik imod Koestenbaums erklærede målsætning, som netop er at beskrive betydningen af døden som eksistentielt vilkår, fremfor som symbolsk vilkår.

Koestenbaum⁽²⁰⁾ antyder, at noget af kompleksiteten i oplevelsen af *min død* netop skyldes, at *min død* kan være andet end absolut tab af det observerende ego. Denne forklaring på oplevelsens kompleksitet kan altså ikke accepteres. Muligvis hentyder Koestenbaum, med den "min-døds-kompleksitet" der skyldes noget andet end absolut tab af det observerende ego, til den kompleksitet af de med *min døds*-oplevelsen sammenvævede og komplekse følelser og tanker der er tilknyttet *andres død*, eller tilknyttet selve tabet af det uautentiske selv.

Konklusionen er for det første, at begrebet om *min død* fastholdes i den snævre betydning, som anticipationen af udslettelsen af det observerende ego, det bevidste selv eller hvad man nu foretrækker at kalde det.

For det andet bliver det unødvendigt at skelne mellem en erkendelsesteoretisk definition på *min død* og en oplevelsesmæssigt betinget definition på *min død*, idet disse definitioner sammenfalder.

Og for det tredje må årsagen til *min død*'s oplevelsens egen kompleksitet, fremfor at forklares gennem en oplevelsesmæssig relativisering af det erkendelsesteoretiske begreb om døden, forklares ud fra en analyse af det, der peges på gennem dødsanticipationen: den subjektive værens kompleksitet af falsk væren, autentisk væren og mulig væren. (At oplevelserne af *min død* og *andres død* er komplekst sammenvævede bl.a. på grund af disse oplevelsers fælles genese (jvf. afsnit 3.3), ændrer ikke på disse oplevelsers mulige adskillelse.)

Den eventuelle angst forbundet med *andres død* kan kun indirekte være dødsangst.

Trusler om opløsning af en neurotisk struktur (som jo kan være særdeles kompleks), kan, uanset bevæggrundende for denne strukturs udvikling og vedholdelse, i og med denne strukturs identitetsskabende funktion, opleves som trusler imod selvets integritet. Når et objekt (en person) har central betydning for opretholdelsen af den neurotiske funktionsmåde, kan tabet af dette objekt derfor opleves som identitetsforstyrrende/udslettende. Et sådant tab kan eventuelt minde om *min død*, ligesom tabssituationen kan minde om friheden, meningsløsheden og isolationen. Hvis relationen udover den identitetsskabende funktion har fungeret som et forsvar imod dødsangst (jvf. afsnit 5.5.3) vil den *andens død* med større sandsynlighed end ellers (teoretisk set) virke *udløsende* for erkendelsen af *min død* og den hertil knyttede dødsangst.

Hvor angsten i forbindelse med *andres død* umiddelbart opleves som angst for at være ved at dø eller for allerede at være død, må den betegnes som neurotisk, og altså som udtryk for at selvets tyngdepunkt ligger i en konkret objektrelation.

Angst forbundet med Koestenbaums "symbolske død" må, *når denne angst opleves som udtryk for at man er bange for selv at dø*, altså sættes i neurosegaden ("neurotisk dødsangst"), omend den kan have rødder i og føre til eksistentiel dødsangst.

I Koestenbaums eget eksempel⁽²⁰⁾ (hvor en kvinde mister sine børn), har den symbolske døde to muligheder. Men de to muligheder (jvf. (a.) og (b.), s. 25) er jo ikke uafhængige, idet (a.) som er en konfrontation med *min død*,

jo netop kan **føre til** (b.) en ny-orientering eller vitalisering. Denne fortolkning af sammenhængen mellem *min død* og vitalisering/nyorientering svarer i øvrigt helt til Koestenbaums kliniske eksempler, men altså ikke til Koestenbaums fænomenologiske definition på *my death*.

I Heideggers filosofi⁽¹³⁾ er der konkordans mellem den fænomenologisk-definitiviske og den konkret-oplevelsesmæssige adskillelse af *min død* og *andres død*. Heideggers adskillelse af *min død* og *andres død* svarer til Koestenbaums fænomenologiske definitioner af begreberne.

Heidegger beskriver, hvorledes mennesket fremmedgøres overfor sin mortalitet og dermed overfor sit værenspotentiale, når døden opfattes som *andres død*: Konsekvensen er, at eftersom *andres død*, med Koestenbaums ord, *er en begivenhed i subjektets oplevelsesverden*, kommer døden til at fremstå som en ulykke eller et uheld, der som andre uønskede begivenheder kan frygtes og forsøges undgået. Dødsangsten transformeres således til frygten for en kommende begivenhed, hvorved ens *egen død* kan opfattes som undgåelig. Dødens uundgåelighed tænkes på som noget "man" er udsat for, fremfor som noget "jeg" udsættes for, men samtidig som noget "man" bør forholde sig indifferent rolig overfor, hvis "man" er et selvsikkert menneske. Gennem identifikation med dette "man" (normen) opbygges der ifølge Heidegger et "they-self", indenfor hvilket dødens uundgåelighed kan rummes uden angst, eftersom "they-selvet" er depersonaliseret (en fraspaltet del af selvet) og introjiceret med ro overfor erkendelsen af døden.

Hvis mennesket derimod konfronterer sig med erkendelsen af *min død*, bevidstgøres det på den ene side om sin eventuelle inautenticitet, (om hvorledes sit selv er et "they-self", opbygget af identifikationen med "man"), og på den anden side om mulighederne for væren før døden. Mennesket ("dasein") frigøres herved til en tilstand af "frihed henimod døden" ("freedom towards death"⁽¹³⁾). Gennem anticipationen af døden opnås en angstfyldt bevidsthed om den konstante trussel mod eksistensen, om den fremtidige umulighed af eksistensen, og samtidig afsløres totaliteten af de *subjektive* muligheder for væren, (eftersom *min død's* indhold netop er *negationen af den subjektive væren*). Således *individualiserer* anticipationen af døden mennesket, når "døden" erkendes som *min død*.

Afgrænsningen af døden som *min død* betoner hvad jeg har kaldt dødens "*subjektivitet*".

Ifølge Heidegger står individets væren altid i forhold til døden, groft sagt enten som en flugt fra døden ("falling"⁽¹³⁾) når døden forstås som *andres død*, eller som en anticipation af døden ("freedom towards death"⁽¹³⁾) når døden forstås som *min død*.

At væren på disse måder *altid* står i forhold til døden udtrykker Heideggers definatoriske sammenkobling af væren og døden. Denne sammenkobling er fundamental for det eksistentielle paradigme om dødsangstens betydning for væren, hvor *min død* og den hertil knyttede dødsangst dels som det mest basale vilkår, dels som et eksistentielt vilkår blandt andre, ses som basale for personlighedens dynamik.

2.6 DØDSANGSTENS "GENSTAND"

Hvordan kan hypotesen om, at det bl.a. indebærer en vis *angst* at erkende sin dødelighed, forklares? - Ja, hvorfor er det ikke *bare* spændende, i stedet?

Det umiddelbare svar skal nok findes i et af menneskets evolutionsfremmende ur-psykiske fundamenter, i stræben efter overlevelse. Erkendelsen af sin mortalitet står i direkte modstrid med den basale stræben efter overlevelse (og livsudfoldelse), der kan ses som et af de mest grundliggende træk ved psykens konnative virksomhed. Den genstandsløse angst (dødsangsten) kan ses som en almen forudsætning for denne stræben, idet angsten, for at undgå det uudholdelige^{(6); (42); (45)} ubehag ved den, med nødvendighed må søges genstandsrettet, mod genstande der truer eller kan være med til at opretholde subjektets eksistens. Herved kan disse genstande frygtes og overvindes eller efterstræbes og erobres i overlevelsens tjeneste. Man kunne sige at angsten "transformeres" til frygt, eller med Paul Tillich⁽⁴²⁾, at der i enhver frygt findes et element af angst, der er determineret af dødsangsten. Overfor truslen om intethed etablerer den angste frygt-objekter for at undgå angsten for intet. Angsten stræber så at sige efter at blive til frygt, og sindet er i *denne* henseende en slags "frygt-fabrik"^(42), s.39).²⁶ -At fx. stræben efter *livsudfoldelse* evt. også kan ses som

²⁶Ifølge Tillich forsøger vi at eliminere angsten, ved at møde de objekter i hvilke frygten er materialiseret med *mod*; vi må dog erkende, at eliminationen ikke endeligt kan lykkes, og at det er den menneskelige situation som sådan, der producerer angsten; hvis man ikke kan tage angsten på sig, møder man fortvivlelsen, som kan undslippes ved at flygte ind i neurosen; tager man angsten på sig, møder man den eksistentielle skyld og meningsløsheden, som er nødvendige aspekter ved individualisering og frihed. At leve *på trods* af erkendelsen af fi-

et basalt evolutionært princip, og evt. som et suverænt vilkår for væren, ændrer ikke ved muligheden af, som jeg antager, at dødsangsten er en af de almene forudsætninger for stræben efter overlevelse. (På hvilken måde dødsangsten kan ses som en almen forudsætning for overlevelsen vil blive uddybet i afsnit 3.1.)

Indenfor denne forståelse kan dødsangsten, når denne skyldes den mentale konfrontation med sin mortalitet, fremfor at skyldes konkrete livstruende omstændigheder, ikke transformeres til adækvat frygt:

Hvis dødsangsten, som jeg foreslår, forstås som en dynamisk helhed sammensat af **a.** "negative" kognitive aspekter: dødens *uundgåelighed* (at jeg med sikkerhed dør), *uforudsigelighed* (at jeg kan dø hvert øjeblik) og *uigennemtrængelighed* (at jeg ikke kan begribe døden 'i sig selv' andet end som negationen af min væren), **b.** "positive" kognitive aspekter: mulighederne for væren, og **c.** affekt, kan de "negative" kognitive aspekter ses som forløber for det affektive aspekt.²⁷; ²⁸ Dette kan dog ikke transformeres til genstandsrettet frygt, når erkendelsen af dødens uundgåelighed fastholdes. Uundgåeligheden betyder, at der ikke kan findes nogen genstand at bekæmpe som adækvat modtræk til angsten. Herved kan døden forstås som en trussel, der ikke i sig selv kan frygtes, og som, i det omfang erkendelsen af eller opmærksomheden på døden foregår med kontinuitet på et bevidst eller ikke-bevidst plan, er indbygget i væren. Den eksistentielle hypotese er, at døden i langt højere grad end vi er os bevidst, udgør et mentalt aktiv.

Blokeringen af muligheden for transformation af angsten forbundet med anticipation af døden til frygt, som ud fra opfattelsen her kan skyldes umuligheden af at kunne finde en adækvat genstand for angsten, gør, at det døds-

naliteten og den hermed forbundne uudslettelige angst, skyld og meningsløshed er lig at leve med "modet til at være"⁽⁴²⁾.

- *Accept* fremfor absolut eliminering af eksistentiel angst er på denne baggrund en basal psykoterapeutisk målsætning^{(jvf. Yalom, (45); Bugental (6))}.

²⁷De "positive" kognitive aspekter kan *indirekte* foranledige dødsangsten, idet en udvidet bevidsthed om værensmulighederne øger tabet ved døden, og idet erkendelsen af værensmulighedernes indholdsmæssige grænseløshed, kan vække opmærksomheden på disse muligheds temporale betingelser, som er indeholdt i dødens uundgåelighed og uforudsigelighed.

²⁸**Opdelingen af dødsangsten i (a.), (b.) og (c.), er en slags digitalisering af hvad der på et konkret oplevelsesplan vil være en dynamisk svingning (evt. i momentvise intervaller eller over længere tid) imellem eller simultan fremkaldelse af (a.), (b.) og (c.), hvor de konkrete kognitive oplevelser fx. kan være kondenseret i fantasiforløb, sindbilleder, ord-spil mv., og hvor det affektive aspekt vil være en kropslig eller mental fornemmelse med eller uden observerbare adfærdskorrelater.**

relaterede ubehag kan benævnes angst og ikke frygt, som er genstandsrettet.²⁹

Det kunne heroverfor indvendes, at eftersom angsten foranlediges af de "negative" kognitive aspekter, vil netop disse kunne være angstens adækvate frygt-genstand. Hermed ville bekæmpelsen af bevidstheden om døden (de kognitive aspekter) være lig transformationen og opløsningen af dødsangsten. Netop Sartre synes gennem sin filosofiske eksklusion af forholdet til døden fra væren, at bekæmpe bevidstheden om døden som subjektivt faktum, (eller at henlægge denne bevidsthed i kognitiv isolation, jvf. afsnit 2.4), og fx Spinoza gav i samme ånd en kort men klar anvisning på, at dødsangsten skal overvindes ved med viljens kraft at tænke på noget andet end døden, nemlig livet: " A free man thinks of nothing less than of death, and his wisdom is not a meditation upon death but upon life" ((57), s.308). Spinoza var konsekvent: Han uddybede ikke sin holdning, som ud fra min opfattelse, teoretisk set mangler betoningen af også dødens betydning for friheden.

Men bekæmpelse af bevidstheden om døden er samtidig en bekæmpelse af dødsangstens "vitale" side (udviklingen af frihed, meningsfuldhed, og forbundethed; kreativitet; spontanitet), eftersom bevidstheden om værensmulighederne (dødsangstens positive kognitive aspekter) er en respons på, eller en "rebound" effekt af, konfrontationen med dødens uigennemtrængelighed, uundgåelighed og uforudsigelighed.³⁰

Ved at anse de kognitive aspekter for den genstand angsten skal transformeres til frygt i forhold til, udslettes gennem bekæmpelsen af disse aspekter både angsten og det hermed forbundne potentiale for autentisk væren. Fremmedgørelsen overfor dødens faktum kan muligvis fremme oplevelsen af grænseløs frihed og selvrealisation. Men en frihed der ikke integrerer dødsvilkåret (eller som direkte bygger en afvisning af dødens betydning), vil muligvis være skrøbelig overfor dødens konkrete nærhed, eftersom en pludselig konfrontation med erkendelsen af døden, måske ville afsløre hvorledes friheden byggede på illusionen om udødelighed, eller på

²⁹Sjovt nok er dødsangstens vitale side bl.a. kendetegnet ved *frygtløshed*. Det skyldes dog ikke direkte at dødsangsten ikke har nogen genstand, men at neurotisk, genstandsrettet frygt (neurotisk angst) 'visner' overfor døds erkendelsen og accepten af den genstandslose angst. - Neurotisk angst (evt. med en vifte af genstandsrettethed) kan efter min (begrænsede!) kliniske erfaring, nogle gange forsvinde som dug for solen, når et eksistentielt (angstgenerende) vilkår efterhånden accepteres og gennemarbejdes.

³⁰Den eksistentielle holdning er, at dødsangst oprinder i eksistentiel refleksivitet, og kun kan udslettes ved at udslette en del af denne transcendent selvbevidste væren, modsat den neurotiske angst som bl.a. kan udslettes gennem eksistentiel bevidstgørelse.

fortrængningen af døds erkendelsen. Den hidtidige væren ville hermed basalt eller delvis, være i fare for at blive devalueret som værdiløs. En livslang undgåelse af bevidstheden om døden til og med tidspunktet for det irreversible tab af bevidstheden (fx. ved en pludselig død), ville kunne gardere imod en sådan devaluering. - Selvanerkendelsens mulige skrøbelighed overfor en spontan erkendelse af døden, er argumentet for ikke at gøre de "negative" kognitive aspekter til dødsangstens genstand.

"What man shall live and not see death?"³¹

Salmerne 89:49.

Den teoretiske begrundelse for at afvise at gøre de "negative" kognitive aspekter til dødsangstens genstand er, at man dermed ville sige, at dødsangsten skyldes nogle *tanker* i sig selv, fremfor et faktum ude i fremtiden. Det må fastholdes, og at det er det erkendelsen rækker ud efter, nemlig den fremtidige død, der er årsag til angsten. Det er kun fordi de "negative" kognitive aspekter *med sikkerhed taler sandt om fremtiden*, at de giver anledning til angst. Det er derfor en reduktion af angstens virkelige årsag, at isolere det kognitive selv som "genstanden" for dødsangsten. Det er det de kognitive aspekter peger på ude i fremtiden, der aktiverer angsten, og som er dødsangstens "genstand".

- Døden begribes uden at kunne "berøres", og er lige så objektiv og konkret en genstand for væren som tyngdekraften. Selvom begrebet om tyngdekraft ikke giver mening uden en genstandsverden, er tyngdekraften jo stadig en objektiv og konkret realitet i genstandsverdenen. På samme måde med døden. Den er en realitet i og med væren.³²

³¹Cit. i Feifel (53), s. xi.

³²Lonetto & Templer⁽²⁶⁾ og J. A. Durlak⁽⁴⁹⁾ finder i sammenlignende undersøgelser af tests der måler dødsangst og andre angstformer grundlag for at konkludere, at dødsangsten kan udskilles fra anden angst, idet flere dødsangsttests er diskriminant valide, overfor tests der måler generel angst. Lonetto & Templer⁽²⁶⁾ finder yderligere, at desensiveringsteknikker er ineffektive til behandling af dødsangst, der er relateret til grundlæggende psykopatologi, i modsætning til behandling af andre angstformer. Resultaterne underbygger tesen om dødsangsten som en særlig angsttype, med en særlig 'konstans' eller 'træghed' overfor forsøg på eliminering.

Resultaterne vil jeg dog tage med det forbehold, at det er et spørgsmål om den eksistentielt definerede dødsangst generelt og entydigt kan måles vha. en test, eftersom dødsangsten veje, som det vil blive foreslået, kan være temmelig uransagelige. Det ville i denne sammenhæng være relevant, med en diskussion af spørgsmålene vedr. dødsangstens testbarhed, under inddragelse af de dødsangsttests der er lavet, (heriblandt: *Boyars Fear of Death Scale; Collet-Lester Fear of Death Scale; Dickstein's Death Concern Scale; Lester's Attitude Toward Death Scale; Nelson and Nelson Scale; Krieger, Epstein, and Leitner's Threat Index; MMPI Death Anxiety Scale; The Death Anxiety Scale (DAS)*, jvf. Lonetto & Templer⁽²⁶⁾).

2.7 DØDSANGSTENS DOBBELTHED

Erkendelsen af de positive kognitive aspekter kan, jvf. note 27, lægge op til fornyet konfrontation med døden. Det er derfor ikke kun de "negative" kognitive aspekter, men også de "positive" og "negative" aspekters *vekselvirkning* der kan give anledning til dødsangst.

I de foregående afsnit er dødsangstens negative kognitive aspekter blevet foreslået som bindeled mellem døden og to andre, af Yalom⁽⁴⁵⁾ foreslåede grundlæggende eksistentielle vilkår: *Friheden* som forbundet med *uigennemtrængeligheden* og *meningsløsheden* som forbundet med *uundgåeligheden*. - Det tredje [fjerde inkl. døden selv] af Yalom foreslåede grundvilkår den eksistentielle "*isolation*" kan ses som forbundet med totaliteten af oplevelsen af dødens uigennemtrængelighed, uforudsigelighed og uundgåelighed; som oplevelsen af at disse erkendelser/oplevelser sker for mig, og at jeg aldrig fuldstændigt vil kunne dele disse oplevelser i deres subjektivt fornemmede helhed med en anden.³³ Disse sammenhænge mellem nogle af dødsangstens kognitive aspekter og de øvrige eksistentielle grundvilkår, der her er nævnt, er ikke eksklusive, men mulige centrale bindeled mellem dødsbevidstheden og bevidstheden om hvert af de øvrige grundvilkår.

Af de her nævnte basale eksistensvilkår ses døden som det mest basale, og isoleret set som relateret til overlevelsesinstinktet (hvilket yderligere uddybes i afsnit 3.1), mens de øvrige eksistensvilkår delvis finder deres dybde og afgrænsning på baggrund af dødsangsten, og derfor til dels er forgreninger af dødserkendelsen (se endvidere kap. 5), men også delvis er autonomt fungerende vilkår for eksistensen. Heller ikke dødsangsten er dog transcendent meningsfuld uden reflektionen over de øvrige eksistensvilkår; en reflektion som dødsangstens negative kognitive aspekter netop stimulerer.

Eftersom dødsangsten teoretisk er snævert forbundet med, og i praksis kan vække opmærksomheden på de øvrige eksistentielle vilkår, hvorved

³³Den eksistentielle "*isolation*" betegner individets ultimative isolerethed både i livet og i forholdet til døden. Dødsprocessen er den eksistentielt ensomste oplevelse (ingen kan dø for mig eller sammen med mig), og vi kan på intet tidspunkt i livet dele hele vores oplevelsesverden med andre, men er et sted i os selv alene. -Manglende accept af og forsøg på flugt fra den eksistentielle *isolation* kan fx .føre til at man 'hænger' i andre⁽⁴⁵⁾, og for enhver pris undgår ensomhed, hvorimod accept af *isolationen*, som et vilkår, kan åbne for interpersonel autenticitet (altruisme, kærlighed, tillid, vrede mv.). (Forholdet mellem den "*eksistentielle isolation*" og sådanne vilkår som kærlighed, tillid mv., der kan forstås som i sig selv suveræne vilkår for den menneskelige væren, uddybes i kap. 5).

det i praksis kan være svært at udskille den eksistentielle angst "genstand", kan der med rimelighed tales om "ontologisk" angst, som fællesbetegnelse for angsten der udspringer af kontakt med de forskellige eksistentielle grundvilkår. - Den kliniske opgave består ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾ bl.a. i at specificere den ontologiske angsts "genstand".

Den ontologiske angst, eller det affektive ubehag, forbundet med erkendelse af døden, og med erkendelsen af eksistentiel meningsløshed, isolation og frihed således som konfrontationen med disse eksistentielle vilkår kan udspringe af eller føre til opmærksomhed på dødsangstens "negative" og "positive" kognitive aspekter, kan ses som dødsangstens (momentant og potentielt) *inhiberende* side.

Heroverfor står dødsangstens *vitale* side som er umiddelbart forbundet med de "positive" kognitive aspekter, og er karakteriseret ved frihedsfølelse, ansvarlighed, spontantitet, kreativitet, individuation, valgfrihed, skabelse af mening, "basal konnotation"³⁴, mv. Dødsangstens *vitale* side kan være en spontan reaktion på konfrontationen med døden, og/eller en mere indirekte reaktion, gennem konsekvenserne af opmærksomhed på de øvrige eksistentielle vilkår. - Hermed ikke sagt at indholdet af dødsangstens vitale side ikke også kan være en reaktion på/konsekvens af andre erkendelser og oplevelser, herunder en reaktion på kontakten med andre eksistensvilkår. Der er givetvis andre måder at opnå en sådan vitalisering på! Jeg tror dog, grundet hypotesen om dødsangstens almenhed, at kontakten med dødsvilkåret i særlig grad vil kunne stimulere de vitale processer; også fordi de "forsvarstrukturer" eller "værensmåder" der bremser den vitale udfoldelse, netop kan forklares som forårsaget af specifikke dødsangstrelaterede psykiske forsvar (jvf. kap. 4).

De "positive" og "negative" kognitive aspekters gensidige afhængighed udgør med baggrund i det affektive aspekt den fælles bund hvorudfra dødsangstens inhiberende og vitale sider, (som også er gensidigt afhængige), udspringer. Med *dødsangstens dobbelthed* forstås dødsangstens iboende po-

³⁴Hvis man som Tillich forstår modet til at være som en 'kaste sig ud' i livets gøremål i trods overfor erkendelsen af finaliteten og den hermed forbundne konstante angst, er angsten jo et incitament for modet, gennem trodsen. At 'kaste sig ud' i trods kan forstås som en konnativ aktivitet. Hermed bliver dødsangstens vitale sides stræben eller grundlæggende konnativitet skabt som et modtræk til angsten, eller sagt på en anden måde: angsten *transformeres* til stræben. Angsten er dog tilbagevendende, og derfor en altid mulig kilde til stræben, (eller neurotisk fortrængning: Når man ikke tager angsten på sig sker transformationen ikke, angsten mindskes ikke, og må derfor fortrænges konstant gennem neurosen).

tentiale for *eksistentiel vitalisering* og *eksistentiel inhibering* samt vitaliseringens og inhiberingens interrelaterethed.

I de følgende afsnit vil først og fremmest den dødsangstbaserede eksistentielle *inhibering* blive beskrevet. Den eksistentielle vitalisering og den eksistentielle inhibering således som disse kan være mere eksklusivt relateret til meningsløsheden, friheden og isolationen, vil kun blive perifert beskrevet.

2.8 OPLEVELSEN AF DØDSANGST

Flere forhold gør det vanskeligt i praksis entydigt at identificere oplevelsen af dødsangst.

For det første kan den forveksles med dødsfrygt, hvor ubehaget skyldes frygt for dødsprocessen, eller "efterlivstilstande". For det andet er det svært entydigt at adskille dødsangst fra angst forbundet med frihed, meningsløshed og isolation, idet disse angstformer glider over i hinanden⁽⁴⁵⁾. For det tredje kan den nøgne oplevelse af dødsangst være så "giftig" (jvf. Bugental (6); Tillich (11) og Yalom (45)), eller måske så overvældende (fx. frigørende), at den ikke vedholder mere end et øjeblik. Ifølge Bugental⁽⁶⁾ og Yalom⁽⁴⁵⁾ er dødsangsten [som et åbenlyst, erkendt fænomen] relativt sjældent forekommende i den terapeutiske situation, mens dødsangsten efter intensiv, langvarig psykoterapi dog i en periode kan blive en jævnlig, spontant tilbagevendende oplevelse^{(6); (45)}. For det fjerde kan dødsangsten forveksles med forskellige former for neurotisk angst. (Fx. beskriver Rheingold⁽³⁷⁾ at mindelser fra barndommen om hvorledes barnet oplevede dødsangst, som følge af moderlig destruktivitet, senere kan give oplevelser af dødsangst, i situationer der for den voksne ikke udgør reelle trusler, men som 'sufflerer' barndommens situationer.)

Den erkendelsesteoretiske afgrænsning af dødsangst begrebet kan være en hjælp til at identificere fænomenet. Måske kan der siges at være tale om dødsangst, når der er tale om en stærkt ubehagelig angstillstand, hvortil der (over tid) knytter sig "positive" og "negative" kognitive dødsangstaspekter.

Ifølge Bugental⁽⁶⁾ kan kontakten med dødsangsten være en proces, der først efter længere tid resulterer i opmærksomhed på værens-mulighederne. Hvis den oplevede dødsangst derfor kun er tilknyttet de "negative"

kognitive aspekter kan det være et tegn på en begyndende kontakt med dødsangsten. Desuden vil det være svært initialt at skelne mellem dødsfrygten, dødsangsten og den neurotiske angst, idet netop dødsangsten kan være 'maskeret' som dødsfrygt, og nok typisk kan have udviklet sig til neurotisk angst, ligesom det vil være svært at udskille dødsangsten fra de andre former for eksistentiel angst, der ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾ kan "dække" over og være 'indlejret' i hinanden. Angstformerne må derfor kunne ses mere eller mindre sammenblandede, og en begyndende kontakt med dødsangsten, hvor den udelukkende er tilknyttet "negative" kognitive aspekter (:uigennemtrængeligheden, uforudsigeligheden og uundgåeligheden), kan derfor muligvis være et tegn på en blandingsform af angstformerne.

Hvis angsten derimod optræder i umiddelbar tilknytning til både de "positive" og "negative" kognitive aspekter, og de hertil knyttede vitale og inhiberende processer, ville der med rimelig sikkerhed kunne være tale om dødsangst (eller i det mindste ontologisk angst), idet dødsangstens særkende er dens "dobbelthed" af potentiel inhibition og vitalisering. Dødsangsten kan i denne "fuldblods" forstand forstås som en slags kortvarig, evt. tilbagevendende, fluktuation mellem det affektive og de kognitive aspekter^(jvf. note 25), hvor resultatet kunne være en ændring i de gensidigt afhængige inhiberende og vitaliserende personlighedsdynamikker.

Måske kunne man sige, at oplevelsen af dødsangsten i de betydninger jeg har beskrevet den, ideelt set er en slags vendt vangen ud på sin "eksistentialitet" (de individuelle psykiske strukturer og processer der har udviklet sig som respons på bevidsthed om de eksistentielle grundvilkår, eller disse vilkårs suveræne fordringer til psyken), hvorved forandringer i den måde eksistentialiteten har sedimenteret sig på, muliggøres.

.....

Jeg har i dette kapitel forsøgt at give en beskrivelse af, på hvilken måde erkendelsen af døden og den hermed forbundne dødsangst kan forstås som dels identisk med dels som et muligt ophav til centrale strukturer i den menneskelige værens eksistentialitet.

I det følgende vil jeg forfølge hypotesen om dødsangstens centralitet for den menneskelige væren, ved i kap. 3 at se på hvorledes småbørns forhold til døden kan tænkes at udvikle sig, og ved i kap. 4 og kap. 5 bl.a. at beskrive

hvorledes dødsangsten kan ses som central for udviklingen og fastholdelsen af en hæmmet eller frigjort eksistentialitet.

Kapitel 3:

Udviklingspsykologiske problemstillinger

"All, young, middle aged, and old are equally afraid of death."

Seneca ((37), s.49)

"Frygten for Døden er i Virkeligheden uafhængig af enhver Erkendelse. Selv dyret kender dødsangst, skønt det ikke kender døden. [...] Det er altså denne Frygt og ikke den blotte Undgåelse af Smerte der ligger til Grund for den ængstelige Omhu, hvormed Dyret søger at beskytte sig selv og navnlig sit Afkom mod enhver Fare. Hvorfor skælver Dyret, hvorfor søger det Skjul? Fordi det er lutter Vilje til Liv, men som sådan hjemfaldet til Døden, og nu søger det blot at vinde Tid. Det samme gælder Mennesket."

Shopenhauer((40), s.11)

Placeringen af dødsangsten som central for personlighedens funktionsmåde³⁵ gør det nødvendigt at overveje, hvornår, med hvilke forudsætninger og på hvilken måde barnet oplever og reagerer på dødsangst, for at kunne vurdere dødsangstens betydning for personlighedsdannelsen.

3.1 DØDSANGSTENS IKKE-BEVIDSTE URFORFORM

I det følgende vil dødsangstens "urforform" defineret ved "irritabilitet" kort blive beskrevet, for herved at uddybe dødsangstens affektive aspekt, isoleret set forstået som ikke-bevidst "dødsangst".

Måske kan den "dødsangst", mennesket har til fælles med dyrene (jvf. Schopenhauer, ovenfor³⁶), betegnes som en slags ikke-bevidst forform til menneskets bevidste dødsangst. Både den bevidste og den ikke-bevidste dødsangst kan ses som aspekter ved en situation, i hvilken subjektets eksistens opleves som værende på spil. - Dog behøver den ikke-bevidste "dødsangst", når denne, som i det følgende, forstås som "irritabilitet", ikke

³⁵Jeg benytter begrebet "personlighedens funktionsmåde" som betegnelse for den måde personligheden fungerer på, (hvad angår psykiske dynamikker og mekanismer og psykologisk betingede biologiske reaktioner og forandringer), sådan som individet er sig disse bevidste, eller som individet har potentiale for, at kunne gøre sig disse bevidste.

³⁶Schopenhauer ser dog ud til at tale om både *overlevelsesstræben* og *almen livsstræben* ("..vilje til liv.."). Sidstnævnte behøver ikke ses som værende determineret af dødsangst, men kan muligvis forklares som en (eller flere) *suveræn stræben(er)*. (Se endvidere kap. 5).

altid at være udtryk for at der reageres som, om livets opretholdelse aktuelt er på spil, men må i det mindste være udtryk for at livsnødvendige processer aktiveres.

"Urforformen" af den ikke-bevidste "dødsangst" kan ses som de første levende organismers "irritabilitet"^{(Rheingold, (37))}, eftersom irritabilitet nogle gange er en manifestation af selvopretholdelsesinstinktet, (mens det andre gange er en manifestation af at kontinuerede livsnødvendige processer, som fx. *spontanitet*, aktiveres): På irritabilitetens stadium^{(Leontjev, (24))} reagerer organismen udelukkende på indvirkninger fra omverdenen, som har umiddelbar betydning for overlevelsen^{(Mammen, (27))}. Irritabiliteten bevares på senere udviklingsstadier i fylogenesen, og er, jvf. Rheingold⁽³⁷⁾, for de højerestående organismer et nødvendigt aspekt ved det "vækkelsesmønster" ("startle pattern"⁽³⁷⁾) der fører til den årvågenhed/det beredskab ("alertness"⁽³⁷⁾), som gør organismen i stand til at gennemføre anticiperede opgaver, og til at møde hvad der måtte konfrontere og true subjektet. "Alertness" forudsætter og indeholder altså vækkelsesmønstret og irritabiliteten, og isoleret set er en forhøjet alertness ifølge Rheingold lig angst⁽³⁷⁾.

På irritabilitetens stadium må irritabilitet, startle pattern og alertness være sammensmeltede og af *umiddelbar* betydning for overlevelsen, idet organismen kun kan reagere på umiddelbare omverdensstimuli (momentant) med fødeoptagelse og igangsættelse af stofskifteprocesser, med afvisning (cellemembranen går ikke i kontakt med stimulus), eller med bevægelse. For højere udviklede organismer med fx. perceptive skelneevner kan irritabiliteten ses som indeholdt i den alertness, der skærper den perceptuelle opmærksomhed. Irritabilitet, alertness og den perceptuelle men endnu ikke genstandrettede mobilisering, som under et kan kaldes det "affektive arousalmønster", og som udgør dødsangstens affektive aspekt, bliver hermed af *middelbar* betydning for overlevelsen. Dette "affektive arousalmønster" udgør, når der er tale om livstruende omstændigheder, (og også når der er tale om en uhensigtsmæssigt og inadækvat affektiv intensivering), den ikke-bevidste "dødsangst" og udgør, vil jeg (forsøgsvis) foreslå, den bevidste dødsangsts affektive aspekt.

Det affektive arousalmønster kan ud fra denne opfattelse ses som det overlevelses-angstberedskab, der kan føre til adækvat, genstandsrettet aktivitet, men som når dette ikke sker, kan vedvare som angst, eller føre til inadækvat genstandsrettethed (neurose).

Under den fylogenetiske udvikling af livet og psyken forandres måden hvorpå angstberedskabet materialiseres, både hvad angår mulige provokationskilder (fra a. umiddelbar stimulation, til b. perception, til c. tænkning, til d. selvbevidsthed), og hvad angår mulige konsekvenser heraf (fra (a) optagelse-afvisning, til (b) angreb-flugt, til (c) planlægning/manipulation, til (d) transcendens/neurose)) af angsten.

Som ved dødsangstens "urform", irritabiliteten, er dødsangsten til alle tider defineret ved dens umiddelbare anledning, dens affektive aspekt og dens konsekvenser.³⁷ "Anledningen" ("negative" (kognitive) aspekter) og "konsekvenserne" ("positive" (kognitive) aspekter) ændrer sig kvalitativt gennem hhv. den fylogenetiske og ontogenetiske udvikling, hvor tidligere "anledninger" og "konsekvenser" normalt også forefindes på senere udviklingsstrin (jvf. Leontjev, (24)).

Det affektive aspekt kan ses som den akse omkring hvilken det anlednings- og konsekvensmæssige mulighedsrum udvikler og udfolder sig. Dødsangstens udviklingsmæssige specificitet afgøres altså fortrinsvis af strukturen i dette mulighedsrum.

Det fylogenetiske perspektiv har ovenfor været brugt til at anskueliggøre hvorledes enhver levende organisme nødvendigvis må have potentialet for at være i en slags angsttilstand (her betegnet som irritabilitet, alertness, arousal, affekt eller ikke-bevidst "dødsangst". NB: Disse tilstande er i andre tilfælde indeholdt i en form for livsstræben (spontanitet) eller livsudfoldelsesstræben (kreativitet)), med et til organismens udviklingsstadium knyttet mulighedsrum af anledninger til og konsekvenser af angsten.

Indefor det eksistentielle paradigme ses forandringer i ovennævnte mulighedsrum i ontogenesen, som centrale for barnets udvikling.

3.2 PRÆ-, PERI- OG NEONATAL "DØDSANGST"

Udviklingen af dødsangstens affektive aspekt, den ikke-bevidste "dødsangst", således som dette kan forestilles at være relateret til præ-,

³⁷På irritabilitetens stadium smelter disse tre dele sammen, idet "anledningen" er den umiddelbare kontakt med et omverdensmønne, "konsekvensen" er optagelse gennem cellemembranen eller ikke-optagelse i og med kontakten (omverdensmønnet og organismen kan som to puslebrikker enten passe eller ikke passe sammen), og det "affektive" organismens aktivitet under den umiddelbare kontakt.

peri- og neonatale forhold, vil i det følgende kort blive beskrevet, for derefter at skitsere det individuelle angstberedskabs mulige betydning for individets forhold til ople-

velsen af bevidst dødsangst. Muligvis formes det affektive aspekt delvis på baggrund af, hvorledes dette katalyseres i de tidligste livsfaser, og muligvis har det affektive aspekts "mulighedsrum" (hvad der kan udløse den ikke-bevidste "dødsangst") betydning for oplevelsen af bevidst dødsangst.

I de præ-, peri- og neonatale livsfaser (de "ikke-bevidste livsfaser") står fosteret / barnet i forhold til verden, primært gennem de fysiske og kemiske processer der foregår mellem mor og barn. Disse processer kan, jvf. Rheingold⁽³⁷⁾, være afgørende for, om barnets overlevelsesinstinkt aktiveres.

Fosteret er i udveksling med sine omgivelser og under direkte påvirkning af moderens ernæringstilstand, endokrinologi, helbred, medicinering mv. I forbindelse med *fødslen* udsættes barnet ofte for et stærkt mekanisk pres, og i forbindelse med overgangen til vejrtrækning kan der opstå iltmangel. Den *ekstrauterine* omverden udgør et bombardement af nye sanseindtryk samt mulighed for sult, tørst, og anden fysisk, social og følelsesmæssig forsømmelse eller aggression, mv. Ifølge Rheingold⁽³⁷⁾ er barnet i særlig grad afhængig af moderens eller de nærmeste omsorgspersoners kærlighed, fordi tab af kærlighed kan betyde *trussel* om mangel på føde, *trussel* om vold eller *trussel* om social isolation. Det er jo muligt, at hvad der for den voksne ikke synes nogen særlig trussel, af barnet opleves som stærkt truende. Der ser altså ud til at være rige muligheder for, at barnets angstpotentiale aktiveres i de ikke-bevidste livsfaser grundet mangeltilstande eller direkte truende situationer, som ikke kan imødegås med adækvate modforholdsregler. Hvor ofte aktiveringen af angstpotentialet kan siges at være af en sådan intensitet, at der er tale om aktivering af overlevelsesinstinktet, er et åbent spørgsmål.³⁸

Neonatalt, kan omverdensbetingede frustrationer i første omgang aktivere barnets aggression, men ifølge Rheingold lærer barnet dog hurtigt at undertrykke en sådan adækvat emotion, hvis konsekvensen af udtrykt aggression er tab af kærlighed, og trusler om eller aktiv destruktivitet rettet mod barnet med aktivering af angstpotentialet til følge. Angst som funktion af disse frustrationer kan derfor ikke længere transformeres til adækvat

³⁸Ifølge Rheingolds⁽³⁷⁾ fortolkning af et omfattende teoretisk og empirisk materiale, og sin egen kliniske erfaring, er barnet ofte både før, under og efter fødslen udsat for angstinducerende påvirkninger, i en grad der svarer til aktivering af overlevelsesinstinktet (den ikke-bevidste "dødsangst"), især som følge af moderlig "destruktivitet" (dvs. moderens overvejende ikke-bevidste, for barnet angstinducerende adfærd).

(- Teoretiseringerne i Rheingolds bog *The Mother Anxiety and Death*⁽³⁷⁾ udgør nærmest et paradigme i sig selv, indenfor hvilket den emotionelle udvikling ses som determineret af den måde først og fremmest en "moderlig destruktivitet" har betydning for aktiveringen af det præ-, peri- og neonatale barns "dødsangst", og det herigennem konstituerede "catastrophic death complex".

genstandsrettethed, hvilket i værste fald kan medføre opstarten på en neurotisk udvikling, hvor angsten i stedet transformeres til inadækvat frygt.

Det er muligt, at barnet i de tidlige livsfaser til tider er i en tilstand af ikke-bevidst "dødsangst", som følge af fx. moderens sygdom under graviditet, fødselsprocessen og det neonatale barns sårbare afhængighed af en omverden der måske ikke altid er i stand til at aflæse og opfylde barnets akutte, basale behov, evt. i kombination med præmature ønsker at opdrage barnet.

3.2.1 MULIGE KONSEKVENSER AF TIDLIG OVERAKTIVERING AF IKKE-BEVIDST "DØDSANGST" - RHEINGOLDS HYPOTESE

I det følgende vil konsekvenser af overaktivering af den ikke-bevidste "dødsangst" i de tidlige livsfaser blive overvejet.

- *Overaktivering* må forstås som enten langvarigt eller jævnligt tilbagevendende, stærkt forhøjet angstberedskab eller som kortvarigt men ekstremt forhøjet angstberedskab (traumatisk).

Ifølge Rheingold⁽³⁷⁾ kan konsekvensen af et frustrerende præ- og perinatalt miljø være, at barnet fødes "neurotisk", således at barnet fra fødslen er engageret i en kamp for overlevelse, og har et generelt forhøjet angstberedskab uden dertil svarende aktuelle provokationskilder. En sådan medfødt neurose kan dog neutraliseres af omsorgen i et beskyttende neonatalt miljø.⁽³⁷⁾

Ifølge Rheingold er et fortsat frustrerende miljø i det første leveår efter fødslen, især i kombination med negative præ- og perinatale omstændigheder, katastrofalt for barnets udvikling.

Rheingolds hypotese er, at senere dødsangst, og inhiberende angst generelt, skyldes en reaktivering af den tidlige angst induceret af omverdenens (især moderens) frustrerende, (destruktive) indvirkning. Neurose (forhøjet angstniveau, undertrykkelse af adækvate emotioner og inadækvat frygt) og oplevelsen af dødsangst generelt, forklares af Rheingold som forårsaget af "reaktiveret infantil dødsangst".

Men eftersom den dødsangst Rheingold opererer med udspringer fra perioder i barnets liv, hvor barnet næppe kan siges at være sig selv bevidst, kan

truselsituationerne (både i de oprindelige truselsituationer og under den senere reaktivering) næppe opleves andet end gennem aktiveringen af det ikke-bevidste instinktuelt (overlevelses)angstberedskab, idet oplevelsen næppe kan være andet end særdeles ubehagelig, men uden den fjerneste bevidsthed om at livet kunne være på spil, - selvom det er livet/overlevelsen der forsvares med næb og klør. Rheingold reducerer derfor den bevidste dødsangst til dennes biopsykiske forform, den ikke-bevidste "dødsangst", og Rheingolds fænomenologiske dødsangstbegreb begrænser sig derfor til at omhandle dødsangstens affektive aspekt.

Man kan forestille sig, at tidlig overaktivering af ikke-bevidst "dødsangst" har betydning for den bevidste dødsangsts individuelle affektive særpræg, med hensyn til affektens styrke og affektens mulige tendens til dominans af dødsangstoplevelsen. Hvis dødsangsten, gennem det affektive aspekts associative tilknytning til tidlig ikke-bevidst dødsangst, er affektdomineret i en sådan grad, at resultatet af døds erkendelse bliver tab af opmærksomhed på de kognitive aspekter, ville der kunne tales om en regression til den ikke-bevidste "dødsangst". Måske dannes i de tidlige livsfaser, bl.a. på baggrund af omverdensbetinget aktivering af overlevelsesinstinktet, en slags sårbarhedstærskel for en sådan regressiv tendens. Miljøet i de tidligste livsfaser kan derfor have betydning for tilgængeligheden til oplevelsen af bevidst dødsangst, (grundet regressionsmuligheden i forbindelse med aktiveringen af dødsangstens affektive aspekt). - En sådan sårbarhedstærskel kan måske være udtryk for den generelle grad af angsttolerance, og vil i så fald have afgørende betydning for udviklingen af forholdet til også andre angstprovokerende erkendelser (andre eksistentielle vilkår), situationer, mv.

Et *beskyttende* neonatalt miljø vil på den ene side reducere muligheden for regression i forbindelse med oplevelsen af bevidst dødsangst, og på den anden side forberede det ene af de til den bevidste dødsangst knyttede psykiske forsvar "ultimate rescuer", som er en tro på at blive reddet fra døden af en ekstern redningsmand (jvf. afsnit 4.1), idet denne tro netop funderes på oplevelsen af omverdenens (de primære omsorgspersoners) basale funktioner som beskyttere mod farer i barndommen.

Muligheden for kontakt med dødsangsten, og dødsangstens affektive præg, ser altså ud til at kunne være under indflydelse af den instinktuelt betonedede

"dødsangst"s medfødte struktur, samt af det miljø barnet fødes ind i. På den ene side fordi dødsangstens affektive præg, (udover den genetiske arv) kan være betinget af individuelle erfaringer fra de tidligste livsfaser, og for det andet fordi de forsvarsmekanismer der senere skal fungere som beskyttelse mod den bevidste dødsangst allerede grundlægges, psykosocialt, ud fra hvorledes den ikke-bevidste dødsangst håndteres i det neonatale miljø, inden den bevidste dødsangst opleves. (Sidstnævnte uddybes i afsnit 4.1)

3.3 OM UDVIKLINGEN AF DEN BEVIDSTE DØDSEKENDELSE

Foregående har først og fremmest været et forsøg på, at skitsere dødsangstens affektive aspekts udspring og udvikling, og betydning for den bevidste dødsangst. I det følgende vil fokus være på den tidlige forekomst og udvikling af den bevidste dødsangst, eller med andre ord den angst der har baggrund i bevidstheden om sin egen dødelighed.

3.3.1 GENERELLE METODISKE PROBLEMER

De generelle metodiske problemer der knytter sig til undersøgelsen af småbørns psykologiske udvikling, gør sig også gældende med hensyn til undersøgelsen af udviklingen af barnets forhold til døden.

Før den før-sproglige fase, bygger udsagn om barnets oplevelser på fortolkninger af adfærden. Ud fra adfærden forsøger man at sandsynliggøre hvorledes barnet oplever verden, sig selv og sit forhold til verden. Disse fortolkninger er i fare for, at være projektioner af den voksnes oplevelsesverden fremfor at udtrykke hvad barnet tænker og føler, da barnet jo ikke kan verificere fortolkningerne. Fortolkningerne kan være "adultropomorfe", og altså udtrykke den voksnes kultur snarere end barnets "kulturløshed", eller udtrykke barnets "kulturløshed" på en måde der snarere afspejler distancen mellem barnets verden og den voksnes, således som den voksne oplever denne distance, end barnets væren. Eksempelvis har man opfattet småbørn som solipsistisk afsondrede fra verden (J. Piaget) eller som symbiotisk sammenhængende med moderen (M. Mahler), hvilket nok snarere afspejler distancen, set fra den voksnes synsvinkel mellem barnets og den voksnes verden, end barnets egne oplevelser.

Den sproglige udvikling fra omkring to-årsalderen gør ikke nødvendigvis studiet af barnets oplevelser og dets mulige erkendelsesrum nemmere, eller faren for adultropomorfe fortolkninger mindre. Fx. behøver barnets sproglige ytringer ikke stemme overens med den oplevede mening, hvis ikke barnet behersker sprogets betydningsstrukturer tilstrækkeligt til at kunne udtrykke sine oplevelser præcist. Ligeledes kan det, barnet siger, snarere være en bevidstløs afspejling af hvad det er blevet fortalt, end af hvad barnet egentlig oplever. Når det gælder undersøgelsen af barnets forhold til døden, er den måske vigtigste kilde til fejlfortolkning af sammenhængen mellem barnets sproglige udsagn og dets oplevelser og mulige erkendelsesrum, at det barnet udtrykker, kan være afspejlinger af den måde, barnet forsvarer sig imod erkendelsen af døden på, fremfor at afspejle barnets generelle, og evt. ikke-sprogligt betingede, potentiale for at kunne erkende døden.

Antagelsen her er, at fortrængt ikke-sproglig erkendelse er en del af barnets mulige erkendelsesrum³⁹, og at ikke-sprogligt betingede oplevelser, der tidligere har været genstand for bevidstheden, er potentielt tilstedeværende erkendelsesmuligheder, der i fortrængt eller forvrænget form, kan tage del i personlighedens dynamik, bl.a. når de omverdensbetingelser der oprindeligt var forudsætningen at kunne erkende disse forhold, er nærværende i omgivelserne. Den del af den førsproglige erkendelse der ikke direkte afspejles, i de betydninger sproget gives barnet under opvæksten, er altså stadig en del af erkendelsesrummet. Kort sagt er fortrængt før-sproglig erkendelse en del af barnets mulige erkendelsesrum, og det er denne del der kan undslippe forskerens opmærksomhed.

I forbindelse med erkendelsen af døden betyder dette, at hvis det overvejende førsproglige barn på et tidspunkt anticiperer døden (dvs. at barnet er "bevidst om" eller "opmærksom på" sin egen dødelighed), men at de betydninger der senere knyttes an til dødsbegrebet delvis står i modsætning til adækvate aspekter ved det overvejende førsproglige begreb om døden, vil det resulterende dødsbegreb være modsætningsfyldt; det bevidsthedsindhold der knytter sig til ordet "døden" vil være modsætningsfyldt og derved symbolisere fortrængningens form. - At ordet "døden" ikke kun repræsenterer de umiddelbart tilgængelige sproglige

³⁹Jeg benytter begrebet "erkendelsesrum" bredt, i betydningen "alt hvad man, (som mindstekrav), har mulighed for at være *bevidst om*, på både sproglige og ikke-sproglige erkendemåder". En rent *reaktiv* (instinktuelt eller refleksiv) forholde sig kan altså ikke *isoleret* set være en del af dette erkendelsesrum (men kan godt være en forudsætning for 'bevidsthed om'), mens den *selvbevidst betingede* forholde sig er en mulig del af erkendelsesrummet.

betydninger af ordet, skyldes, at ordet "døden" ofte læres i tilknytning til situationer, i hvilke barnet konkret oplever sin dødelighed, hvorved ordet og dødsoplevelsen kobles, på trods af at de betydninger ordet tillægges af omverdenen og af barnets fantasi, kan stå i modsætning til dødsoplevelsen.

Der er altså rige muligheder for fejlfortolkninger af sammenhængen mellem barnets sproglige udsagn og barnets oplevelser og mulige erkendelse.

Ifølge analysen af dødsbegrebet indebærer anticipationen af døden en form for *angst*. Hvis barnet på et tidspunkt derfor reelt konfronterer sig med sin død, må det forventes at barnet kommer i en form for angsttilstand i forbindelse hermed.

I teoriens selvforståelse ville denne angst dog hurtigt transformeres til en form for adækvat genstandsrettethed eller til vital livsudfoldelse, eller, hvis disse muligheder blokeres, blive fortrængt eller transformeret til inadækvat (neurotisk) frygt, (disse forskellige 'transformationsmuligheder' uddybes i kap. 4 og kap. 5). Det kan derfor forventes at barnets angst i forbindelse med erkendelsen af døden, er svært tilgængelig for observation og systematisk undersøgelse. I litteraturen er det da også først og fremmest børns kognitive erkendelse af døden fremfor angsten i forbindelse hermed, der er blevet undersøgt. Ligeledes kan det forventes, at dødsangst vil optræde i tæt tilknytning til aktive dødsangstfortrængende eller dødsangsttrancenderende (livsbekræftende) processer.

Som Robert Kastenbaum og Ruth Aisenberg⁽¹⁷⁾ er inde på, er det umuligt at vide hvornår barnet kommer i en situation, hvor barnets parathed og situationens karakter resulterer i dødsangst. Og dybdeborende interviews og eksperimentelt orienterede undersøgelsesmetoder, der kunne resultere i provokation af dødsangst, undgås ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾, fordi ens beskyttelsesinstinkt overfor børn er så stærkt, at man undgår at eksponere børnene for "den nøgne sandhed om døden"^(45), s.81).

Derudover har der, ifølge Silvia Anthony (1940)⁽¹⁾, C. W. Wahl (1959)⁽⁴⁴⁾ indenfor psykologisk og psykiatrisk litteratur og forskning været en påfaldende tendens til at undgå at beskæftige sig med menneskets dødsangst⁴⁰, på trods af antropologiens og historiens påpegninger af død-

⁴⁰Ikke at forveksle med den volumniøse (og betydningsfulde) litteratur der findes om fx betydningen af moderens død for barnet. Denne litteratur fokuserer på betydningen af 'forladthed' (*andres død*) fremfor betydningen af erkendelsen af sin egen dødelighed. At de følelsetilstande (fx depression) der forbindes med *andres død* muligvis også er forbundet med

sangstens rolle som en af de mest magtfulde motivatorer for mennesket, og på trods af at frygt og angst i forbindelse med dødstemaer er almindelige kliniske fænomener. R. Lonetto & D. I. Templer bemærker i 1986⁽²⁶⁾ en lignende underprioritering af emnet indenfor teoretisk og terapeutisk litteratur. Yalom⁽⁴⁵⁾, Anthony⁽¹⁾ og Wahl⁽⁴⁴⁾ forklarer samstemmende dette teoretiske og forskningsmæssige vakuum med, at fortrængningen af dødsangsten er en universelt forekommende proces, som også forskere og teoretikere underlægger sig. En fortrængningsproces der kan forvrænge også den aktive udforskning af emnet.

Der er altså rigeligt med forhindringer for undersøgelsen af hypotesen om småbørns formodede dødserkendelse og dødsangst, og altså sparsomt med psykologisk faglitteratur om emnet. Til understøttelse af hypotesen om dødsangstens forekomst i de tidlige barndomsår er det derfor nødvendigt at støtte sig til beskrivelser af enkeltcases, til teoretiske fortolkninger og refortolkninger af småbørns adfærd og deres udsagn om døden og til retrospektive fortolkninger af ældre børns, og voksnes, dødsforestillinger.

3.3.2 DEN PERCEPTUELT BASEREDE UDVIKLING AF BARNETS FORHOLD TIL VÆREN/IKKE-VÆREN

I det følgende vil det blive skitseret, hvorledes dele af den perceptuelle udvikling kan ses som forberedende for barnets mulighed for at kunne erkende døden.

Spædbarnets skiften mellem bevidsthedstab og bevidsthedsgenvinding i forbindelse med indsovnings- opvågningscyklusen giver ifølge Adah Maurer⁽²⁸⁾ barnet en første fornemmelse eller "sans" for forskellen mellem væren og ikke-væren. Men kun hvis man antager, at barnet har en fornemmelse af sit væsens kontinuitet over tid, kunne man give Maurer ret: Så ville barnet jo kunne være opmærksom på afbræk i dette kontinuum, i et tilbageblik, og på denne måde få en fornemmelse for muligheden af temporær ikke-væren. Det er dog højst usandsynligt at barnet allerede kort efter fødslen har en sådan

barnets konfrontation med sin *egen død* (som respons på fx. moderens død) overvejes, til mit kendskab, normalt ikke.

fornemmelse for kontinuitet(jvf. Kastenbaum & Aisenberg, (17)), og kan fornemme fortidens huller (søvnen) i kontinuiteten.⁴¹

Maurer⁽²⁸⁾ forestiller sig, at spædbarnets velkendte rædsel, fx. i situationer i hvilke barnet vågner midt om natten, i et mørkt, stille rum, depriveret for syns- og lydindtryk, skyldes en fornemmelse af "disembodiment", som Maurer fortolker som tegn på en slags prototypisk dødserkendelse. Men eftersom spædbarnet næppe er selvbevidst, og næppe anticiperer begivenheder andet end gennem medfødte eller indlærte reflekser, kan barnets skræk svært fortolkes som andet end en instinktuel og biologisk hensigtsmæssig reaktion, som respons på sansedeprivation, der kan hidkalde beskyttelse. Den instinktuelle reaktion kan på et oplevelsesplan muligvis sidestilles med ikke-bevidst "dødsangst", men har herudover intet tilfælles med oplevelsen af bevidst dødsangst, og kan derfor næppe ses som forberedende for den kognitivt betingede bevidste dødserkendelse.

Det kan derimod dele af barnets perceptuelle adfærd: Jvf. den erkendelsesteoretiske diskussion i kap. 2 må det gælde, at barnet, for at kunne forholde sig til ikke-væren, først må opbygge sin erkendelse af væren (og dennes kontinuitet). Dette sker bl.a. gennem barnets perceptuelle eksploration⁽¹¹⁾, gennem hvilken barnet bliver i stand til at differentiere stadig flere objektive egenskaber ved verden, ved sig selv og ved sit forhold til verden. Jvf. Eleanor Gibson & Elizabeth S. Spelke⁽¹¹⁾, perciperer og forventer barnet allerede i de første uger og måneder af sit liv invariante strukturer i omverdenen, hvilket fx. kan ses ved, at barnet overraskes, hvis normalt invariante strukturer (eksperimentelt) forsvinder eller forandrer sig. Barnet udvikler altså meget tidligt evnen til perceptuel erkendelse af verdens konstans.⁴²

Ifølge Maurer⁽²⁸⁾ er barnet fra omkring tremåneders alderen specielt interesseret i at *eksperimentere* med forholdet mellem væren og ikke-væren, gennem deltagelse i forskellige forsvindings-genopduknings-lege, hvor enten barnet selv forsvinder (det afskæres eller afskærer sig selv fra perceptuel aktivitet), eller noget i omverdenen forsvinder og genopdukkes.

Muligvis benytter barnet i denne tidlige periode temporær sansedeprivation og temporær okklusion af objekter, og forestillinger herom,

⁴¹Jeg er blevet gjort opmærksom på at D. Stern muligvis ikke ville være enig heri, men jeg har af tidmæssige begrænsninger ikke mulighed for at undersøge og evt. integrere Sterns opfattelse i min tekst. - Dersom barnet kort efter fødslen i virkeligheden godt kan fornemme kontinuitet, ville det muligvis betyde, at allerede det nyfødte barn, mere direkte end jeg forslår, gennem sin psykiske forholden sig danner forudsætningerne for dødserkendelsen.

⁴²I modsætning til hvad man skulle forvente ud fra fx. Piagets teori om "objektkonstans", jvf. Cohen⁽⁸⁾.

til bl.a. at fasttømre sin spirende erkendelse af at verden er til; til at blive bevidst *om* at 'jeg er til' og *om* at 'verden er til', (jvf. kap.2, s. 6: "...gennem forestillingen om subjekt-objekt forholdets ikke-eksistens (...) kan det værende erkendes *som* værende"). Når så først denne bevidsthed *om* væren, denne 'værens-rettede refleksivitet', er rimeligt fasttømret, og opleves med kontinuitet, er grundlaget måske lagt for at begynde udforskningen af ikke-væren.

De perceptuelle forudsætninger for en 'intetheds-rettet refleksivitet' findes muligvis allerede i tomånedersalderen, hvor der ifølge Gibson & Spelke⁽¹¹⁾ er tegn på, at barnet rent perceptuelt kan skelne mellem okklusion (reversibel forsvinding) og irreversibel forsvinding⁴³, og dermed besidder forudsætningen for aktivt at forholde sig til ikke-væren.

Op imod etårsalderen begynder barnet i bemærkelsesværdig grad at vise *interesse* for ting der forsvinder, irreversibelt, og "væk" ("all-gone") er ifølge Maurer⁽²⁸⁾ et af barnets første ord. Noget kunne tyde på, at den bevidste erkendelse af og interesse for irreversibel forsvinding af genstande udvikler sig parallelt med erkendelsen af og opmærksomheden på sin egen mulige irreversible forsvinden, idet barnet netop indimellem viser angst i forbindelse med genstandes irreversible forsvinden. - Det er selvfølgelig, indtil videre, rent hypotetisk at denne angst er dødsangst, eller at denne angst, uanset hvad den i sig selv måtte være, med fordel kan fortolkes som en slags dødsangst.

Muligvis er barnets angst i forbindelse med fx. udskyldning af toilet eller badevand udtryk for frygt for at blive skyllet ud med badevandet (.), eller toiletvandet, og måske kan forestillingen herom føre til en mere generel, omend kortvarig, erkendelse af sin egen mulige forsvinden, selvom disse situationer langt fra altid behøver at resultere i angst.⁴⁴

⁴³At barnet i tomånedersalderen perceptuelt skelner mellem reversibilitet og irreversibilitet bygger på fortolkninger af ændringer i sutteadfærd som respons på objekters eksperimentelt betingede forsvinding. Ifølge Gibson⁽¹¹⁾, 1989, har der været meget få undersøgelser af børns evne til at differentiere mellem reversibilitet og irreversibilitet. Det er dog blevet vist, at fire-årige uden tvivl mestrer denne skelnen⁽¹¹⁾.

⁴⁴Ifølge psykoanalytikere er det almindeligt at afføring og døde kroppe sidestilles ubevidst^{((28); (45))}. - Måske kan associationen mellem lig og afføring symbolisere dødsangst i forbindelse med toiletbesøg, og måske har konflikter omkring renlighedstræning at gøre med mere og andet end anal eroticisme og stædighed, nemlig dødsangst. Ifølge Maurer⁽²⁸⁾, kan "oprørsk forstoppelse" kureres, ved at give barnet indsigt i den biologiske cyklus, vandet og afføringen indgår i. - Kunne dette skyldes, at indsigten i den biologiske cyklus gendriver ideen om, at noget kan blive til intet, og hermed indirekte dulmer dødsangsten?

Når barnet gennem den perceptuelle udvikling er blevet i stand til at forestille sig sin egen mulige irreversible forsvinden, og barnet hermed kan relatere sig til ikke-væren, er noget at fundamentet muligvis lagt for også at kunne anticipere døden.

Kort sagt kan centrale dele af det få måneder og år gamle barns perceptuelle adfærd, fortolkes som momenter ved udviklingen af barnets forhold til kategorierne væren og ikke-væren, hvorved nogle af forudsætningerne for dødserkendelse muligvis kan skabes. Det er klart at disse formodninger savner yderligere empirisk/klinisk validering.

3.3.3 STADIETEORETISKE ANTAGELSER

Hvis man skulle følge Piagets stadieteoretiske antagelser om barnets erkendelsesudvikling, ville det først være muligt for barnet at forholde sig adækvat til et abstrakt emne som døden, i en alder af 7-8 år⁽²⁸⁾. En sådan konklusion står dog i stærk kontrast til studier, der indikerer at dødserkendelse er generel mulighed adskillige år tidligere (jvf. fx. Bluebond-Langer⁽⁵⁾, se nedenfor).

Problemet med Piagets stadieteori ligger i teoriens implicite antagelse om, at hvis ikke barnet ikke kan redegøre med sproglig klarhed om forhold i verden, så har barnet heller ikke begreb om disse forhold, og kan følgelig ikke forholde sig til dem, eller forholder sig i det mindste aldrig mere abstrakt til disse forhold, end barnet kan udtrykke. Holdningen kan ses som en linguistisk- deterministisk forståelse af erkendelsens natur, der ikke tager hensyn til det ikke-sprogligt betingede erkendelsesrum.

I forhold til udviklingen af dødserkendelse kan Piagets teori derfor først og fremmest sige noget om de måder, hvorpå småbørn *ikke* kan erkende døden (sprogligt), fremfor måder hvorpå det *kan* erkende døden. Samt sige noget om hvorledes ældre børn og voksne *umiddelbart* erkender aspekter ved døden.

Maria Nagys teori fra 1959⁽³³⁾, om børns udvikling af dødserkendelse, er som Piagets generelle erkendelsesteori en fastlåst stadieteoretisk opfattelse, ifølge hvilken et adækvat dødsbegreb først kan udvikle sig efter ni-års alderen. Nagy fandt bl.a., at børn under fem år forstår døden som reversibel,

og at børn mellem fem og ni år personificerer døden og tænker på den som en tilfældighed, ikke en nødvendighed.

Men muligvis repræsenterer netop disse opfattelser af døden, måder hvorpå barnet i løbet af sin udvikling a) med sin fantasi, b) som følge af omverdenens fortolkninger af døden, eller c) som følge af spontane forsvarsmekanismer, kan fortrænge en oprindelig erkendelse af døden og den hertil knyttede angst.

At Nagy støtter analysen af sine iagttagelser på, at de udviklingsstadier hun finder frem til, korresponderer med hvad man kunne forvente ud fra Piagets almene teori om erkendelsesudviklingen, gør ikke hendes analyser mere overbevisende, jvf. ovenfor.

En lignende "piagetsk" fortolkning af interviews med småbørn om døden ses i Johanssons & Larssons⁽¹⁵⁾ analyser af børn mellem (fire) seks og tolv år. Men som det skal ses, peger Johanssons & Larssons undersøgelsesresultater dog på muligheden af en langt tidligere dødserkendelse.

I øvrigt er det et spørgsmål, om ikke det fx. Nagy antager barnet forstår ved døden, er mindst ligeså mentalt krævende som det hun mener barnet ikke kan forstå ved døden. Kræver den mentale "rotation" involveret i forståelsen af "reversibilitet" ikke et mindst lige så veludviklet intellekt som forståelsen af "irreversibilitet"? Indebærer en tro på reversibilitet, når det gælder døden, i grunden ikke en forståelse af uendelighed, som vel kan måle sig med begrebet endelighed i kravet til intellektuel formåen?

I så fald kan den kognitive udvikling, ikke benyttes som forklaring på, at mindre børn (ser ud til at sige, at de) forstår døden som reversibel, og at større børn (ser ud til at sige, at de) forstår døden som irreversibel, og, hvis det medgives, at der nok må svares bekræftende på ovenstående spørgsmål, må det altså være noget andet end den kognitive formåen i sig selv, der former barnets udsagn om døden.

Myra Bluebond-Langer⁽⁵⁾ konkluderer ud fra observationer og interviews med døende børn mellem 18 måneder og ni år, at barnets måde at forstå sin forestående død på *ikke er aldersafhængig*, og at barnets dødsbegreb, uafhængigt af alder, kan være lig den voksnes. Børn helt ned til 18 måneders alderen, kan ifølge Bluebond-Langer, have et "voksnet"⁴⁵ begreb om deres

⁴⁵Bluebond-Langers forståelse af dødsbegrebet knytter sig først og fremmest til dødsangstens negative kognitive aspekter. For hende bliver en erkendelse af disse derfor udtryk for et "voksnet" begreb om døden. Dersom barnet udover de negative kognitive aspekter erkender døden

egen død med hensyn til dødens irreversibilitet, uundgåelighed og uundgåelige nærhed i tid⁴⁶. Bluebond-Langer bygger sin ovevejelse over børns forhold til døden, på fortrinsvis sine egne intensive studier af kræftsyge børns adfærd og interaktion med hinanden, personalet og forældrene, og på samtaler med disse børn, indenfor det institutionsmiljø hvor behandlingen af dem foregår.

Ifølge Bluebond-Langer er barnets evne til at integrere og syntetisere information om sin kommende død relateret til erfaringer med sin egen og andres sygdomsproces og andres død: Udviklingen henimod erkendelsen af at barnet skal dø af sin sygdom, foregår trinvis igennem en række på hinanden følgende stadier hvor barnet gradvis bliver klar over sin helbredstilstands alvor gennem samtale med andre syge børn og ved at gennemleve skiftevis bedring og tilbagefald af sin egen helbredstilstand. Når barnet adskillige gange har oplevet dels bedring dels tilbagefald, bliver det, hvis en syg ligemand dør, klar over sin egen forestående, sygdomsbetingede død. Erkendelsen af sin egen sygdomsbetingede død er altså afhængig af erfaringer med sin sygdomscyklus og et derpå følgende dødsfald.

Det er vigtigt at holde sig for øje, at det er børnenes erkendelse af deres forestående, sygdomsbetingede død, der udvikles. Det kan derfor ikke udelukkes, at børnene allerede før denne erkendelsesudvikling har erkendt døden, og at de udnytter denne viden til at begribe, at døden med sikkerhed er umiddelbart forestående på grund af deres sygdom.

med angst, og erkender negationen af væren som mulighederne i væren, (dette ville i sidste ende kunne betyde, at barnet blev bevidst om sine muligheder før sin sygdomsbetingede død), kunne der, jvf. kap. 2, tales om et adækvat begreb om døden. Men ikke om et "voksant" begreb. For erkendelsen af døden vil have en individuel struktur, der også vil afspejle aldersafhængige muligheder og erfaringer. Dødens positive kognitive aspekter er jo en afspejling af individets væren og mulige væren, og denne kan ikke være aldersuafhængig. Desuden må den måde, hvorpå barnet kan erkende dødens negative kognitive aspekter, være mindre differentieret og vel nærmest 'kondenseret' i en totaloplevelse, der nok kun ved nærmere udsøgning eller ved pludselige indsigter differentieres kognitivt (jvf. note 25).

⁴⁶Om dødens principielle uforudsigelighed erkendes, fremgår ikke, sandsynligvis eftersom det først og fremmest er dødens sandsynlige nærhed i tid, der er skelsættende for børnenes eksistens.

Spørgsmålet om dødens principielle uforudsigelighed tages i det hele taget ikke op i den udviklingspsykologiske litteratur om barnets forhold til døden. - Når børn af lægen diagnosticeres "terminalt" opfattes døden som forudsagt fremfor uforudsigelig. Jvf. Zeligs⁽⁴⁷⁾ kan følgerne heraf være, at børn der uventet overlever den diagnostiske dødsdom, og i nogle tilfælde bliver raske, får store problemer med genintegration i familien, fordi barnet både af sig selv og familien har været opfattet som en person uden fremtid, og derfor har mistet sin plads i familien, som allerede kan have reorganiseret sig, som om barnet allerede var død. Det at barnet muligvis hverken for sig selv eller andre er den samme person, kalder Zeligs for "Lazarus-syndromet"⁽⁴⁷⁾; - barnet har, som Lazarus, nærmest rejst sig fra de døde. - En del af årsagen til Lazarus-syndromet kunne måske være, at sådanne børn har været i nærkontakt med døden som eksistentielt vilkår, og måske netop derfor har forandret sig basalt.

Muligvis hænger denne erkendelsesproces, i det mindste for de mindste børn, sammen med den generelle udvikling af erkendelsen af døden, på en måde hvor sygdoms- og dødserfaringerne er med til at danne den første erkendelse af døden. For andre vil døden allerede have været konfronteret tidligere, hvor den nye erkendelse ligger i deres egen døds sandsynlige, sygdomsbetingede nærhed. Det fremgår ikke, om børnene opnår erkendelse af dødens almene uundgåelighed, eller kun opnår erkendelse af deres egen sygdomsbetingede døds uundgåelighed. Sidstnævnte vil dog være tilstrækkeligt til at kunne sige at barnets har ekendt uundgåelighedsaspektet ved *min død*.

Måske kan der drages parraller mellem syge, døende børns udvikling af erkendelsen af døden, og den generelle udvikling af erkendelsen af døden: For som det skal ses, tyder det på, at erfaringer med *andres død*, når "andres død" opfattes bredt som både tings, planter, dyrs og menneskers forsvindig, eller 'død', er afgørende for udviklingen af dødsbegrebet.

3.3.4 NEGATIONER AF VÆREN

Ifølge Nagy kan det nul til fem-årige barn ikke adskille liv fra død, hvilket Nagy tager som udtryk for, at barnet ikke har forstået hvad døden er. Muligvis er det modsatte tilfældet, idet netop erkendelsen af døden, jvf. kap.2, indebærer negationen af væren, og altså netop en belysning af den mulige væren, hvorved liv og død forbindes. Måske er barnets sammensmeltede begreber om liv og død netop en afspejling af dødens nødvendige fortøjning med livet.

Også i fx Birgitta Johansson & Gun-Britt Larssons⁽¹⁵⁾ undersøgelse af børns tanker om døden, viser fx. fire-årige en forståelse af døden, som negationer af væren, dog ofte blandet med en forståelse af døden som en slags værens-tilstand, eller tilstand med værens-potentiale (søvn, hvile eller lignende).

En anden type negationer af væren ses i nogle børns sidestilling af ikke-væren før livet (eller før fødslen) med døden.

Eksempelvis kunne et fireårigt barn, der siger, "jeg har været død en gang"^(15), s.62) muligvis referere til sin ikke-væren før sit liv.

Ifølge Rose Zeligs⁽⁴⁷⁾ er en sidestilling af døden med det ikke at være født, almindeligt for børn i treårsalderen. Det tyder derfor på, at treårige har

fat i et centralt aspekt ved døden, nemlig ikke-væren. For ikke-væren før fødslen er jo i princippet det samme som ikke-væren efter livet, bare med den forskel at ikke-væren efter livet ligger ude i fremtiden og ikke-væren før livet ligger i fortiden. (Zeligs pointe er dog at barnet netop intet har forstået om døden.)

Hvis barnet sidestiller ikke-væren før livet med ikke-væren efter livet, og under et tager disse former for ikke-væren for at være døden, har barnet et mere alment og mindre specificeret begreb om døden, end hvis det kun var ikke-væren efter livet de associerede med døden. Muligvis erkender barnet det almene begreb om ikke-væren, før begrebet om døden. - Jvf. afsnit 3.3.2 hvor det blev foreslået, at barnet perciperer og forholder sig aktivt til begrebet væren før det almene begreb om ikke-væren og derpå til sin egen fremtidige ikke-væren.

Barnets beskrivelse af døden som negationer af væren kan dog ikke alene afgøre, om barnet på en eller anden måde er i stand til at anticipere døden adækvat, inklusive de negative kognitive aspekter. Men i hvert fald svarer børnene *som om* de er opmærksomme på dødens *uigennemtrængelighed*. For barnets negationer af væren, (som svar på hvad døden er), afspejler netop barnets tilværelse og muligheder for væren, og afspejler, i forbindelse med spørgsmålet om hvad ikke-væren før livet er, negationen af barnets hidtidige liv. Barnet ser ud til at være klar over, at det lige netop er dets "barnlige", og i en vis grad individuelle, væren og muligheder der udslettes med døden.

3.3.5 ENKELTCASES

I det følgende gives en række eksempler på adfærd og spontane ordvekslinger eller udsagn, der enten direkte kan fortolkes som udtryk for dødsangstens affektivitet eller indirekte kan være tegn på et indre affektivt ubehag overfor døden. I forbindelse med det første eksempel vil det ligeledes blive ankuelliggjort, hvorledes den dødsangstfortrængende proces kan forestilles at forløbe.

Kastenbaum & Aisenbergs⁽¹⁷⁾, s. 12-13) beskrivelse af en 18 måneder gammel drengs reaktioner på at finde en død fugl kan måske eksemplificere sekvensen fra initialt, spontant at opleve dødsangst til fortrængningen af denne:

"David, at 18 months, was toddling around the back yard. He pointed at something on the ground. Daddy looked. It was a dead bird. The boy labeled what he saw, "buh...buh" (his approximation, at the time, for bird). But he appeared uncertain and puzzled. Furthermore he made no effort to touch the bird. This was unusual caution for a child who characteristically tried to touch or pick up everything he could reach. David then crouched over and moved slightly closer to the bird. His face changed expression. From its initial expression of excited discovery it had moved to puzzlement: now it took on the aspect of a grief mask. To his parent's surprise, the child's face was set in a frozen ritualized expression resembling nothing so much as the stylized Greek dramatic mask for tragedy."

Kunne barnets adfærd ("...he made no effort to touch the bird.") og ansigtsudtryk ("grief mask"; "dramatic mask for tragedy") delvis være udtryk for at barnet er i kontakt med dødsangsten [:*min død*], udover delvis at være udtryk for omsorg og sorg over fuglens død [:*andres død*]? En sådan fortolkning er nærliggende, specielt ud fra en retrospektiv fortolkning af det efterfølgende hændelsesforløb:

(Jeg vil det følgende nøjes med at pointere, hvad en fortolkning kunne sige i relation til *min død*, selvom eksemplet meget vel samtidig kan være udtryk for tabs-reaktioner i relation til *andres død*.): David går i de følgende dage hver morgen hen til den døde fugl, dog uden at fremvise det tragiske ansigtsudtryk, men også uden at røre ved den henrådende fugl. - Forsøger David at overvinde sin initiale dødsangst, ved at bevise overfor sig selv at han kan undgå at føle ubehag ved synet af den døde fugl? - Et par uger senere opdager David en anden død fugl. Han tager den op og gestikulerer og taler med den. Og han insisterer tilsyneladende på at få sine forældre til at sætte fuglen op i et træ for at få den til at flyve. Først efter at fuglen er blevet sat op i træet flere gange mister David interessen. - Forsøger David aktivt at benægte fuglens død? Er det fordi han allerede har benægtet sin egen død som en spontan reaktion på den initiale dødsangst, og nu vil bevise at også fuglen er udødelig, for at styrke troen på sin egen udødelighed (specialness-forsvaret, jvf. kap.4)? Forsøger han at få forældrene til at "genoplive" fuglen, for at få bestyrket sin tro på forældrenes magt over liv og død, og dermed også troen på at de kan redde ham selv fra døden (ultimate rescuer-forsvaret, jvf. kap.4)? - Nogle uger senere, på en skovtur, bliver David interesseret i et faldet vissent blad. Han forsøger selv

at sætte det tilbage på træet, og da det ikke lykkes, får han sin far til at gøre forsøget. Da faderen vil gøre forsøget anden gang, ryster David på hovedet, og siger "nej". Han ser fattet og overbevist ud. Herefter forsøger David ikke længere at ændre på dyrs og tings 'forfald'. - Er David mon blevet overbevist om forældrenes manglende guddommelighed, eller er de stadig guddommelige i forhold til ham selv? Erkendte han initialt sin egen dødelighed, og er han nu begyndt at tro på sin egen udødelighed, og måske på menneskers udødelighed i modsætning til dyrs og planter dødelighed. Skyldes denne tro, i givet fald, at David endnu ikke har erfaret et menneskes død? Når David erfarer et menneskes død, vil han da opleve fornyet døds erkendelse, og vil han påny underkende denne, ved at tro på, at nok kan andre dø, bare ikke ham selv - ? (Evt. i kombination med disse hypoteser kunne man forstille sig, at Davids adfærd samtidig udtrykker copingstrategier, i forhold til de følelser der er tilknyttet *andres død*. Fx. kunne det antages, at Davids adfærd delvis udtrykker en fundamental *sorg* og *stræben efter omsorg* (altruistisk), og at David derfor i første omgang forsøger at redde den andens liv, men derpå må indse sin magtesløshed overfor den *andens død*, - evt. afløst af en erkendelse af sin *egen død*.)

Hvis David initialt oplevede dødsangst, kunne det forstås på den måde, at han gennem en slags identifikation med fuglen måtte erkende, at hvis en fugl der før var levende, som ham selv, kan dø, kan han også selv dø. En *andens død* (bredt forstået, som et levende væsens død) bliver i så fald en mulig katalysator for erkendelsen af sin *egen død*. Om det efterfølgende forløb udtrykker en fortrængningsproces vedrørende Davids egen dødelighed, eller en erkendelsesproces vedrørende dyrs og tings dødelighed, der først senere resulterer i en erkendelse af alt levendes og Davids egen dødelighed er et åbent spørgsmål. Barnets oplevelse kan jo ikke "bevises". Men det er åbenlyst, at dødstemaet markant påvirker David emotionelt, og påvirker hans undersøgelsesadfærd og sociale interaktion i en længere periode.

Kastenbaum & Aisenberg⁽¹⁷⁾, s.14-15) giver et andet eksempel, på en dreng på to et kvart år, Michael, der vågner op og skriger hysterisk efter sutteflasken flere gange hver nat. En dag forklarer han, snøftende: "If I run out of gas, I can't make contact-my engine won't go. You know." Faderen blev nu klar over en mulig sammenhæng: I ferien havde de været ude at sejle, og var løbet tør for benzin midt ude på havet. Og ved en anden lejlighed for nylig, da bilen ikke kunne starte, havde nogen sagt, at deres bilmotor var "død", og at

batteriet var "dødt". Det blev klart at Michael tænkte på sin krop som en slags bilmotor, der ville dø, hvis han løb tør for "brændstof". Han erkendte at han var bange for at dø, hvis han løb tør for mad. - Er en forudgående dødsangst, gennem begivenhederne med båden og bilen, mon blevet *forskudt* til en frygt for sultedøden (angsten genstandsrettes), som derefter imødegås, kompulsivt?

Yalom⁽⁴⁵⁾, s.76-77) refererer bl.a. følgende eksempler på børns dødsangst:

- En fireårig pige græd i 24 timer, da hun fandt ud af at alt levende på et tidspunkt dør. Moderen var kun i stand til at berolige datteren ved at love, at hun aldrig skulle dø. - Erkendelsen af mortalitet ser her ud til at være forbundet med erkendelsen af *andre* levende organismers (alt levendes) mortalitet.

- En pige på fire et halvt år sagde pludselig, at hun hver dag var bange for at dø, og at hun ville ønske hun ikke ville vokse op og blive gammel, for så ville hun heller ikke dø. Dødsangsten kan her fortolkes som delvis fortrængt gennem troen på, at kun gamle dør.

Eksemplerne viser at småbørn i forbindelse med *andres død* og overfor udsigten til sin *egen død*, kan opleve stærkt ubehag, som muligvis kan fortolkes som dødsangst.

Man kunne indvende, at børn måske nok *kan* anticipere døden, men at dødstemaer er sjældne for barnet at beskæftige sig med. Dette modsiges dog klart af forskningen. Enkelt-cases viser eksempler på børn, der ved nærmere udspørgning fortæller, at de meget ofte tænker på døden. Eksempelvis sagde Yaloms femårige søn pludselig en dag, under en spadse-retur: "You know, both my grandfathers died before I ever met them." På spørgsmålet om hvor tit han tænkte på den slags, på døden, svarede han: "I never stop thinking about it."⁽⁴⁵⁾, s. 76-77) Ligeledes viser større empiriske undersøgelser, at de fleste børn ofte tænker på døden: I Johanssons & Larssons⁽¹⁵⁾ undersøgelse af 84 tilfældigt udvalgte børn mellem seks og tolv år fortalte 2/3 af børnene, at de tænkte på døden, især før de skal sove. 90% af børnene i tiårsalderen fortalte at de ofte tænkte på døden. I Sylvia Anthonys⁽¹⁾ studie af 98 børn i alderen fem til ti år, viste det sig, at børnere ved at gennemføre en historie fuldendelsestest uden direkte reference til døden, for 50% vedkommende referede til emner som døden, begravelser, drab eller spøgelser. Og i disse studier fik man vel at mærke kun fat i de børn,

der åbent erkendte dødsrelaterede tanker, som respons på døds-"neutralt" materiale.

Om børn der tænker på døden oplever dødsangst sjældent, ofte, eller måske kun i starten af deres erkendelse af døden, er uvist. Nogle af eksemplerne ovenfor, kunne pege i retning af, at børn hurtigt lærer at beherske dødsangsten gennem forskellige fortrængningsprocesser. Jvf. Maurer⁽²⁸⁾, støttes fortrængningen af den initialt oplevede dødsangst muligvis gennem barnets lege, hvor barnet får symbolsk herredømme over liv og død.

3.3.6 RETROPERSPEKTIVISTISK BEGRUNDELSE FOR ANTAGELSEN OM AT SMÅBØRN OPLEVER DØDSANGST

Ifølge Johansson & Larsson⁽¹⁵⁾ siger flere ti-tolvårige, at de kan huske, at de var mere angste for døden, da de var mindre. Men muligvis projicerer de ti-tolvårige deres latente dødsangst tilbage i tiden: Johansson & Larsson testede børnenes dødsangst projektivt, ved at bede dem fortælle om et billede, der forestiller et barn, som tænker på sin egen død. Her udtrykte de ti-tolvårige stærkere angst i deres beskrivelser end de seks til tiårige.

Det kunne derfor tyde på, at de ti-tolvårige har en stærkere latent dødsangst end børnene bevidst erkender. Selvom de ti-tolvårige er i stand til med klarhed at beskrive dødens negative kognitive aspekter, oplever de ikke bevidst dødsangst i forbindelse hermed. Den klare erkendelse af dødsaspekterne skyldes muligvis på den ene side, at de ti-tolvåriges intellektuelle udvikling og sproglige abstraktionsevne har skabt mulighed for nye måder at forsvare sig imod dødsangst på, hvorved en bevidst erkendelse af aspekter ved døden er mulig uden angst. Og på den anden side, at deres dødsbegreb i virkeligheden er modsætningsfyldt:

Noget kunne tyde på, at den tilsyneladende klarhed hvormed døden erkendes af ældre børn og voksne, dækker over dødsforestillinger der ligner dem børn under ni år har. Ifølge Bluebond-Langer⁽⁴⁾ viser den voksnes umiddelbare respons på spørgsmål om, hvad døden er, tegn på et "modent", "videnskabeligt" dødsbegreb. Men ved nøjere undersøgelse af hvad den voksne forstår ved døden, viser det sig, at døden ofte personificeres, forstås som reversibel, og/eller er fyldt med paradisiske eller makabre forestillinger om efterlivstilstande.⁴⁷ Dødens faktum [uundgåeligheden, uigennemtrænge-

⁴⁷Makabre dødsforestillinger dementerer døden i og med vitaliseringen, som er lidelsen i det makabre (fx lidelsen i helvedes ild). Samtidig kan dødsangsten *forskydes* til angst for makabre lidelser. Lidelser som på den ene side muligvis kan undgås til fordel for paradisi, men som

ligheden og uforudsigeligheden] erkendes altså umiddelbart, men ikke i dybden.⁴⁸ - "Efterlivs-sjælen" i disse forestillinger er "antropomorferet i en sådan grad, at den ikke kan skelnes fra den døde selv"⁽⁴⁾, s.51), hvorfor forskellen mellem voksnes og børns forestillinger om et efterliv snarere er "stilmæssig"⁽⁴⁾ end kvalitativ (; børns efterlivsforestillinger handler fortrinsvis om ubehagelighederne ved at ligge i en kiste, under jorden⁽⁴⁾). Forskellene kan ses som et produkt af den voksnes religiøse skoling og sofistikerede sprogbrug⁽⁴⁾, snarere end som et produkt af kvalitativ udvikling af dødserkendelsen.

Hvis de bagvedliggende forestillinger fungerer som forsvar mod en latent adækvat dødserkendelse, ville dette, ved siden af de intellektuelt betingede forsvar, kunne være noget af forklaringen på, hvorfor større børns og voksnes klare erkendelse af aspekter ved døden ikke umiddelbart ledsages af angst.

"The idea of immortality may be scoffed at but secretly craved."

J. R. Rheingold⁽³⁷⁾

Der ser her ud til at være tale om en paradoksal udvikling: På den ene side erkendes det, som hører til dødsangstens negative kognitive side, med stadig større sproglig klarhed og præcision. På den anden side fortrænges angsten (og i virkeligheden også den subjektive betydning af de negative kognitive aspekter) der knytter sig til denne erkendelse, gennem dødsforestillinger der dementerer samme erkendelse. (- Årsagerne til at angsten må fortrænges, beskrives i især i afsnit 4.4.) Reelt indeholder altså den voksnes dødsbegreb modsætningen mellem den adækvate kognitive erkendelse og de fantasirige forestillinger der *vitaliserer* 'døden i sig selv', og evt. *forskyder* dødsangsten. Muligvis er de inadækvate dødsforestillinger,

på den anden side, dersom det paradisiske alternativ ikke opleves som en mulighed, i sig selv må fortrænges. Angsten for helvede bliver derved til en *maske*, bag hvilken den eksistentielle dødsangst er gemt. Hvis angsten for helvede (eller noget lignende) konfronteres, kan dens vitale potentiale, hvis ikke masken "tages af", kun vende sig henimod paradisiske forestillinger (en ny, beroligende dødsmaske), og henimod en livsførelse der forventes at føre til paradiset i døden. - Skizofrenes forestillingsverden er ofte spækket med efterlivsforestillinger, jvf. H. F. Searles⁽⁴¹⁾. Måske udtrykker disse forestillinger et rigtigt forsvar imod dødsangsten^(Ibid.). (En mulig del af forklaringen på denne sammenhæng uddybes i afsnit 4.5.3.)

Ud fra disse teoretiseringer kunne det forventes, at fx. religiøse mennesker, (selvfølgelig alt efter hvordan deres religiøsitet er skruet sammen), har en relativt høj latent dødsangst. Lonetto & Templer⁽²⁶⁾ referer empiriske undersøgelser der netop peger i retning af denne sammenhæng.

⁴⁸Moellenhoff, cit.. i R. D. Stolorow, konkluderer på lignende vis: "In speaking about death and its consequences adult and child seem to be on the same level."⁽⁶³⁾, S. 482

jvf. afsnit 4.3, gennem en strukturerende (meningsdannende) proces sammenkoblet med mere basale forsvar imod dødsangsten,

Man kunne antage, at hvis ældre børns og voksnes forestillinger om døden kvalitativt ligner mindre børns, og disse forestillinger for de ældre børns og voksnes vedkommende dementerer deres umiddelbare klarsindede erkendelse af dødens negative kognitive aspekter, betyder det, at også de mindre børn, uanset at de ikke med klarhed kan redegøre for dødens aspekter, ved hjælp af disse forestillinger fortrænger dødsangsten. En sådan retrospektiv fortolkning beviser dog ikke disse sammenhænge. Det er klart at børnene lærer mange af de fantasirige forestillinger af omverdenen (fra forældre, tegneserier, eventyr, tv, religiøs skoling osv.), mens andre er individuelle påhit; men det interessante er, at børn med stor appetit tager for sig af retterne - og muligvis gør de det, netop fordi dødsangsten hele tiden er lige om hjørnet; verden påmindrer ofte om dødens realitet, og truer derfor konstant med at vække den adækvate erkendelse af døden, hvorfor dementier af dødens realitet modtages uden censur. Disse dementier bevares tilsyneladende som en del af den voksnes dødsbegreb.

En yderligere grund til at de inadækvate dødsforestillinger accepteres, kan være, at dødstemaer tabuiseres som samtaleemne, og at barnet afskæres fra information om og konkret konfrontation med døden, (barnet kommer ikke med til begravelse, ser ikke den døde mv.). - Når døden tabuiseres, samtidig med at den for gennemsnitsbarnet er et emne af stor interesse, er det naturligt, at barnet må tage til takke med de forklaringer på døden, der umiddelbart stilles til rådighed, eller som det fantaserer sig til. Måske tænker opdragerne, at hvad barnet ikke ved, har det ikke ondt af, - men muligvis er de inadækvate forestillinger, jvf. Yalom⁽⁴⁵⁾, til tider langt mere skrækindjagende end sandheden.

Udsigten til, INTET, er bedre, for fantasien, end uvidenhed.

En særlig grund til at barnets fantasier om døden bliver makabre, og måske en grund til at døden kan virke umiddelbart *frygtindgydende*, eller ekstremt angstinducerende, kan ligge i kombinationen af opdrageres tavshed omkring og tabuisering af emnet, og den usikkerhed/frygt/bekymring de måtte vise, når barnet tumler med emnet. Hvis barnet oplever, at de ellers omnipotente opdragere ikke kan håndtere dødstemaet, signaleres det muligvis, at døden er et særligt farefuldt emne, og skyndsomme tiltag til at

beskytte barnet imod dødsrelaterede tanker og oplevelser, kan signalere, at emnet skal fortrænges. Hypotesen er, at barnets spontane, eksistentielle angstreaktion hermed kan kobles til yderligere frygtbetonde negative følelser, og at dødsangsten herved overlejres af angst/frygt for dødsangsten. (Disse sammenhænge vil blive uddybes i kap. 4.)

Den eksistentielle dødsangst er jo ud fra min beskrivelse i kap. 2, hvor den blev defineret ud fra de "positive" og "negative" kognitive aspekter og det affektive aspekt, og hvor dødsangsten blev anskuet som kilde til og katalysator for både inhiberende og vitaliserende psykiske dynamikker, ikke kun angstfyldt; og dødsangsten er derfor ikke i sig selv nok til, at kunne forklare, hvorfor den, som det i kap. 4 og kap. 5 vil blive beskrevet, kan være en basal kilde til psykopatologi. Hypotesen er, at det bl.a. er den omverdensbetingede overlejring, [eller "maskering" som denne overlejningsproces vil blive defineret i afsnit 4.4], af dødsangsten, der medvirker til den psykopatologiske udvikling. Den psykopatologiske udvikling former sig, som det vil blive beskrevet, både ud fra angsten/frygten for dødsangsten, og i sammenhæng hermed ud fra basale forsvar imod dødsangst. Dette vil blive klarere i kap. 4.

*"For it is not death or hardship that is a fearful thing,
but the fear of death and hardship."⁴⁹*

Epictetus
, græsk-romersk filosof,
ca. 55-ca. 138 e.K.

3.3.7 TRANSFORMATIONEN AF ERKENDELSEN AF ANDRES DØD TIL ERKENDELSEN AF MIN DØD

Det lader til at være et gennemgående træk, både i enkelt cases^{((17); (45))}, i de empirisk funderede studier af kræftsyge børns udvikling af dødserkendelse^{((5); (4))} og i fx. Maurers⁽²⁸⁾ fortolkning af småbørns adfærd, at erfaringer med *andres død* og/eller tings udslettelse eller forsvinden er nødvendige forudsætninger for erkendelsen af sin *egen død*, og at eksponeringen overfor *andres død* (herunder dyrs død eller tings udslettelse eller forsvinden) på et tidspunkt hvor en tilstrækkelig forberedelsesproces er tilendebragt, kan udløse en spontan erkendelse af sin egen dødelighed.⁵⁰

⁴⁹Cit. i Tillich (42), s.13.

⁵⁰Hvis begreberne *min død* og *andres død* er gensidigt afhængige i deres ontogenetiske udviklingsproces, og hvis det heraf følger, at de følelsesmæssige tilstande der knytter sig til begre-

Men hvordan transformeres barnets erkendelse af omverdensobjekters ud-slettelse eller *andres død* til barnets erkendelse af sin egen finalitet, hvis barnet ikke har sproget til sin rådighed?

Svaret herpå vedrører det basale spørgsmål om, hvorledes erkendelsesudviklingen i de tidligste barndomsår skal forstås. Kort fortalt, og uden at gå ind i en egentlig diskussion heraf, kan en del af barnets førsproglige erkendelsesudvikling, forstås som en udvikling, gennem hvilken barnet bliver i stand til at differentiere flere og flere ligheder og forskelle mellem verden og sig selv gennem en form for *sammenlignings-* eller *identifikationsproces*. Kastenbaum & Aisenberg⁽¹⁷⁾ betegner, denne proces som en slags *mental oscillation*, hvor barnet mentalt identificerer sig med, og til tider søger at bytte rolle med omverdensobjekter.⁵¹ Fx. skifter barnet mellem at opfatte sig selv, som den der bliver madet, og den der mader, hvilket også ses i praksis, når barnet forsøger at overtage andres roller. - På samme måde kan barnet tænkes at blive klar over sin egen mulige ikke-væren: Nemlig gennem identifikation med først tings mulige, irreversible forsvinden, og dernæst med levende objekters mulige transformation til døde objekter. Den mentale oscillation må forstås som en proces, der foreløber spontant, og som når en tilstrækkelig forberedelsesproces er tilendebragt nærmest gennemtvinger erkendelsen af døden, som en konsekvens af identifikation i en given situation.

3.3.8 SAMMENFATNING

Med hvilke *forudsætninger*, hvor *tidligt*, og på hvilken *måde*, barnets bevidste forhold til døden udvikler sig, kan ikke entydigt afgøres. Dertil er både det empiriske grundlag og den teoretiske udvikling på området for

berne, i praksis ofte opleves i tilknytning til hinanden, kan dette være en forklaring på, at der ofte heller ikke i litteraturen skelnes klart mellem begreberne, erkendelsesteoretisk og mht. de følelser, der knytter sig til *min død* og *andres død*; begreberne er ud fra disse antagelser genetisk sammenfiltrede, både hvad angår den kognitive og emotionelle udvikling, og der kan forventes en naturlig tendens til at rubricere enhver dødsrelateret oplevelse som tilknyttet en *andens død* for at undgå bevidstheden om *min død*.

⁵¹Identifikationen med andre objekter kan muligvis forstås som en form for "laden som om" adfærd (jvf. A. Poulsen⁽³⁵⁾), der bygger på evnen til, at kunne danne primære og sekundære repræsentationer. Når barnet kan erkende døden, skyldes det i så fald, at det har en primær repræsentation af sig selv (sin væren), samtidig med at det fastholder en opmærksomhed overfor at kunne være livløs (den sekundære repræsentation af sig selv). Jvf. Poulsen⁽³⁵⁾ begynder barnet at mestre denne "laden som om" adfærd i alderen 15-24 måneder.

ufuldstændige. - Indenfor udviklingspsykologisk litteratur er dødens betydning for barnets kognitive og emotionelle udvikling oftest ikke nævnt.

Overvejelserne her, især med hensyn til udviklingen af forudsætningerne for dødserkendelsen, er derfor snarere hypotetiske end empirisk velunderbyggede. Empirien er blevet fortolket ind i en eksistentielistisk-erkendelsesteoretisk meningsfuld ramme. Det er klart, at disse fortolkninger er i fare for at være adultropomorfe - måske er dødserkendelsesudviklingen fx. langt mere kaotisk og fragmenteret end foreslået. Om fortolkningen af barnets adfærd har værdi, afhænger i høj grad af om den kan benyttes effektivt som baggrundsperspektiv for interaktion med småbørn, for forståelse af deres adfærd, og af om fortolkningen for voksne, i et tilbageblik, kan give en meningsfuld beskrivelse af deres barndomsoplevelser (fx. i en terapeutisk situation).

I det følgende vil jeg under overskrifterne *forudsætninger; udløsende faktorer; stabilitet; angst; stadietanken og alder*, sammenfatte og konkludere hvorledes barnets udvikling af forholdet til døden kan forstås, ud fra det materiale jeg har gennemgået og med baggrund i det eksistentielle paradigme.

FORUDSÆTNINGER

Jeg har foreslået, at forberedelsen til dødserkendelsen forløber som en trinvis udvikling, der er indvendigt forbundet med udviklingen af bevidstheden og selvbevidstheden: På et tidspunkt i barnets udvikling bliver det i stand til at erkende, *at* verden og *at* det selv er til (erkendelsen af *væren som værende*). Afgørende for denne erkendelse er barnets særlige interesse for og manipulerende deltagelse i lege hvori der indgår temporær okklusion af omverdensobjekter og temporær sansedeprivation. Det er tanken, at barnet i særlig grad gennem disse lege får en fornemmelse for verdens og sin egen konstans, hvilket kan ses som en udvikling af evnen til i bevidstheden at fastholde sin egen og omverdensobjekters eksistens over rum og tid. - Dette er muligvis en slags "sans for det konkrete", jvf. Jens Mammen⁽²⁷⁾. Man kan måske sige, at det er *i og med* konstansfornemmelsen, at barnet erkender *væren som værende*. (Dette perceptuelle eller ikke-sproglige konstansbegreb

bliver langt senere i udviklingen til et sprogligt konstansbegreb, det Piaget kalder "objektkonstans"⁽¹¹⁾.⁵²

Tidsbegrænsede ikke-værenslignende situationer bruges i denne fase til erkendelsen af væren. I den efterfølgende fase bruges erkendelsen af irreversible (tidsbegrænsede) forsvindinger til erkendelsen af, at der kan være ultimative *grænser* for væren; at væren (subjekt-objekt relationer) kan *ophøre*, og ikke være der mere.

Næste led i udviklingen er erkendelsen af sin egen og objekters mulige ikke-væren. Barnets særlige interesse for lege og situationer i hvilke objekter forsvinder irreversibelt, ses som afgørende for erkendelsen af mulig ikke-væren. Barnets *emotionelle* reaktion på erkendelsen af mulig ikke-væren er muligvis først og fremmest en frygtreaktion i konkrete situationer, der opleves faretruende (fx. frygten for at forsvinde ud med badevandet). Sådanne tidlige frygtreaktioner er måske snarere instinktive end reflekterede. Men samtidig er det muligt, at oplevelserne med irreversible forsvindinger, på et kognitivt plan sensitiverer barnet overfor den generelle kategori ikke-væren, eller intethed, og at barnet dermed bliver parat til at erkende sin egen mulige ikke-væren, i første omgang ikke som en fremtidig uundgåelighed, men som en mulighed blandt andre.

Barnets almene sensitivering overfor ikke-væren ses som forløberen for applikationen af dette begreb på sig selv, og erkendelsen af sin egen mulige ikke-væren som forløberen for erkendelsen af dødens uundgåelighed.

UDLØSENDE FAKTORER

Muligvis kan barnet ikke alene gennem verbal abstraktion, eller anden abstrakt symbolik (fx. tegninger) vise sit potentiale for dødserkendelse. Eller muligvis har de undersøgelsesmetoder, der har været anvendt, "beskyttet" barnet mod dødserkendelsen snarere end afdækket barnets mulige erkendelse.

Muligvis kan barnets dødserkendelse udløses som respons på konkrete dødsrelaterede situationer. Situationer i hvilke barnet erfarer *andres død*, forstået bredt som et levende væsens død, ser ud til, først og fremmest ud fra Bluebond-Langers studier af kræftsyge børn (jvf. afsnit 3.3.3), men som også eksemplet med "David" muligvis er udtryk for, at være en generel udløsende faktor. Om de emotioner børn til tider viser, i situationer hvor betydningfulde genstande forsvinder irreversibelt, udtrykker den allertidligste

⁵²Det empiriske grundlag for antagelsen om barnets fornemmelse for konstans og fornemmelse for sin adskilthed fra verden er velunderbygget⁽¹¹⁾.

erkendelse af sin egen mulige ikke-væren, er en mulighed. Inkluderer disse situationer i gruppen af dødserkendelsesudløsende faktorer, må begrebet om *andres død*, i hvert fald i relation til småbørn, udvides til også at omfatte inanimate objekter.

Hvilke objekters "død" der kan resultere i dødserkendelse, er sandsynligvis aldersafhængig og afhængig af strukturer i barnets selvbegreb. Man kan forestille sig, at *andres død* kun udløser dødserkendelse, når *den anden* er et vigtigt identifikationsobjekt for erkendelsen af sine egne væsenstræk og for sin individualitet. Især Bluebond-Langers undersøgelser peger i denne retning. Dermed vil de mulige dødserkendelsesudløsende objekter være specifikke til de til et givet udviklingsstadium centrale strukturer i barnets selvbegreb.

Ud fra eksemplerne i afsnit 3.3.5 kan også småbørns refleksion over forholdet mellem liv og død, udløse dødserkendelse, fx. på baggrund af en erkendelse af alt levendes mortalitet.

DØDSERKENDELSENS STABILITET

Ifølge Kastenbaum⁽¹⁶⁾ er dødserkendelsen ikke stabil over tid, på den ene side fordi barnet ikke kan etablere stabile begrebslige netværk, og dermed ikke har en kognitiv parathed til at fastholde en pludselig, situationsafhængig indsigt, og på den anden side, fordi dødserkendelsens emotionelle betydning tvinger barnet til at glemme. Sidstnævnte svarer til at sige, at der finder en fortrængningsproces sted, hvilket Kastenbaum dog ikke direkte formulerer. - *Hvorfor* den emotionelle betydning kan være af en sådan karakter at barnet må "glemme", uddybes især i afsnit 4.4.

Det synes rimeligt at antage, at den kognitive parathed til at fastholde nye erkendelser påvirker dødserkendelsens stabilitet på et *bevidst* erkendelsesplan. Men hvis erkendelsens emotionelle betydning resulterer i en fortrængningsproces, må man regne med, at dødserkendelsen ikke desto mindre på et *ikke-bevidst* plan har en stabil og generel indflydelse på barnet, og at barnets "glemsel" altså ikke er lig "udstødelse" af emnet. - Hvorfor emotionalitetens betydning for fortrængningsprocessen bliver "tvingende", har muligvis, som det er blevet antydnet, at gøre med omverdenens reaktioner på barnets dødserkendelse og naturlige angstreaktion. Omverdenens forholdene sig kan måske få en særlig

betydning for hvor hurtigt emnet fortrænges, med hvilken kraft, og med hvilke konsekvenser.⁵³

ANGST

En del casemateriale viser emotionelle reaktioner, i forbindelse med dødsrelaterede situationer og tanker, der i nogle tilfælde kan fortolkes som dødsangst, og som i andre tilfælde mere åbenbart viser dødsangst.

I forhold til de førsproglige børn, kan man, som Yalom⁽⁴⁵⁾ skriver, godt vide hvilke situationer der aktiverer barnets angst, men ikke med sikkerhed vide, hvad angsten står for, og altså hvorledes barnets indre liv skal forstås. Om de mindste børns angst knyttet til livstruende erkendelser og situationer i virkeligheden er dødsangst, vil, i det mindste ud fra de kendte undersøgelsesmetoder, ikke entydigt kunne afgøres.⁵⁴

I det gennemgåede materiale er indikationerne på angst i forbindelse med døds erkendelse både direkte (casemateriale) og indirekte⁵⁵ (retrospektive fortolkninger).

⁵³Kastenbaum⁽¹⁶⁾ begrundet den emotionalitetsbetonede fortrængning med, at når det selv for voksne er problematisk at konfrontere sig med døden, må det være endnu sværere for børn. Det forholder sig nok snarere omvendt; at den voksnes egen angst for døden, bl.a. skyldes den voksnes egen 'dødshistorie', og at barnets beskæftigelse med emnet provokerer den voksnes angst, som så projiceres ud på barnet. Hvis den voksne samtidig med fortællelse og tabuisering viser angst i forbindelse med emnet, cementeres primært koblingen mellem døden og *angst*, hvorved barnet kommer til at overtage den voksnes angst. Denne angst er ikke eksistentiel men snarere "neurotisk", eller "maskeret" dødsangst, idet det er den voksnes reaktioner, snarere end den kognitivt anførte anticipation af døden, der betinger angsten.

--

I et kulturgenetisk perspektiv, kan en eventuel kobling, indenfor en given kultur, mellem døden og angst, dels ses som et produkt af dødens eksistentielt (og universelt) angstinducerende effekt (jvf. afsnit 3.1 om dødsangstens urforform), og dels af hvorledes mangfoldige andre sociokulturelle betydningsfulde faktorer samvirker hermed.

⁵⁴Fx. kan det ikke entydigt afgøres om angst i forbindelse med separation ("separationsangst") skyldes angst for tab af moderen og for en herpå følgende 'ensomhed' eller skyldes dødsangst som følge af (trussel om) fravær af moderens beskyttelse imod livstruende omstændigheder.⁽⁴⁵⁾

- Paradoksalt nok viser det sig, ifølge Rheingold⁽³⁷⁾, at børn af (for barnet) ikke-frustrerende mødre udviser lavere grad af uhensigtsmæssig dødsangst end børn af frustrerende mødre. Forskellen kan muligvis forklare med, at børn af ikke-frustrerende mødre får opbygget en generel tryghedsfølelse, mens børn af frustrerende mødre får opbygget et generelt forhøjet angstniveau (ikke-bevidst "dødsangst") og derfor dårligere kan tolerere ubeskyttetheden ved separation.

⁵⁵Udover det her gennemgåede materiale, er der ud fra læsning af Yaloms⁽⁴⁵⁾ eget kliniske case-materiale og ud fra Yaloms^(Ibid.) gennemgang af Freuds journaler over sine klienter, stærke indicier på, at personligheden påvirkes stærkt af dødstemaet, eftersom tidspunktet for starten på udvikling af psykopatologi ser ud til ofte at sammenfalde med tidspunkter, hvor individet med al tydelighed er påvirket af betydningsfulde dødsrelaterede begivenheder! Den med psykopatologien ofte forbundne angst kan derfor netop fortolkes som værende relateret til dødsangsten (evt. i kombination med følelser relateret til *andres død*). En sådan fortolkning giver, ifølge Yalom, ofte giver mening for klienten i forbindelse med den terapeutiske proces.

Begrundelser for at antage at barnets kontakt med døds erkendelsen kan have central betydning for barnets udvikling, er ud fra dette kliniske materiale dels retrospektivt

På den ene side viser barnet i nogle situationer udtalt *angst* i forbindelse med dødstemaet, på den anden side udtalt *interesse* for emnet. Om denne interesse i virkeligheden fungerer som et aktivt forsvar imod dødsangst, fx. gennem oplevelsen af at have magt over og kunne manipulere med døden, eller om den udtrykker, at barnet i virkeligheden ikke er angst, men først og fremmest interesseret i døden, kan ikke afgøres entydigt. Og måske er svaret netop et både-og, jvf. hypotesen om dødsangstens dobbelthed.

Måske er, (som det efterhånden er blevet antydnet nogle gange), omverdenens reaktion på barnets beskæftigen sig med emnet, afgørende for hvorledes barnet emotionelt og kognitivt kommer til at håndtere døds erkendelsen.

STADIETANKEN

Ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾ er det ikke bevist, om barnet gradvist erkender døden mere adækvat, eller om barnet tidligt erkender døden adækvat, derefter undertrykker denne viden, for gradvist at acceptere denne viden igen. Sidstnævnte er hans egen arbejds hypotese.

Det er åbenlyst, at barnet gradvist bliver i stand til at fastholde den adækvate døds erkendelse, stadigt mere differentieret og i stadigt mere specificeret sproglig form med hensyn til de kognitive aspekter. Denne efterhånden klarere erkendelse er dog, ud fra mine (restrospektive) fortolkninger af Johanssons & Larssons undersøgelser af aldersbestemte forskelle mellem børns forholden sig til døden (jvf. afsnit 3.3.6) og at dømme (restrospektivt) ud fra Bluebond-Langers undersøgelse af voksnes dødsbegreber (jvf. afsnit 3.3.6) et dække over dybereliggende dementier af samme erkendelse. Det virker derfor usandsynligt, at netop sådanne *dementier* af døden skulle udgøre stadier på vejen *henimod* en generelt mere adækvat døds erkendelse, hvis ikke døden initialt *blev* erkendt adækvat. Argumentet herfor er, at dementiernes konstruktion er af lige så høj kognitiv kompleksitet som døds erkendelsen selv, og at dødsdementierne *bag* voksnes umiddelbare døds erkendelse kvalitativt ligner børns, og derfor kan ses som forgreninger af barnets dementier.

Det, jeg forsøger at argumentere for, er, og nu bliver det måske lidt klarere, at selvom der sker en udvikling hvor barnet i højere og højere grad bliver i stand til at erkende døden som objektive fænomener, fortolker jeg under et undersøgelsesresultaterne som udtryk for, at barnet begreb om *min*

funderede (ud fra voksenklinisk materiale) dels funderede på direkte børne kliniske iagttagelser.

død først erkendes adækvat, derefter gennem en proces dementeres (fortrænges), og på et tidpunkt tilsyneladende erkendes adækvat, rent kognitivt, men dybest set undtaget erkendelsen af dødens subjektivitet. Begrebet om døden ender dermed i virkeligheden at være et begreb om *andres død*, selvom det ureflekterede, umiddelbare svar på om dødens kognitive aspekter også gælder en selv, er positivt.

ALDER

Hvornår den tidligste dødserkendelse kan finde sted er et åbent spørgsmål. Der er ikke evidens for en universel dødserkendelse som en del af en fast udviklingssekvens i de første måneder og år af barnets liv. Hypotesen om en sådan universel, tidlig dødserkendelse er, som det er blevet påpeget, og som det i det efterfølgende kapitel vil blive beskrevet, ikke uden forklaringsværdi.

Sandsynligvis er barnets forhold til døden, hvor tidligt, med hvilken styrke, og med hvilken stabilitet (og med hvilke konsekvenser) barnet erkender døden, afhængig af individuelle faktorer såsom erfaringer med dødsrelaterede begivenheder, omverdenens reaktioner på barnets spirende erkendelse af forholdet mellem væren og ikke-væren, og af om barnets generelle emotionelle stabilitet, som kan være afhængig af den ikke-bevidste "dødsangst" (jvf. afsnit 3.2), giver plads til dødserkendelsen, som nok må betegnes som både kognitivt og emotionelt ressourcekrævende.

Jeg vil anse det for sandsynligt, at børn fra omkring 15-24-månedersalderen, når selvbevidstheden konstitueres⁵⁶, har mulighed for at erkende døden. Den tidligste dødsangst i forbindelse hermed, må forstås som en ikke-differentieret oplevelse, hvor dødsangstens negative kognitive aspekter så og sige ligger i *perceptionen* af døden, og *reflekteres* i angstreaktionen, og hvor dødsangstens *positive* kognitive aspekter *reflekteres* i barnets spontane interesse for væren, i leg, i kreativitet og i nysgerrighed. Mange af barnets lege, handler netop om liv og død⁽²⁸⁾, og disse aktiviteter kan ses som en vital konsekvens af bl.a. konfrontationen med døden. En vitalitet som måske nok delvis udtrykker en aktiv fortrængning af døden, når barnet i legen gang på gang beviser sin symbolske magt over liv og død, men som *samtidig* kan være en af drivkræfterne bag den almene udvikling i barndommen. Måske holder denne vitale fortrængningsproces aldrig op? Hegel karikerede synspunktet:

⁵⁶Jvf. A. Poulsen⁽³⁵⁾ opstår selvbevidstheden i 15-24-måneders alderen.

Ud fra min beskrivelse går udviklingen af småbørns forhold til døden fra en erkendelse af de almene kategorier væren og ikke-væren, til en erkendelse af den subjektive mortalitet hvorefter fortrængningsprocesserne og udviklingen af den differentierede erkendelse af dødens kognitive aspekter (undtaget dødens subjektivitet) sætter ind. Udviklingen fra det almene plan til det differentierede kan ses som en zig-zag kurs mellem skiftevis angstfyldt erkendelse af døden og en fortrængning heraf; en fortrængning der implicerer, og kan være en af drivkræfterne bag en øget differentiering af erkendelsen af verden og sig selv, - mens dødsbevidstheden i sig selv, på et senere tidspunkt i udviklingen, kan være udgangspunkt for en bevidst eksistentiel refleksivitet, der kan virke "evaluerende" for den subjektive væren.

På hvilken måde tidlig dødserkendelse og dødsangst har betydning for barnets overordnede kognitive udvikling, er et åbent spørgsmål. I det mindste må man regne med, at individets forhold til fremtiden påvirkes af forholdet til døden. Hvis døden, som ligger ude i fremtiden, opfattes som noget katastrofalt, er det muligt, at barnets overordnede fremtidsorientering bremses^{(jvf. Kastenbaum, (16))}, hvorved evnen til at planlægge, og til at anticipere forhindringer for og muligheder for livsudfoldelse ødelægges, til fordel for en mere impulsiv, kortsigtet og måske ligefrem klodset og 'halvdum' adfærd, der fremfor at skyldes kognitiv svækkelse skyldes forholdet til døden.^{(jvf. Kastenbaum & Aisenberg, (17))} Jvf. Kastenbaum & Aisenberg^(Ibid.) er døden muligvis barnets første intellektuelle udfordring af vital betydning for den fortløbende mentale udvikling.

På hvilke tidspunkter og på hvilken måde forholdet til de øvrige eksistentielle vilkår bevidstgøres, og medvirker i individets bevidste eksistentielle refleksion og ikke-bevidste dynamikker, og hvilken betydning denne bevidstgørelse har for udviklingen af barnets forhold til døden, vil stå ubeskrevet her. Udviklingen af forholdet til de øvrige eksistentielle vilkår, som må være baseret på en initial bevidsthed om disse, kan nok delvis ses som konsekvenser af en differentieret erkendelse af dødsangstens kognitive aspekter, jvf. antydningerne i kap. 2 om forbindelsen mellem disse aspekter

⁵⁷Ref. i Yalom (45).

og de øvrige eksistentielle vikår, og delvis ses som konsekvenser af de måder de øvrige eksistentielle vilkårs (delvise) suverænitet viser sig på.

Kapitel 4:

Forsvar imod dødsangst

*"I'm not afraid of dying,
I just dont wanna be there when it happens."*

Woody Allan.

I store dele af den eksistentiaalistisk orienterede filosofiske og psykologiske litteratur (heriblandt: Bugental⁽¹¹⁾, Heidegger⁽²⁵⁾, Koestenbaum⁽²⁰⁾, May⁽³⁰⁾, Tillich⁽⁴²⁾, Yalom⁽⁴⁵⁾) om personlighedens funktionsmåde forstås dødsangsten som angstens prototype, og den måde individet bevidst og ikke-bevidst forholder sig til døden/dødsangsten på, ses som *en* af hovedfaktorerne bag personlighedens udvikling, herunder eventuelle dysfunktioneren eller "inautenticitet". I det hele taget forstås nogle væsentlige træk ved den menneskelige værens, kulturelle, sociale og individuelle strukturer, som dannet på baggrund af dødsangsten; dvs. dannet som modtræk til eller som et transcenderende 'medtræk' til dødsangsten.

På den ene side ses en vis grad af *forsvar* imod dødsangsten, (som tilhører dødsangstens *inhiberende* side), som nødvendigt for i det hele taget at kunne være til, men på den anden side er det uhensigtsmæssigt, hvis forsvarsstrukturen forhindrer muligheden for en direkte konfrontation med døden, som kan være en basal kilde til udvikling af og kontinuitet af en autentisk individualitet (dødsangstens *vitaliserende* side), når autenticitet bl.a. forstås som rodfæstet i en accept af de eksistentielle grundvilkår. Dødsangstens vitaliserende og inhiberende sider (Jvf. afsnit 2.7 om "dødsangstens dobbelthed") vil blive beskrevet som paradoksalt forbundne, som både hinandens ultimative forudsætning og hinandens ultimative fjende.

Et dominerende forsvar marginaliserer muligheden for kontakt med mortaliteten, og forhindrer dermed også adgang til *en* af hovedvejene til vitalitet og eksistentiel autenticitet herunder udvikling af frihedsfølelse, meningsfuldhed og samhørighed.

Ud fra det eksistentielle paradigme benytter individet forskellige forsvar til at cope med angst. Jvf. May & Yalom⁽⁵²⁾ kan individet benytte de indenfor psykoanalysen formulerede forsvarsmekanismer (de "konventionelle" forsvar) til generelt at cope med angst. Herudover antages det, at individet tillige udvikler forsvar, der er specifikke til de eksistentielle angstformer. Spørgsmålet om hvorfor individet i relation til eksistentiel angst antages på et basalt plan (men evt. i kombination med andre forsvarsmekanismer) at benytte sådanne særlige forsvar, kan, i hvert fald i relation til forsvaret imod dødsangst kort begrundes med, **a.** at dødsangstens træghed eller dybde muligvis er af en sådan karakter, at der kræves et dertil skræddersyet forsvarssystem, for at kunne være effektivt; **b.** at disse skræddersyede forsvarsmåders særlige effektivitet kan skyldes, at de, som det blev antydnet mht. "ultimate rescuer-forsvaret" i afsnit 3.2.1, og som det vil blive yderligere beskrevet i det efterfølgende afsnit 4.1, bliver til som nødvendige og integrerede dele af udviklinger i barnets tidligste tilknytnings- og individuations- eller "selvbevidsthedstilblivelses"-processer, og **c.** at flere af de konventionelle forsvarsmekanismer forudsætter en højere kognitiv formåen, og derfor først udvikler sig, efter dødsangsten bliver aktuel for barnet.

I det følgende vil mulige basale forsvar imod dødsangst blive beskrevet og relativiseret til udviklingen af psykopatologi. Dette gøres med udgangspunkt i Irving D. Yaloms teori om dødsangstens primærkarakter og om de til dødsangsten specifikt knyttede primære forsvarsmekanismer *specialness* og *ultimate rescuer*, og med udgangspunkt i den af bl.a. May⁽³¹⁾, Tillich⁽⁴²⁾ og Yalom⁽⁴⁵⁾ formulerede hypotese om angstens generelle tendens til at blive transformeret til frygt. Den patologiske udvikling vil blive relativiseret til den udviklingspsykologiske konflikt mellem erkendelsen af døden, omverdenens reaktioner herpå, og barnets mulige spontane, basale forsvar imod dødsangsten. Dødsangstens potentiale for transformation til og frigørelse af vitalitet og autentisk udvikling vil blive antydnet.

4.1 ULTIMATE RESCUER OG SPECIALNESS FORSVAR

Ultimate rescuer-forsvaret er ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾ en indre overbevisning om, at være under beskyttelse af noget der er større og mere magtfuldt end en selv, og som ligger udenfor en selv. Dette 'noget' kan forstås som en personlig, ekstern "tjener" eller "redningsmand", der i sidste ende vil redde en selv fra

døden. Ifølge Yalom er dette forsvar, troen på en ultimate rescuer, rodfæstet i den tidligste barndom, hvor barnets forældre udgør enorme magtfulde og tjenstivrige figurer. Barnet opbygger en forventning om eller tro på, at de store, magtfulde og til sin egen person specifikt knyttede omnipotente væsener værner mod *enhver* ude- eller indefrakommende trussel mod behovsopfyldelse, lystopfyldelse, sikkerhed, velbefindende osv., hvorved forældrene kommer til at repræsentere "ultimate redningsmænd". Når døden erkendes, benyttes sådanne dybtliggende forventninger om eller tro på altid at have en ultimativ redningsmand, som forsvar imod dødsangsten.

Ultimate rescuer-troen er altså et forsvar, gennem hvilket ubehaget i forbindelse med trusselsituationer i almindelighed kan tolereres eller dæmpes, inden hjælpen kommer frem. Ultimate rescuer-forsvaret er derfor ikke specifikt knyttet til den bevidste dødsangst, men bliver det først, når dødserkendelsen bryder igennem.

Ultimate rescuer-forsvaret har altså sit tyngdepunkt i troen på en ekstern, omnipotent magt.

Specialness-forsvaret er en slags tro på og oplevelse af sin egen udødelighed. En tro på at det, der dybest set er "mig", ikke kan dø, selvom andre godt kan dø.

Yalom⁽⁴⁵⁾ mener, at også dette forsvar har baggrund i den allertidligste barndom, nemlig i barnets "egocentricitet" forstået som barnets oplevelse af "enhed" mellem sig selv og universet, dets manglende oplevelse af grænsen mellem sig selv og omverdenens objekter og personer, og en oplevelse af dets forestillingers magtfuldhed. Yalom foreslår, at troen på sin udødelighed er en slags reaktivering af denne "egocentri" eller "guddommelighedsfølelse". Men forståelsen af spædbarnets oplevelsesverden som "egocentrisk" i ovennævnte betydning afspejler dog nok snarere kløften mellem voksenverdenen og spædbarnsverdenen end barnets oplevelser. At dømme ud fra barnets adfærd og perceptuelle aktivitet, jvf. fx. Cohen⁽⁸⁾ og E. Gibson⁽¹¹⁾, ser det ud til, at barnet allerede i de første uger og måneder af sit liv differentierer mellem sig selv og omverdenen, samt at få måneder gamle børn meget tidligt viser tegn på social interaktion og evne til, at kunne reagere ud fra et allocentrisk perspektiv. Det virker derfor ikke rimeligt at placere rødderne til specialness-troen i den tidligste barndom.

I stedet kan specialness-troen naturligt ses som tilknyttet selve udviklingen af dødserkendelsen og selvbevidstheden (,som jvf. Poulsen⁽³⁵⁾ først udvikler sig i alderen 15-24 måneder), bl.a. fordi oplevelsen af udødelighed må forudsætte en hvis grad af selvbevidsthed, - for hvad er der ellers at opleve som udødeligt?

- Måske er specialness-forsvarets styrke bl.a. afhængig af, i hvor høj grad selv-følelsen er blevet udviklet inden konfrontationerne med døden.⁵⁸

- Måske er selve det gryende selvs *akkumulerede erfaringer med sin bevidsthedsgenvinding*, uanset på hvilke måder individet mister selvbevidsthedsfølelsen, (fx gennem berøvelse af sin perceptuelle aktivitet; i søvnen; i dagdrømmeri; ved svigtende interpersonel kontakt), forberedende for oplevelsen af og troen på sin selvbevidstheds udødelighed. (- Fremfor forberedende for oplevelsen af sin dødelighed, hvilket var Maurers⁽²⁸⁾ hypotese.)

- Og måske er erfaringerne med *andres død* medvirkende til at cementere troen på sin specialness: Erkendelsen af at man på trods af *alt*, selv overlever, uanset vigtige identifikationsobjekters tilintetgørelse, og uanset tilintetgørelsen af vigtige identifikationsobjekter der oprindeligt indeholdt udødeligheden som fællesnævner, bestyrker en, eventuelt efter omvejen omkring dødsangsten, i sin egen udødelighedsmytologi.

Man kan derfor antage, at jo stærkere en selvfølelse barnet får opbygget, og jo flere erfaringer med *andres død* barnet har haft, jo stærkere vil også troen på sin egen udødelighed kunne blive, hvorimod en svagt opbygget selvfølelse og sparsomme erfaringer med *andres død*, resulterer i et svagt specialness-forsvar.

Specialness-forsvaret knytter sig altså specifikt til udviklingen af selvbevidstheden og dødserkendelsen, og er derfor et mere specialiseret og mere effektivt(jvf. Yalom, (45)) dødsangstforsvar end ultimate rescuer-forsvaret.

Hvis specialness-forsvaret først udvikles i forbindelse med og delvis som konsekvens af konfrontationen med døden, mkan det antages, at ultimate rescuer-forsvaret tager sig af den initiale dødsangst i forbindelse med en spirende dødserkendelse. Ultimate rescuer-forsvaret kan ses som en slags container, der kan rumme dødsangstens affektive aspekt, alt imens specialness-forsvaret, selvbevidstheden og bevidstheden om dødsangstens

⁵⁸Selvfølelsen, eller "selvet", påvirkes både af specialness-forsvaret og dødserkendelsen, idet specialness-forsvaret på et indre plan giver selvfølelsen en ny kvalitet (af at være udødelig), og idet anticipationen af døden påvirker forholdet til fremtiden. (Der forudsættes her et selvbegreb bl.a. defineret ved subjektets relationer til fremtiden -subjektets "projektrelationer"⁽⁴⁵⁾.) Jvf. afsnit 3.3.8 kan en indlært opfattelse af døden som noget 'katastrofalt', muligvis få fatale følger for udviklingen af forholdet til fremtiden i almindelighed.

kognitive aspekter får lov at udvikle sig. Hvis ikke ultimate rescuer-forsvaret er tilstrækkeligt stabilt, -hvor stabiliteten bl.a. er en funktion af forholdet mellem barn og omverden i de tidligste livsfaser, jvf. afsnit 3.2.1-, vil udviklingen af bevidstheden om døden, konstitueringen af specialness-forsvaret og selv-udviklingen / individueringen (spontanitet, kreativitet, vitalitet) muligvis blokeres. Specialness-forsvaret kan nemlig, som det vil blive beskrevet i afsnit 4.5, ses som en integreret del af individueringen.

Specialness-forsvaret har sit tyngdepunkt i troen på en *intern* "guddommelighed" eller magtfuldhed.

Som det skal ses, kan et dominerende specialness- eller ultimate rescuer-forsvar eller en tvangsmæssig svingning mellem brug af disse forsvar, ses som udspring for patologiske dynamikker.

4.2 OBJEKTIVERING SOM FORSVAR

Angstens basale funktion er identificeringen og bekæmpelsen af adækvate frygt-objekter (herunder indre livsvigtige mangeltilstande) i kampen for overlevelse (jvf. afsnit 2.6 og 3.1). Når angstens ophav er den bevidste væren selv (erkendelsen), kan denne blive til angstens almene frygt-objekt, hvorved dødsangsten "objektiveres"; dødsangsten gøres til angst for noget objektivt, konkret. Adækvate måder at forholde sig til dette frygt-objekt eller denne absolutte objektivering af dødsangsten på, kan opdeles i tre kategorier, som alle udtrykker forsvar imod dødsangst:

a. Gennem *selvmordet*, at udslette angstens udspring, den bevidste væren.^{59; 60} Eller mere moderat,

⁵⁹At betegne selvmordet som en adækvat forholden sig, gælder kun i de tilfælde, hvor selvmordet vælges 'bevidst', hvilket jeg vil antage sker yderst sjældent, i modsætning til de selvbedragende selvmord (som omtales i afsnit 4.5.2). Man kan stille spørgsmålstegn ved, om det overhovedet er muligt, at vælge selvmordet fuldt bevidst, eftersom dette vel ville indebære, en erkendelse af, ikke at ville nogensomhelst af sine værensmuligheder. Men eftersom værensmulighederne altid vil have et aspekt af uendelighed over sig, og eftersom morgendagen ikke kan forudsiges, udtrykker selv det såkaldt bevidst valgte selvmord måske alligevel et selvbedrag; selvmorderen bilder sig ind, at kende til alt, hvad det han/hun gennem selvmordet vælger fra.

⁶⁰Freuds teori om dødsdrift bliver i tråd hermed et intellektualiseret objektiverende forsvar imod dødsangst i form af et "epistemologisk selvmord": Begrebet "dødsdrift" udtrykker antagelsen om, at der i mennesket eksisterer en selvdestruktiv stræben henimod selv-tilintetgørelse. Den teoretiske accept af en sådan antagelse kan ses som, 1) at dødsangsten er blevet objektiveret til en frygt for livet, 2) at denne frygt bekæmpes gennem antagelsen om livets selvdestruktive drift, hvorved 3) man i kraft af denne antagelse på den ene side kan acceptere døden intellektuelt, som en objektiv, uundgåelig og 'villet' kendsgerning, men hvor man på den anden side bremser sig selv i at udforske de erkendelsesteoretiske og fænomenologiske

b. gennem *benægtelse af sin selvbevidsthed* (af tanker (om døden: jvf. afsnit 2.6), følelser og fornemmelser) at gøre sig 'levende død'⁶¹, eller

c. ved at opfatte enhver trussel (inklusive døden) mod livsudfoldelse som fjenden, og dermed stræbe efter overvindelse af disse trusler (inklusive døden).

c-1: Stræben efter overvindelse af *døden* kan ske enten konkret gennem forsøg på at skabe grundlaget for at undgå sin død (videnskabeligt, religiøst), eller på et indre plan ved at konkretisere (mytologisere, fantasere) begrebet om døden til kun at være 'en tanke', 'en person', 'noget aldersbestemt', 'et uheld', 'noget der sker for andre', 'noget grusomt', mv. -(der etableres frygtobjekter)-, og derefter henholdsvis bekæmpe tanken, påvirke personen, bekæmpe aldringen, undgå uheld, styrke sin selvfølelse (for ikke at være som andre, der kan dø), og undgå det grusomme gennem positive modforestillinger om døden (fantasier og myter) eller gennem 'magiske' handlinger (mentale eller adfærdsmæssige ritualer) hvis virkning begrundes i over-tro -(frygtobjekterne bekæmpes)-.

c-2: Når objektiveringen af dødsangsten retter sig mod overvindelse af trusler mod livsudfoldelse, *undtaget* truslen om den på et tidspunkt uundgåelige, ultimative udslettelse, er der tale om en *alment* vitaliserende objektivering, eller med andre ord et alment vitaliserende "forsvar". Der er her tale om en transformation af dødsangstens affektive aspekt til basal konativ aktivitet. Som generelt vitaliserende princip vil jeg kalde dette for angstens "objektivering". - *Objektiveringen* er herudfra en angsttransformationsproces, der gennem identifikation af og bekæmpelse af trusler mod livsudfoldelse understøtter realiseringen af værensmulighederne, fremfor (som de under (a), (b) og (c-1) nævnte "inhiberende objektiveringer"⁶²) direkte at bekæmpe eller forvrænge bevidstheden om dødsangstens negative kognitive aspekter.

konsekvenser af den simultane erkendelse/oplevelse af den subjektive død (*min død*) og af ønsket om at leve videre. Hermed bremses, eller 'elimineres' en teoretisk forståelse af den transcendent væren, og det er derfor, jeg forsøgsvis betegner teorien om dødsdrift som et "epistemologisk selvmord". - Yalom⁽⁴⁵⁾ finder ud fra (læsværdige!) analyser af Freuds case-materiale frem til, at han i høj grad negligerede dødsrelaterede oplevelsers betydning for sine patienter, og Yalom hypotetiserer, ud fra en analyse af Freuds livsforløb og af hans teoretiske psykologi, at negligeringen kunne skyldes Freuds egen dødsangst.

⁶¹Dette dødsangstforsvar ligner hvad Tillich⁽⁴²⁾ kalder "being as part", hvad Heidegger⁽¹³⁾ kalder "forgetfulness of being" og hvad Sartre⁽³⁸⁾ kalder "bad faith": En slags selv-bevidstløs, automatiseret væren, hvor man 'flyder med strømmen'.

⁶²Når der i denne tekst tales om "inhiberende objektiveringer", menes der 'inhiberende i forhold til udviklingen af de former for eksistentialitet eller væren, der integrerer bevidstheden om *min død*'.

Alternativt kan objektiviseringen, stadig forstået som en sådan stræben efter overvindelse af forhindringer for livsudfoldelse, ses som delvis baseret på en suveræn *livsudfoldelsesstræben*, der er uafhængig af overlevelsesinstinktet ('i livsudfoldelsesstræbenens tjeneste frygtes og bekæmpes forhindringer for livsudfoldelse'). Godtaget dette alternativ som en *parallel* forklaring på objektiviseringens ophav, (dvs. objektiviseringen kan nu forstås som nogle gange funderet på dødsangst, nogle gange på livsudfoldelsesstræben) vil jeg, (omend betegnelsen 'objektivisering' herefter måtte have lidt for brede konnotationer og ikke er helt velvalgt), korrigere definitionen heraf: *Objektivisering* afgrænses til *nogle gange* at værere en dødsangst-transmutationsproces, der gennem identifikation og bekæmpelse af trusler mod livsudfoldelse understøtter realiseringen af værensmulighederne uden direkte at bekæmpe eller forvrænge erkendelsen af døden, (men som *isoleret* set heller ikke udgør en bevidsthed om døden⁶³), og muligvis *andre gange* som en "frigørelse" (, "stimulering" eller "katalysering") af en stræben efter livsudfoldelse, *når* denne frigørelse sker som en funktion af kontakten med dødsangsten (, fx. som følge af accept af døden).⁶⁴

Men når angstens kilde forstås som anticipationen af døden, udsletter objektiviseringen aldrig angsten en gang for alle.

Yderligere, vil blokeringer for livsudfoldelsen, ud fra ovenstående opfattelse, forhindre angstens transformation og derfor øge angsten, og dersom blokeringerne ikke udfordres og overvindes, vil andre forsvar eller "copingstrategier" imod dødsangsten skulle aktiveres, for at kunne dæmpe angsten.⁶⁵ I og med angstens principielle uudslettelighed, er det tanken, at objektiviseringen af dødsangsten ikke i det lange løb vil kunne opsluge al

⁶³Når objektiviseringen forløber "isoleret" uden en hermed forbundet simultan eksistentiel refleksivitet, mener jeg objektiviseringsprocessen, som her er i færd med at definere, ligner de dødsangstforsvar som Heidegger⁽¹³⁾ kalder "forgetfulness of being" og Tillich⁽⁴²⁾ kalder "being as part", og det "frihedsangstforsvar" Sartre⁽³⁸⁾ kalder "bad faith". Disse værensformer udtrykker alle en slags automatiseret, [eksistentielt] selvbevidstløs væren, hvor man 'flyder med strømmen'.

⁶⁴ - Jeg mener, begrebet om "objektivisering" kan indlæses i de fleste eksistentialistiske filosoffers og psykologers beskrivelser af dødens livsfremmede potentialer. (- I fx. Bugentals⁽⁶⁾, Camus⁽⁷⁾, Heideggers⁽¹³⁾, Koestenbaums⁽²⁰⁾, Mays⁽³¹⁾, Tillichs⁽⁴²⁾ og Yaloms⁽⁴⁵⁾ beskrivelser).

⁶⁵En paradigmatiske blokering af livsudfoldelsen ses i de af K. Jaspers benævnte "boundary situations" (jvf. Needleman, (56), hvor livsomstændighederne tvinger individet til at konfrontere sig med sine eksistensvilkår (døden, meningsløshed, frihed, isolation)⁽⁴⁵⁾ og reflektere over sin livsførelse.

angsten, andet end gennem kompulsiv (kompenserende) overaktivitet, på bekostning af selvbevidst refleksivitet.

Objektiviseringen er blevet beskrevet som en af livsudfoldelsens basale energikilder, men som altså ikke alene kan bære dødsangsten, uden at virke bevidsthedsreducerende.

Jvf. R. May⁽³¹⁾ etablerer barnet, pga. angstens 'automatiske' tendens til at genstandsrette sig, med lethed frygtobjekter, der i realiteten ikke udgør trusler mod barnets eksistens. På denne baggrund vil der i forbindelse med aktivering af dødsangsten være en fare for, at barnets objektivisering bliver inhiberende fremfor vitaliserende, alt efter hvorledes omverdenen og barnets fantasi responderer på barnets kontakt med dødstemaet. Hvis fx. døden forklares som en søvn, kan søvnen blive et frygtobjekt, og barnet altså blive bange for at sove (jvf. Johansson & Larsson⁽¹⁵⁾).

I Bluebond-Langers⁽⁴⁾ beskrivelse af kræftsyrge småbørn fremgår det, at børnene som respons på dødserkendelsen forsøger at rykke fremtidige begivenheder ind i nuet og i det hele taget forsøger at undgå "spildtid". Reaktionen kan bl.a. forstås som konsekvenser af en frigjort eller forøget objektivisering, hvor frygtobjektet er "tiden"; når tiden udfyldes med flest mulige aktiviteter, og fremtidige begivenheder fremrykkes til nuet, bliver tiden mindre truende og døden mindre angstinducerende. Konsekvensen er øget aktivitet og vitalitet.⁶⁶

⁶⁶Ud fra Bluebond-Langers beskrivelser⁽⁵⁾ af de kræftsyrge børn, synes det forøgede aktivitetsniveau dog nærmest 'kompulsivt' og 'ubalanceret'. Jeg vil gætte på en af grundene hertil, hvilket først kræver en ultrakort skitsering af Bluebond-Langers teoretiserede beskrivelse af børnenes miljø:

"Mutual pretense" er et af Bluebond-Langers kernebegreber til beskrivelse af interaktionsmønstrene mellem børn-hospitalspersonale-forældre. "Mutual pretense" betyder, at der ofte i disse interaktioner reageres, *som om* barnet ikke er sygt, og ikke skal dø, og *som om* parterne ikke kender til situationens alvor, samtidig med at der bagved eksisterer en fælles bevidsthed om, at denne adfærd kun *er en som om* adfærd. (*som om* adfærden gælder dog ikke alle relationer, men ser ud til at betegne den generelle atmosfære.)

Bluebond-Langer beskriver denne *som om* adfærd, som nødvendig for at barnet ikke 'fremmedgøres' overfor, eller psykosocialt 'udstødes' fra, den sociale orden, som netop fungerer ud fra princippet om udødelighed. Samtidig ser hun *som om* adfærden, som generelt nødvendig for også personalets og forældrenes trivsel. Bluebond-Langers tese må være, at den åbne erkendelse af døden, for alle parter ikke er til at bære. Ud fra det eksistentielle paradigme, som jeg støtter mig til (...), er *som om* adfærden i hvert fald delvis udtryk for den usunde, konventionaliserede, kulturelle fremmedgørelse overfor døden. - Tolstoys roman *The Death of Ivan Ilyich*⁽⁵⁹⁾ er en stærk beskrivelse af en dødsygt mands proces, der går fra dyb desperation over og over til frigørende revolte imod et "mutual pretense" miljøes fremmedgørende effekt overfor hans død. Resumerende diskussioner af romanen kan findes i R. Perret⁽⁵⁸⁾ og Kaufmann⁽⁵⁴⁾.

Det er muligt, at det i nogle miljøer kan være formålstjenligt med en sådan generel *som om* adfærd, og at det i et vist omfang altid er formålstjenligt (?) Men, og nu kommer min pointe, det er også muligt, at en sådan generel "mutual pretense", i kombinationen med barnets konfrontation med sin død netop kan resultere i den foran nævnte 'kompulsive',

'ubalancerede', (men dog stadig livsbekræftende), håndtering af døden. Det kunne måske være en af priserne barnet må betale for et socio-kulturelt forseglende "mutual pretense" miljø.

4.3 EN MULIG KOBLING MELLEM DE TROSBASEREDE OG DE OBJEKTIVERENDE FORSVAR : DEN IDEOLOGISKE IDENTIFIKATIONSPROCES

Når individet danner meningsstrukturer på tværs af et af de trosbaserede forsvar og de frygtbaserede (objektiverende) forsvar, hvor det pågældende trosbaserede forsvar og indholdet af de frygtbaserede forsvar opleves som udtryk for et og samme verdensbillede, er der tale om en slags intra-psykisk forsvarskollusion, der kan danne grundlag for en ikke-autentisk⁶⁷ men temporært velfungerende personlighed. (Eksempelvis ville forestillingen om døden som 'et uheld' kunne danne mening i forening med troen på at en ultimate rescuer ville redde en fra sådanne uheld; eller forestillingen om døden som noget der kun sker for andre, kunne danne mening i forening med troen på sin specialness.

Den overordnede meningsstruktur for en sådan kollusion afhænger, ud fra mine beskrivelser i kap. 3, på den ene side af det udviklingspsykologisk betingede dominansforhold mellem de trosbaserede forsvar, og på den anden side af hvilke ideologiske strømninger (religioner, bevægelser, værdisystemer) omverdenen (:familien, samfundet, kulturen) byder på. De ideologiske strømninger der tematisk stemmer overens med det dominerende tros-baserede forsvar, vil kunne være meningsgivende, forstærkende og justerende for den indre forsvarsstruktur imod dødsangst, således at der vil kunne opstå øget overensstemmelse mellem ideologien og forsvarsstrukturen og dens indhold.

Vekselvirkningen mellem den indre forsvarsstruktur og ideologien vil jeg betegne som en "ideologisk identifikationsproces". Ultimate rescuer-forsvaret og specialness-forsvaret er herudfra potentielt meningsgivende forsvar.

Ud fra en radikal eksistentielistisk tankegang ville en væren der overvejende er baseret på tro (de trosbaserede forsvar) og "ideologisk identifikation" ikke være "autentisk" eller eksistentielt fri, ansvarlig og meningsfuld, da tro og ideologi dikterer rammerne for tanke- og handle-mønstre, og eftersom en sådan væren teoretisk set ville have meget svært ved at bevare sin identitet i forbindelse med en direkte konfrontation med dødens kendsgerninger.

⁶⁷For en sikkerheds skyld vil jeg her gentage, at uautentisk, i denne tekst først og fremmest betyder manglende autenticitet overfor dødens vilkår. Men det betyder jo ikke, at der i disse tilfælde ikke kunne være autenticitet overfor andre grundvilkår. Når jeg alligevel fastholder benævnelsen, er det fordi, den overordnede antagelse er, at en fremmedgørelse overfor døden har betydning for fundamentale livsudfoldende og livsbegrænsende processer.

Ud fra en mindre radikal eksistentia­listisk opfattelse, ville et liv der le­ves som respons på døden, gennem iden­ti­fikation med en ideologi der er ba­seret på et forsvar imod dødsangsten, dog netop være et liv der er baseret på kender­ningen om døden. Koestenbaum siger det således: "The religious person who lives for immortality has focused his entire life on the fact of his own death."⁽²⁰⁾, s.10) - Der kan dog kun være tale om, at et sådant menneske lever under den bevidst oplevede illusion om udødeligheden, der er en re­pons på dødsangsten, fremfor under bevidstheden om dødens uundgåelighed, uigennemtrængelighed og uforudsigelighed.⁶⁸ Jeg vil derfor fortsat be­nytte begrebet "autenticitet" i den radikalt eksistentia­listiske betydning.

Ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾ kan man leve et ukompliceret, uautentisk liv i mange år, for så pludselig en dag at blive overrumplet af en begivenhed der med skånsels­løs klarhed konfronterer en med døden (eller andre eksistentielle grundvil­kår). Herved kan man forestille sig, at de trosbaserede forsvarsstrukturers stabilitet og sådanne ideologisk baserede meningsstrukturer som i jeg i det foregående har beskrevet, spoleres. En sådan konfrontation kan, jvf. Yalom, i en eller anden individuelt betinget grad, udløse psykopatologiske forsvar imod dødsangst, eftersom de hidtil benyttede forsvar ikke længere er effek­tive, og de hidtidige meningsstrukturer ikke længere giver mening, i lyset af døden (jvf. afsnit 4.5). Andre kan cope med døds­konfrontationen, ved basalt at ændre livsførelse og meningssystemer på måder der værdimæssigt og "ideologisk" reflekterer dødens realitet.⁶⁹

⁶⁸Heri ligger ingen vurdering af, om størst livskvalitet opnås på baggrund af dødens kender­ning eller på baggrund af et trosbaseret forsvar imod døden. Det må den enkelte selv erfare, vurdere og vælge. - Det samme gælder i den psykotera­peutiske situation; det er terapeu­stens opgave at "ressonere" på klientens kontakt med de eksistentielle vilkår, men det er ikke tera­peu­stens opgave at prædike en bestemt ideologi, livsopfattelse eller livspraksis.

--

Vore dages idealisering af den "pludselige død"(jvf. Ariés, (3)) skyldes muligvis fremmedheden overfor døden. En pludselig død levner ikke tid til døds­erkendelse, hvorfor meningen med det liv man har levet, ikke risikerer at blive devaluert før bevidsthedstabet. En langsom død de­rimod, muliggør en sådan devaluering. En tilværelse baseret på dødsbevidsthed kan derfor ses som en helgardering imod en sådan sidste øjeblik­devaluering af livskvaliteten. - Jvf. Ariés⁽³⁾ frygtedes tidligere den pludselige død, eftersom denne kunne forhindre fuldbyrdelsen af livets mening gennem verdslige og religiøse forberedelser før bevidsthedstabet.

⁶⁹Ifølge D. Leviton⁽⁶²⁾ er det i forbindelse med undervisning om døden, pga. dødstemaets dybtgående "provokative" potentiale, overordentligt vigtigt at være opmærksom på, om især eventuelle suicidaltruede deltagere, eller andre, skulle blive påvirket i negativ retning. Levitons studier viser, at en af effekterne af undervisning om døden kan være, at nogle delta­gere der før var suicidal, senere blev ikke-suicidal, mens det for andre var omvendt. Dersom Levitons resultater har almen gyldighed, kunne sådanne forandringer forklares fx. på bag­grund af teorien om, at kontakt med sit eget forhold til døden, på afgørende vis kan være med til at opløse / reformere intrapsykisk betingede meningsstrukturer.

--

4.4 MASKERINGEN AF DØDSANGSTEN

*"Men fear death as children fear to go into the dark; and as that natural fear in children is increased with tales, so is the other."*⁷⁰

Francis Bacon

Ud fra min læsning af Heideggers⁽¹³⁾, Tillichs⁽⁴²⁾ og Yaloms⁽⁴⁵⁾ filosofisk-psykologiske overvejelser er det afgørende for individets forhold til døden, hvorledes omverdenen fortolker døden, specielt således som denne fortolkning viser sig i omverdenens reaktioner på den enkelte, når denne bringes i kontakt med dødens vilkår. Overført på barnets udvikling, vil omverdenens reaktioner overfor barnet, i de situationer hvor barnet konfronterer sig med døden, være afgørende for hvorledes forsvarsstrukturen udvikler sig.

Negative omverdenens-reaktioner (forvrængende forklaringer; angst; tavshed; tabuisering) på barnets erkendelse kan ud fra denne opfattelse føre til en generel inhiberende objektivering af dødsangsten, og, alt efter om objektiveringen *indholdsmæssigt*, (som er en funktion af omverdenens forklaringer og barnets fantasier), tematisk svarer til ultimate rescuer- eller specialness-forsvaret, virke retningsgivende for med hvilken vægt barnet benytter de trosbaserede forsvarsmekanismer, samt virke intensiverende for angsten associeret med døden, og dermed være medvirkende til en forøget dominans af den resulterende forsvarsstruktur (, pga. den neurotisk forøgede angst (frygt)).

Ifølge Lonetto & Templers⁽²⁶⁾ gennemgang af studier over terapeutiske effekter af systematiserede eksperimentelle dødsangst-interventioner, har påvisning af effekt, kun kunne vises, når de post-eksperimentelle effekter blev målt *adskillige uger efter* interventionen, mens studer der målte effekten kort efter interventionen *ikke* har kunnet påvise nogen effekt. Lonetto & Templer forklarer sådanne langtidseffekter med, at interventioner i forhold til dødsangst har så gennemtrængende og dybtgående betydninger for personligheden, at de ikke hurtigt kan blive assimileret, (analogt til fx. sorgprocessers durabilitet).

--

Yalom⁽⁴⁵⁾ beskriver flere meget enkle men præcist målrettede metoder til at gå i dialog med sin dødsangst(; metoder som kunne danne udgangspunkt for uddybende eksperimentelle studier). - Fx. beretter Yalom⁽⁴⁵⁾ et eksempel på, hvordan en ganske kortvarig øvelse i "disidentifikation" [fra de attributter man opfatter, som centrale for hvem man er], som udgjorde en praktisk demonstration som en del af et foredrag, bevirkede, at flere deltagere årevis efter øvelsen fortalte, hvor basal en betydning proceduren havde haft for dem. ("Disidentifikation" er ifølge Yalom et centralt aspekt ved R. Assagiolis "psychosynthesis" terapi-system.) Jvf. Yalom kan dybtgående effekter af sådanne øvelser, forstås som en funktion af kontakt med dødsangsten (;se Yalom for en uddybning). Yderligere eksperimentelt baseret sandsynliggørelse af sådanne sammenhænge ville kunne være afgørende for sandsynliggørelsen af hypotesen om dødsangsten centralitet for personlighedens dynamik, og for de hermed forbundne antagelser om potentialet for klinisk anvendelse af det eksistentielle paradigme.

⁷⁰Cit. i Hutchnecker (14), s. 248.

Den omverdensbaserede *intensivering* af angsten og den omverdensbetingede kvalitative *forvrængning* af dødsangstens kognitive aspekter vil jeg under et, inspireret af Tillich, kalde for *maskeringen* af dødsangsten.

"Our anxiety puts frightening masks over all men and things"

P.Tillich⁽⁴²⁾, s. 13)

Når dødsangsten er *maskeret*, er ubehaget forbundet med dødsstimulation (dødsrelaterede tanker, billeder, begivenheder) enten udtryk for frygt for omverdensbaserede, skrækindjagende fortolkninger af døden (=den omverdensbaserede "mytologisering" af døden); udtryk for frygt eller angst for de fantasier barnet selv fik som respons på omverdenens tabuisering af emnet (=den individuelle "mytologisering" af døden), eller udtryk for en 'imitativ' indlæring af den angst omverdenen viste i forbindelse med emnet; - snarere end udtryk for dødsangsten selv.

"Maskering" henviser altså til en psyko-sociale proces henimod dannelsen af en neurotisk, dvs. inadækvat, forholden sig til døden, hvor den neurotiske forholden sig skyldes maskeringsprocessens kognitive og emotionelle formning af forholdet til døden. Emotionelt, overlejres den eksistentielle dødsangst af stærk angst/frygt for emnet som sådan, og kognitivt overlejres de initiale, "kondenserede" adækvate erkendelser af dødens kognitive aspekter, (som jvf. afsnit 3.3.7 blev foreslået at kunne blive erkendt gennem en "mental oscillationsproces"), af dementier af samme. Dementier der i sig selv kan virke yderligere frygtindgydende, og som derfor i sig selv kan blive udsat for en fortrængningsproces, hvoraf resultatet bliver fornyet angst, og evt. fornyet inadækvat genstandrettet frygtorientering, og altså en yderligere "overlejring" af dødsangsten. Døden kan således overlejres eller "maskeres" til ukendelighed, og det er antagelsen at bevidst kontakt med dødsangstens eksistentielle subjektive betydninger herved fortabes. Dødsangsten vedbliver at dukke op, eftersom individet ad ikke-bevidste kanaler ofte påmindes om døden, og herved dybt i sig selv pirres af dødens subjektive betydninger, men at dødspirrende stimuli derudover også aktiverer den maskerede angst og den inadækvate frygt, som blænder for adækvat dødsbevidsthed.

Den psyko-sociale maskeringsproces er delvis en slags "internaliseringsproces", gennem hvilken barnet overtager kulturens (opdragernes) for-

hold til døden, og delvis en proces gennem hvilken barnet etablerer et ideosynkratisk, inadækvat forhold til døden (gennem sine egne fantasier herom). Det er som sagt tanken, at maskeringsprocessen i særlig grad kan begynde at udvikle sig, i tilknytning til de situationer hvor barnet spontant konfronterer sig med dødserkendelsen.

Hvis barnets initiale møder med døden resulterer i *maskering*, er det tanken, at direkte kontakt med dødsangsten blokeres, idet der kommer til at sidde en frygtindgydende og angstinducerende maske henover dødens virkelige ansigt. Masken kan virke forstærkende for forsvaret imod dødsangst, på den ene side i og med dens inhiberende objektiveringer (personificeringer; (makabre) vitaliseringer af 'døden i sig selv'; opfattelse af døden som reversibel; mv.). Og på den anden side fordi den omverdensbetingede intensivering af angsten (oveni den spontane dødsangstreaktion), kan forestilles at fordre en forstærket brug af både de trosbaserede og de objektiverende forsvar, hvilket netop på længere sigt kan antages at resultere i stærke "ideologiske identifikationer" og/eller patologiske forsvar.

Forholdet mellem *masken* og døden udtrykker konflikten mellem kultur og individ, hvor kulturens døds"praksis" er antitese til individets oprindeligt bevidste (og senere den kontinuerlige men ikke-bevidste) dødserkendelse. Når selvbevidstheden og den bevidste dødserkendelse ses som kulturprodukter, viser sammenstødet mellem masken og døden i mødet mellem den voksne og det dødserkendende barn kulturens modarbejdelse af sig selv, og, når sammenstødets resultat, for barnet, basalt forhindrer begyndelserne på udviklingen af den selvbevidste autentiske væren, ses kulturens "kollaps" (i den enkelte).

Når døden maskeres for barnet, maskeres eller fremmedgøres barnet ligeså overfor sig selv, og sin mulighed for at udvikle sig i samklang med sin kulturskabte eksistentielle menneskelighed. Døden er et spejl, der reflekterer den eksistentielle menneskelighed, men maskeres spejlet ses kun dødens falske ansigter, og den eksistentielle refleksion kan ikke blive autentisk; væren 'inhiberes henimod dødens maske' fremfor at være 'fri henimod døden' (jvf. Heideggers begreb: "freedom towards death"⁽¹³⁾).

Omvendt kræver den eksistentielle refleksion, som barnets konfrontation med døden kan ses som en af begyndelserne på, et medspil fra opdragerne

(:villighed til at samtale om emnet, åbenhed overfor barnets eventuelle interesse for dødsrelaterede situationer, og måske fremfor alt udvisning af rolig accept af døden som et vilkår og accept af den med døden forbundne ontologiske uvidenhed), for at nære den autentiske udvikling og altså for at undgå en rigid og potentielt patologiserende forsvarsstruktur overfor døden. Patologi kan derfor kort sagt ses som forfejlet døds-trancendens, jvf. Yalom⁽⁴⁵⁾.

Jeg må erkende, at det ud fra min beskrivelse af maskeringen af dødsangsten er svært at sætte grænsen mellem den eksistentielle dødsangst og den af maskeringen betingede angst. Jeg var dog inde på, hvordan en sådan skelnen kunne erkendes i afsnit 2.8. En yderligere uddybning af hvorledes der mht. til de personlighedsmæssige konsekvenser (udviklingen af forsvarsstrukturer) af hhv. den eksistentielle dødsangst og den af maskeringen betingede neurotiske dødsangst kan skelnes herimellem, ville nok kunne afklares yderligere, gennem sammenlignende studier over hvorledes dødsangsten har udviklet sig til forskellige tider, i forskellige kulturer. Sådanne studier ville samtidig kunne være en undersøgelse af, i hvor høj grad og på hvilken måde dødsangsten har og ikke har universel betydning for personligheden. (Se fx. P. Ariés' *The Hour of Our Death*⁽³⁾.) Det når jeg ikke her.

4.5 PSYKOPATOLOGISKE FORSVAR IMOD DØDSANGST

Når maskeringen af dødsangsten, eller døds erkendelsen i sig selv (når denne ikke kan håndteres fx. på grund af et dårligt udviklet ultimate rescuer-forsvar (jvf. afsnit 3.2.1) og en svagt udviklet selvfølelse (jvf. afsnit 4.1), resulterer i et angstniveau, der kun kan takles gennem förstærkning af de primitive forsvar dannes muligvis grundlaget for en uautentisk og potentielt patologisk udvikling. En af de primitive forsvarsformer, som jeg foran har beskrevet, er transformationen af angsten til inadækvat genstandsrettet frygt, som er lig en en neurotisk forholden sig.

I det følgende vil jeg opridse hvorledes forskellige former for psykopatologi kan forstås, på baggrund af teorien om primært de trosbaserede forsvar imod dødsangst. Beskrivelsen vil overvejende være baseret på Yaloms forståelse af de patologisk udviklede forsvar imod dødsangst.

Ud fra Yaloms teori kan både ultimate rescuer-forsvaret og specialness-forsvaret, ofte i samklang, fungere som effektive forsvar imod dødsangst i mange år. Men fx. pludselige ændringer i livsomstændighederne der med utvetydig klarhed påmindrer om døden som eksistentielt vilkår for en selv, kan svække forsvarstrukturens effektivitet overfor dødsangsten i en sådan grad, at forsvarsstrukturen forsøges forstærket på patologisk vis. Det er tesen, at når dødsangsten truer med gennembrud, iværksættes der så at sige en 'redningsaktion' overfor forsvarsstrukturen, og at det er denne 'redningsaktion', gennem hvilken forsvarsformerne søges forstærket, der udgør det patologiske element, eller som udgør symptomet på, at forsvaret ikke længere er effektivt. Den altid ulmende bevidsthed om døden og den altid latente dødsangst truer med at gennembryde forsvaret i lys lue.

Det skal bemærkes, at beskrivelserne af de psykopatologiske symptomer, ses som *mulige* udtryk for forsvar imod dødsangst, men at symptomerne i andre tilfælde først og fremmest vil have andre bevæggrunde. Jeg vil i det følgende først og fremmest forsøge at vise, at det er muligt, på en forhåbentlig også for læseren meningsfuld måde, at beskrive velkendte psykiske problematikker på baggrund af teorien om de trosbaserede forsvar imod dødsangst. Beskrivelserne er lavet delvis som resumeer af Yaloms egne beskrivelser af psykopatologien, som bygger på Yaloms mangeårige direkte kliniske observationer, og delvis på egne overvejelser der har taget udgangspunkt i dels Yaloms teori om de trosbaserede forsvar, dels mine egne teoretiskeringer i de foregående afsnit, og dels i enkelte af mine egne kliniske erfaringer.

Det kunne uden tvivl være nyttigt for forståelsen af de efterfølgende beskrivelser af psykopatologi i afsnit 4.5.1, 4.5.2 og 4.5.3, hvis disse var suppleret med beskrivelser af konkrete psykoterapeutiske forløb. Det vil dog kun blive gjort i ringe grad, og jeg vil i stedet henvide til Yaloms velbeskrevne kliniske eksempler i hans bog *Existential Psychotherapy*⁽⁴⁵⁾.

4.5.1 DET PSYKOPATOLOGISKE ULTIMATE RESCUER-FORSVAR

Ultimate rescuer-forsvaret er muligvis et nødvendigt overgangsmoment under udviklingen af den bevidste dødserkendelse (jvf. afsnit 4.1). Ultimate rescuer-forsvaret kan forstås som havende en generelt rummende og styrkende funktion, der initialt er identisk med tilstedeværelsen af ekstern

konkret hjælp og beskyttelse, og som dernæst efterhånden inderliggøres, således at ultimate rescuer-forsvaret får en auto-tryghedsskabende funktion gennem en dybtliggende tro på at have en ultimativ redningsmand. Når ultimate rescuer-forsvaret er på spil, er det antagelsen, at en sådan auto-tryghed dybest set skyldes *troen* på redning.

Men et ensidigt ultimate rescuer-forsvar kan ses som generelt begrænsende for personlighedens udfoldelse, når forudsætningerne for forsvarrets effektivitet fx. kommer til at ligge i oplevelsen af sig selv som utilstrækkelig og mindre magtfuld og indflydelsesrig end instanser udenfor en selv. Ultimate rescuer-forsvaret forstærkes ensidigt gennem oplevelsen af interpersonel underlegenhed, gennem selvudslættende adfærd og tankevirksomhed, gennem manglende accept af ansvar og gennem bevarelse af relationer der tilbyder ubetinget kærlighed, men fordrer passivitet, afhængighed og selvopofrelse.⁷¹ Kort sagt er 'individuation' en trussel mod et ensidigt ultimate rescuer-forsvars stabilitet. I tilfælde af patologisk udvikling, kan symptomsyndromets profil vise sig som en ekstrem, karikeret udgave af den adfærd, der forstærkede den ensidige ultimate rescuer baserede forsvarsstruktur.

Jvf. Yalom, er typiske begivenheder der udfordrer ultimate rescuer-forsvarets stabilitet: dødsfald; autoriteters manglende opfyldelse af forventningen til den magt man i sit indre betror dem; eller fx. efter diagnosticeringen af en dødelig sygdom.

Depression kan i nogle tilfælde og i en vis udtrækning (dvs. bortset fra fx. udviklingen af langvarige depressioners mulige psykobiologiske og kognitive inertier), tænkes at være et symptom på, at ultimate rescuer-forsvarets stabilitet trues i forbindelse med, at en anden vigtig person ophører med at udfylde pladsen som symbolsk ultimate rescuer (pga. død, afrejse, tilbagetrækning af kærlighed og opmærksomhed, manglende opfyldelse af forventninger, el.lign.). Ifølge Yaloms kliniske iagttagelser er dette ofte tilfældet.

Gennem opfattelsen af sig selv som værdiløs, uintelligent, utiltalende, utilstrækkelig og ufortjent til at få kærlighed og omsorg fra andre, kan troen på sin egen ultimative magtesløshed og troen på en ekstern ultimate rescuer fastholdes.⁽⁴⁵⁾ Denne tro kan i den depressive psykose understøttes

⁷¹Ifølge Yalom vil den ultimate rescuer-dominerede klient i den terapeutiske situation have svært ved at artikulere sit problem; hurtigt kunne etablere en positiv overføring; kritikløst acceptere terapeutens forslag og fortolkninger; hurtigt opleve fremskridt i terapien samt have en tendens til at ville forlænge sessioner og terapiforløb pga. angst i forbindelse med tab af terapeutens symbolske ultimate rescuer-funktion.

gennem fx. illusioner om den dødes tilbagevenden, som et hallucineret værn imod oplevelsen af ubeskyttethed.

Gennem den depressives iøjnefaldende passivitet og hjælpeløshed forsøges den tabte ultimate rescuer genvundet eller erstattet, hvilket delvis kan lykkes gennem omverdenens påtagelse af en voksenrolle overfor den depressives manglende ansvarlighed for sig selv.

Når den omsorgsfulde kærlighed og beskyttelse ikke opnås eller opleves som utilstrækkelig, og når illusioner ikke kan fortrænge realiteten, er det ensidige ultimate rescuer-forsvar uden støtte, hvorved angsten kan bryde igennem. Angsten kan i sig selv medføre stærke, fornyede omsorgsreaktioner, der på den ene side kan ses som fastlåsende for oplevelsen af selv at være magtesløs (hvorved depressionscyklusen bliver en ond cirkel), men som på den anden side muligvis netop kan hidkalde den form for omsorgsreaktion og hjælp, der, forsinket, kan være med til at opbygge og inderliggøre et fornyet ultimate rescuer-forsvar. - At hjælpe på en sådan måde at dette kan lykkes, er netop en af de terapeutiske opgaver.

Masochisme kan, også ifølge Yalom kliniske iagttagelser, være en anden måde at fastholde ultimate rescuer-troen på, gennem den symbolske og konkrete underkastelse sig andres magt. Efterlevelsen af ordrer og udholdelsen af straf kan resultere i oplevelsen af at være underlagt en ydre magtinstans, som samtidig kan optræde som redningsmand i fx. en symbolsk dødsstruende situation. Straf og ordrer kan derfor opleves beskyttende, og overvindelsen af angst i forbindelse med strafudøvelse kan muligvis opleves som en symbolsk overvindelse af dødsangst, og dermed mindske den generelle trussel om angstgennembrud.⁷²

Interpersonelt kan et truet ultimate rescuer-forsvar muligvis søges bevaret gennem fastholdelse af ufrugtbare, formålsløse eller destruktive relationer⁽⁴⁵⁾, i hvilke man ingen nydelse og selvtilfredshed oplever, udover oplevelsen af at være beskyttet.

⁷²Som eksempel på ultimate rescuer-forsvarets dynamik, beskriver Yalom, hvorledes en klient "Karen", da der blev sat en seks måneders frist for terapiens afslutning, reaktiverede og intensiverede flere af sine symptomer (depression, mareridt, masochisme mv.), og truede med selvmord, hvis ikke terapien alligevel kunne fortsætte, idet hun ikke følte hun kunne klare sig uden terapeutens hjælp og beskyttende funktion, som hun også oplevede som en beskyttelse mod døden. Fastholdelsen af afslutningstidspunktet fik hende først i sidste ende til at acceptere, at beskyttelsen ikke kunne vare evigt, hvorefter hun begyndte at bruge terapien mere effektivt igen, og herefter hurtigt udviklede sig til en "moden, velfungerende kvinde", fra at have været en "woebegone waif"⁽⁴⁵⁾, s. 137).

Gennem passivitet, manglende ærlighed og aktive forsøg på tilpasning til den andens ønsker, behov og krav, eller til hvad man tror den anden vil have, søges relationen fastholdt, hvorved rædslen forbundet med truslen om tab af den anden undgås, i det mindste midlertidigt.

Individuation opleves som farligt, men interpersonelle relationer virker begrænsende for livsudfoldelsen.

Tabet af en vigtig anden, kan her ses som en mulig angstudløser, eftersom tabet medfører, at den symbolske beskyttelse mod døden ophører, ligesom tabet naturligt kan føre til en gennemtrængende tomhedsfølelse, idet tabet af den anden indebærer tab af livsaktiviteten, når denne overvejende var tilpasset den anden. Tomrummet og angsten kan derfor følges ad.⁷³

Ifølge Yalom, søger klienter oftere terapi på grund af et ultimate-rescuer domineret forsvar, idet dette forsvar er mere sårbart overfor ændringer i ens livssituation (ændringer i interpersonelle relationer; tab), og fordi troen på ekstern kontrol og magt i sig selv kan afføde følelser af magtesløshed og manglende kontrol og selvusikkerhed.

4.5.2 DET PSYKOPATOLOGISKE SPECIALNESS-FORSVAR

Det er antagelsen at specialness-forsvaret generelt kan forstærkes gennem individuierende udviklinger, idet en tro på sin egen persons særlige status som udødelig vil kunne understøttes af individuationens eventuelle beviser på sit væsens fortræffelighed og enestående kvaliteter.

Et ensidigt specialness-forsvar antages, i praksis at kunne understøttes gennem oplevelse af og udøvelse af magt og kontrol (jvf. Yalom); oplevelse og opnåelse af den del af en personlighedsudvikling, der fremmer de unikke kvaliteter; af øget materiel rigdom; gennem kreativitet; og gennem skabelse af udødelige konkrete eller symbolske monumenter over sin person (slægtens videreførelse, kreationer, mindesmærker).

⁷³Tomheden ses som en umiddelbar konsekvens af tab af den anden i forbindelse med en udpræget adaptiv, personbundet livsaktivitet. Men tomhedsfølelse er muligvis et alment aspekt ved resultatet af enhver (dødsangst)forsvarsstrukturens sammenbrud. Forsvarsstrukturen har jo netop formet individets livsaktivitet hidtil. Dybtgående sammenbrud eller forandringer i individets forsvarsstruktur, og kontakt med det eksistentielle lag forsvaret er oppe imod, vil naturligvis devaluere meningen med livsaktiviteten, og ideelt set igangsætte en forandringsproces på autentisk grundlag. På indersiden tabes det falske selv til fordel for opbygningen af et autentisk selv.

Specialness-forsvaret bærer muligvis kimen til følelser af personlig grandiositet og de hertil knyttede lidelser.⁷⁴

Kompulsiv heroisme, er et ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾ ikke særligt ofte forekommende klinisk fænomen, men som kan illustrere brugen af og den patologiske udvikling af et ensidig specialness baseret forsvarsstruktur.

I den "kompulsive heroisme" opsøges og bekæmpes livstruende farer, eller der udføres heltegerninger ofte med livet som indsats, som måder at bevise sin uovervindelighed overfor sig selv og andre. Døden overvindes symbolsk gennem den kompulsive konfrontation med og bekæmpelse af trusler på livet, og ens specialness reflekteres gennem andres opmærksomhed, som kan være beundring eller afstandtagen.

Hvis den aktive heroisme forhindres (fx. pga. fysisk svaghed), kan *paranoide* eller *grandiose* forstillinger muligvis virke kompenserende for oplevelsen af specialness. Paranoiditeten, dels som en måde at illudere sig som midtpunkt for omverdenens opmærksomhed, dels en måde at illudere farer, der efterfølgende overvindes (konkret eller i fantasien).

Yalom beskriver E. Hemmingways liv, som et eksempel på hvorledes en kompulsiv heroistisk livsførelse på grund af alderdom og svækkelse, først slår over i dyb depression (måske et forsøg på at bruge ultimate rescuer-forsvaret), og dernæst forsøges kompenseret gennem paranoiditet og storhedsvanvid. Da disse forsøg på forstærkning af specialness-forsvaret ikke længere kunne holde stand mod dødsangsten, tog Hemmingway sit liv.

En af Hemmingways første sætninger var, ifølge hans mor, "fraid of nothin" (Yalom, (45), s.122). Yalom antyder vel her en mulig sammenhæng mellem Hemmingways tidlige barndom, heroiske livsførelse, psykopatologiske gennembrud og selvmord, hvor det heuristiske element er antagelsen om specialness-forsvaret.

Selv mordet, kan i nogle tilfælde, ses som et sidste desperat forsøg på at understøtte sin specialness. Gennem forestillingen om selvmordet illuderes muligvis en ultimativ magtposition overfor døden. En magtposition der i sidste instans forsøges fastholdt gennem den konkrete gennemførelse af selvmordet.

Illusionen kan muligvis understøttes af fx. ideer om dødens reversibilitet (et objektiverende forsvar), samt af dødsvitaliserende

⁷⁴Ifølge Yalom vil den specialness-dominerede klient have nemmere ved at artikulere sit problem; være påpasselig overfor aktivering af en overføringsrelation; have sværere ved at modtage hjælp; og have tendens til at afkorte sessioner og terapiforløb.

forestillinger om fx. konsekvenserne af ens død for andre (sorg, skyld, længsel, tilbedelse) (også et objektiverende forsvar), hvor selvmordskandidaten fantaserer sig selv som observatør efter selvmordet, og illuderer at kunne høste frugterne af sin død som midtpunkt for alles opmærksomhed.⁷⁵ (Se endvidere overvejelserne over selvmordet i afsnit 4.2, herunder noterne 58 og 59).

Arbejdsnarkomani, eller **kompulsiv overaktivitet**, kan, være et objektiverende forsvar imod dødsangst, i form af "rendyrket objektivering", som en selv-bevidstløs given sig i kast med ethvert forhåndenværende projekt (jvf. afsnit 4.2).

Når den kompulsive aktivitet er mere selektiv, og giver en bevidst oplevelse af konstant selvrealisation og udvikling, enten på et intrapsykisk plan, eller gennem realisering af konkrete projekter i forhold til omverdenen, kan aktiviteterne muligvis virke forstærkende for specialness-forsvaret, når dets integritet fordrer konstant stræben efter opnåelse af nye og stadigt højere mål (jvf. Yalom, (45)). Målopnåelsens tilfredshed kendes ikke (Ibid.). Tværtimod er ultimativ opnåelse af sine målsætninger en trussel, der skal overvindes gennem opstilling af nye målsætninger. Fornemmelse for tidens gang er en trussel mod 'illusionen om evig udvikling' (Ibid.), og kan muligvis undgås gennem den konstante aktivitets blokering af refleksiviteten.

Når aktiviteten ikke frembyder reelle landvindinger, kan selvbedraget muligvis træde til for at illudere stadig udvikling, og resultatet heraf blive en intens aktivitet indenfor meningsløse projekter og med meningsløse frembringelser, hvorpå specialness-forsvaret kommer til at bygge.

Når disse meningsløse projekter som sandslotte falder sammen, eller når arbejdsnarkomanen ufrivilligt fravristes muligheden for aktivitet (pga. sygdom, arbejdsløshed, øget fritid) uden tilstrækkelige

⁷⁵Muligvis kan en del af forklaringen på den høje selvmordsprocent blandt læger, findes ud fra teorien om specialness-forsvaret. Eftersom lægen generelt anses for at være en autoritet, og både symbolsk og konkret udfylder en magtposition i forhold til beherskelsen af forholdet mellem liv og død (også jvf. afsnit 2.3), er det muligt, at lægegerningen i særlig grad virker forstærkende for specialnesstroen, og at valget af lægeerhvervet skyldes et behov for forstærkning af en specialness-domineret forsvarsstruktur. Tanker og oplevelser der bringer lægen i utilsløret kontakt med sin personlige dødelighed, vil derfor kunne udfordre specialness-forsvaret i en sådan grad, at selvmordet illuderes som eneste mulighed for at bevare kontrollen over døden.

Denne hypotese er dog overordentlig grovskåret, og vil for at have virkelig forklaringsværdi skulle differentieres en del, ud fra en analyse af bl.a. demografiske forskelle i selvmordprocenten blandt læger. (- Fx. er selvmordsprocenten i vores samfund højest blandt yngre læger og den svinger en del fra land til land, også med hensyn til kønsfordeling.)

- Ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾, s. 127) har H. Feifel vist, at læger på et bevidst plan har mindre dødsangst end generelt i befolkningen, men at de på et dybere plan har en højere dødsangst, hvilket ville kunne fortolkes som understøttende for ovenstående hypotese.

kompensationsmuligheder, kan den dybere og endnu mere lidelsesfulde patologi true med at bryde igennem (angst, mani, storhedsvanvid).

Yalom foreslår, at arbejdsnarkomanien muligvis er et typisk vestligt, amerikansk fænomen. Her vurderes man konstant på resultaterne af sine aktiviteter (fremfor på processen henimod resultaterne), og arbejdsnarkomanens forsvar kan ses som produktet af en rigid internalisering af en del af det kulturelle værdisystem (en *ideologisk identifikation*, jvf. afsnit 4.3). - Dele af det kulturelle værdisystem udtrykker et forsvar imod dødsangst, som arbejdsnarkomanen overtager, ensidigt.

Narcissisme, kan muligvis i nogle tilfælde være et symptom på en truet, specialnessdomineret forsvarsstruktur, som, jvf. Yalom, i særlig grad forsøges understøttet gennem krav om selv-ankendelse fra andre, og gennem formindsket anerkendelse af andres rettigheder og andres "specialness" eller individualitet (- for derved øge sin relative unikhed).

Gennem forventningen om andres ubetingede kærlighed og maksimale opmærksomhed (fx. forventninger om enhver forelskelses gensidighed; om gaver; om positive overraskelser fra andre; om at andre kontakter dem før de selv kontakter andre)^(Ibid.), og gennem omverdenens konkrete eller fantasiens projektivt beskaffende umiddelbare opfyldelse af forventningerne ("positiv paranoia"), kan man forstille sig at det truede specialness-forsvar kan forstærkes.

Når forventningerne ikke opfyldes, frustreres specialness-forsvaret, og der gribes til modforanstaltninger ved gennem vrede^(Ibid.) og manipulation at forsøge at kontrollere omgivelserne, og eventuelt herved opnå en fornyet opmærksomhed, dog evt. på bekostning af positiv opmærksomhed (ubetinget kærlighed), og eventuelt ved skabelsen af paranoide modforestillinger som fantasiens modtræk til en eventuelt ignorerende omverden. (Ifølge Yalom accentueres disse dynamikker naturligt i en gruppeterapeutisk situation, hvor de narcissistiske forventninger kan være særligt intense, men hvor de narcissistiske behov nemt kan blive frustreret. I individualterapien kan dynamikkerne derimod forblive latente, eftersom klienten her nemmere kan få opfyldt sine behov for absolut opmærksomhed^(Ibid.).)

Udøvelsen af **Agression, Magt og Kontrol**, kan muligvis være fremtrædende måder hvorigennem en specialnessdomineret forsvarsstruktur kan holdes stabil.

Når opretholdelsen af sådanne forsvarsformer trues, kan resultatet, ifølge Yalom, blive udpræget arrogance, pervers aggressivitet, dominans og udnyttelse af andre, og en slags forsøg på 'aflivning' af andres individualitet der kan virke truende for oplevelsen af magt og kontrol. Muligvis kan mordet i nogle tilfælde være udtryk for et primitivt forsvar for sin egen specialness.

Absolut magt og kontrol kan ikke tilfredsstillende forsvarerets råb om hjælp, da den intense magtoplevelse kræver et modspil. "...[absolute power] corrupts because it does not do the trick for the individual." (Yalom, (45), s.127). Den korrumperede magts kamp for fastholdelse af sin specialness kan muligvis udvikle sig til perverterede former for kontrol og magtudøvelse(!)

Tabes magten og kontrollen kan fantasien muligvis træde til med fx. kompenserende forestillinger om personlig grandiositet, eller der kan muligvis kompenseres for specialnessforsvaret ved gennem depression at aktivere ultimate rescuer-forsvaret i et slags regressivt forsøg på at få beskyttelse mod truende angstgennembrud. Selvmordet kan muligvis være en sidste udvej til fastholdelse af oplevelsen af absolut magt.

4.5.3 PSYKOPATOLOGISKE DYNAMIKKER MELLEM ULTIMATE RESCUER- OG SPECIALNESS-FORSVAR.

Ovenfor er blevet beskrevet et udsnit af forskellige mere eller mindre patologiske måder, hvorigennem de basale forsvar imod dødsangst muligvis kan søges opretholdt. Ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾, består den individuelle forsvarsstruktur af delelementer, der har rod i begge de basale forsvar, og som kan være dynamisk sammenhængende og fordækt indlejret i og overlejret af hinanden.

Det kliniske billede vil dog, ifølge Yalom, pege i retning af en initialt dominerende forsvarsstruktur (med dertil hørende dominerende symptomer), der har sit tyngdepunkt i et af de trosbaserede forsvar, eller pege i retning af karakteriske svingninger imellem brug af de to forsvar.

Forsvarsstrukturens grundlæggende dobbelthed skyldes teoretisk set, og ifølge Yaloms kliniske erfaringer, at hverken en ekstrem bekræftelse af specialness-forsvaret alene, eller af ultimate rescuer-forsvaret alene kan holde dødsangsten på afstand: Bekræftelsen af forsvarsstrukturens ene pol, specialness, kan føre til oplevelsen af 'ensom ubeskyttethed' med trussel om angstgennembrud til følge (= "succesneurosen"⁽⁴⁵⁾), hvorefter der søges lind-

ring herfor ved at søge beskyttelse hos, underlægge sig og gøre sig afhængig af ydre instanser, hvorved ultimate rescuer-forsvaret, den anden pol, bekræftes. Men opgivelsen af autonomi og individualitet kan i sidste ende opleves som en trussel mod den basale selvfølelse og den inderste rest af specialness, hvorved forsvaret imod dødsangsten i høj grad afvæbnes.⁷⁶ Ultimate rescuer-forsvaret kan ikke alene rumme dødsangsten hvorfor individuationsprocessen genaktiveres.

Man kan altså ud fra denne anskuelse være fanget ind i en svingning mellem de trosbaserede forsvar, hvor det ene forsvar søges bekræftet, indtil angsten overstiger forsvarets beroligende virkning, hvorefter det andet forsvar efterstræbes.

Jvf. Yalom, kendetegner konflikten mellem "individuation" og "selvudslettelse" den type neurotisk adfærd, hvor individuationen (herunder spontanitet og kreativitet) bremses pga. angsten for at 'stå ud fra verden' ("emerge"), og den samtidige stræben efter at gøre det.

"...he [the neurotic] refuses the loan (life) in order to escape the payment of the debt (death)."

Otto Rank⁽³⁶⁾, s.126)

I det følgende beskrives forskellige patologiske forsvar, der kan ses som kendetegnet ved konflikten mellem og svingningen mellem forsøg på bekræftelse af de trosbaserede forsvar. Som det skal ses kan denne konflikt fastholdes såvel interpersonelt som intrapsykisk.

Dysfunktionelle **interpersonelle relationer** kan nogle gange ses som kendetegnet ved, at de to parters dominerende forsvarsstrukturer er ekstremt assymetrisk polariserede, hvorved den ene parts specialness-forsvar understøttes af den anden parts ultimate rescuer-forsvar, og omvendt. - Parternes forsvarsstrukturer "kolluderer".

Skole-fobi, kan fx. ses som udtryk for en sådan assymetrisk polarisering, hvor barnet gennem nægtelse af at adskille sig fra forældrene, konkret får understøttet sit ultimate rescuer-forsvar og undgår individuation (, som kan opleves som en trussel, når specialness-forsvaret ikke er tilstræk-

⁷⁶Frygten forbundet med truslen om tab af sin individualitet, betegnede O. Rank⁽³⁶⁾ "dødsangst". Hans hertil knyttede begreb om "livsangst" svarer til oplevelsen af ubeskyttethed ved bekræftelsen af sin specialness. "Dødsangst" var for Rank derfor angsten for tab af det vundne selv overfor truslen om umiddelbar disintegration af selvfølelsen, i modsætning til den eksistentielle forståelse af dødsangst hvor angsten ses som primært forbundet med bevidst anticipation af døden.

keligt udviklet, til at kunne tolerere 'emergens'); og hvor den anden part, forældrene, oplever barnets voksende autonomi, som en trussel mod deres eget specialness-forsvars afhængighed af magten og kontrollen over barnet. Ud fra denne beskrivelse fungerer barnet for forældrene som en slags fusioneret forlængelse af forældrenes eget selv, over hvilken de hersker, ligesom forældrene for barnet fungerer som en erstatning barnets utilstrækkeligt udviklede ultimate rescuer-forsvar. Opgivelsen af kollusionen mellem barnets ultimate rescuer-forsvar og forældrenes specialness-forsvar kan altså ses som en trussel mod begge parter forsvarsstrukturer, - men som nødvendig for både barnets (og forældrenes) autonome udvikling, som i sig selv kan ses som en af forudsætningerne for udvikling af transcendent betonedede tilknytningsforhold (dvs. udvikling af tilknytningsforhold der på den ene side har sit udspring i "suveræne livsytringer"⁽⁶⁰⁾, og på den anden side er beriget af den eksistentielle bevidsthed, - dette uddybes i kap. 5).⁷⁷

Samme type kollusion findes ifølge Yalom typisk i **livsbegrænsende parforhold**, hvor begge parter ønsker at skilles, men ikke gør det, idet de udfylder komplementære roller som fx. henholdsvis den beskyttende og den beskyttede, hvorved deres respektive forsvar forstærkes og adskillelsens angst undgås. Parterne bytter eventuelt nu og da roller, hvorved oscillationen mellem individuation og selvudslættelse kan ses som en interpersonelt forløbende proces.

Sadomasochisme, kan muligvis nogle gange forklares som en måde, hvorpå parterne opnår kontrol med konflikten mellem magt og underkastelse, ved eventuelt på skift at spille rollen som den herskende og den adlydende: Sadisten spiller rollen som den korrumperede magtsyge og opnår hermed symbolsk forstærkning af sin specialness. Omvendt får masochisten forstærket sit ultimate rescuer-forsvar ved at spille rollen som den underkuede, lidende slave. Selve livet er på spil i symbolikken, som kan gives autenticitet gennem konkret påførelse af smerte og gennem konkrete dødstrusler.

Nogle former for **kontaktforstyrrelser**, kan ses som kendetegnet ved en overvejende intrapsykisk oscillerende konflikt mellem individuation og selvudslættelse, med trang til (og fantasier om) underkastende sammensmeltning med en anden kombineret med angst herfor (ultimate

⁷⁷Ifølge W.Tietz' s , ref. i Yalom⁽⁴⁵⁾, s. 144), er det almindeligt, at frygt for døden resulterer i skole-fobi.

rescuer-polen) afløst af trang til (og fantasier om) manipulation, kontrol og aggressivitet overfor den anden (specialness-polen).

Transvestisme, kan ses som en mulig måde hvorigennem konflikten mellem individuation og selvudslettelse rummes: Specialness forstærkende og ultimate rescuer forstærkende adfærds- og oplevelsesmæssige dynamikker tilknyttes hvert sit køn, hvorved skiftende identifikation med det mandlige og det kvindelige udspiller forsvarsstrukturens indbyggede modsætning. Omverdenens reaktion på henholdsvis mande- og kvinderollen kan ses som reforcerende for oplevelsen af den skiftende identifikation, og dermed forstærkende for forsvarrets effektivitet. På et indre plan kan den oscillerende identifikation muligvis virke selvforstærkende for forsvarsstrukturen, hvis opsplittningen mellem det mandlige og det kvindelige opleves som dissocierede dele af personligheden, hvorved den individuerende pol kan finde støtte i den selvudslettende pols behov for en ydre magt, og den selvudslettende pol finde støtte i den individuerende pols behov for magt. Hvis en sådan skiftende identifikation leves ud interpersonelt, rummes konflikten mellem individuation og selvudslettelse muligvis bedre, end hvis forsvarsdynamikken alene baseres på intrapsykisk/ensom identifikation med og dialog mellem de to roller, eftersom sidstnævnte ville kræve en nærmest momentan intrapsykisk bevidsthedssvingning mellem de to roller.

Manio-depressivitet kan (bortset fra eventuelle psykobiologiske og kognitive inertier (udviklede eller medfødte), specifikke til hhv. den maniske og den depressive tilstand, og evt. også til selve svingningen herimellem) muligvis være udtryk for en særlig ukontrollabel og ekstremt bipolar oscillation mellem brug af de to basale forsvar: I manien forstærkes specialness-forsvaret gennem illusioner om udvikling, omnipotens og grandiositet, gennem oplevelsen af at have grænseløs energi, og ved gennem intens overaktivitet at undgå selvreflektion og tidsfornemmelse, der ville kunne punktere illusionerne. Kritik og modvilje opleves truende for integriteten og mødes med aggressivitet for at bevare den nødvendige oplevelse af magt og selvrealisation. I den depressive fase forstærkes ultimate rescuer-forsvaret gennem omverdenens omsorgsforanstaltninger og følelsen af magtesløshed (jvf. ovenfor). Overgangen fra mani til depression kan ses som forårsaget af angst forbundet med reel individuation, eller på grund af futile projekters disintegration. Overgangen fra depression til mani

kan ses som en reaktion imod angsten for absolut tab af sin individualitet og sin specialness.

Ifølge Yalom, er det en mulighed, at **skizofreni** bl.a. har rødder i en kombination af moderlig *overbeskyttelse* i den tidlige barndom [hvilket i særlig grad ville fremme ultimate rescuer-forsvaret], og et tidligt *tab* der ikke er blevet integreret, og som barnet har reageret på med depression og/eller omnipotens, [som kan ses som kompensationer for beskytterens forsvinden]. Senere konfrontationer med døden ville, ifølge Yalom, muligvis kunne reaktivere og intensivere de patologiske forsvar, idet døden på ultimativ vis kan repræsentere den ultimative adskillelse fra enhver anden, og i så fald må fortrænges.

Et basalt aspekt ved den katatone skizofrene tilstand kan muligvis være, at den på ekstrem vis udtrykker forsøget på at eliminere dødsangsten, gennem undgåelse af væren (=objektivering, jvf. (b.), afsnit 4.2), hvorimod et basalt aspekt ved den produktivt skizofrene tilstand kunne være en stræben efter undgåelse af dødsangsten enten gennem en hallucineret væren, der dementerer døden gennem efterlivsforestillinger (=objektivering, jvf. (c-1), afsnit 4.2))⁷⁸; gennem storhedsvanvid (specialness-forsvar), eller gennem depression (ultimate rescuer-forsvar) at forsøge at demtere den ultimative hjælpeløshed overfor dødens trussel om endegyldig adskillelse.

Ifølge Yalom, er dødsangsten lavere, i jo højere grad man har nået sine mål i livet. For den langvarigt skizofrene er konfrontationen med erkendelsen af ikke at have 'levet', (som dødsangstens positive kognitive aspekter stærkest gør opmærksom på, (som en funktion af dødens uigennemtrængelighed)), derfor en særlig kilde til angst og ubehag⁽⁴⁵⁾, hvorfor dødsbevidsthed i særlig grad må fortrænges. En sådan fortrængning kan i sig selv ses som et aspekt ved årsagen til fastlåstheden af nogle af de skizofrene symptomer. Den overordnede hypotese er herudfra, at en del af den langvarigt skizofrenes problem er, at være fastlåst i en ond cirkel, hvor en del af løsenet, dødsangsten, er urørligt.⁷⁹

.....

⁷⁸Efterlivsforestillinger udgør, ifølge Searles⁽⁴¹⁾, en stor del af den skizofrenes fantasier.

⁷⁹I hvor høj grad dødsangsten er integrativ til skizofrene lidelsers ætiologi er et åbent spørgsmål, men i det mindste ser dødsangstens dynamik ud til at kunne forklare nogle aspekter ved skizofrenes symptom-syndromer.

Yalom foreslår, at de trobaserede forsvar er universelle måder hvorpå mennesket undgår invaliderende dødsangst, og at disse forsvar har afgørende indflydelse på den almene karakterdannelse, som derfor kan opdeles i to grove hovedgrupper: - En, kendetegnet ved et ultimate recuer-domineret forsvar resulterende i dependens, passivitet, 'supplerende' attituder, undertrykt aggression, masochisme og depressivitet. - Og en anden kendetegnet ved et specialness-domineret forsvar tenderende imod narcissisme, kompulsiv aktivitet og udvikling, udadrettet aggressivitet, selvtilstrækkelighed, afvisning af (nødvendig) hjælp, blindhed overfor egne begrænsninger og ekspansive, grandiose træk.

I det foregående er forskellige mere eller mindre patologiske måder at forsvare sig imod dødsangst på, blevet beskrevet. De forskellige symptomer og symptomkonstellationer og dynamiske forandringer i symptombilleder er blevet fortolket som *mulige* udtryk for forskellige forsvarsstrukturer imod dødsangst. Hvor ofte og med hvilken grad af entydighed et givet symptombillede (adfærdsmæssigt og oplevelsesmæssigt) er forbundet med dødsangstforsvar er der derimod ikke sagt noget om. Validiteten af en dødsangst-relateret fortolkning afhænger af konkrete kliniske indtryk og fænomenologiske erfaringer. - Det skal dog understreges, at Yaloms teori om de trobaserede forsvar ifølge Yalom selv, først og fremmest er udsprunget af erfaringerne fra en årelang klinisk praksis, og at det case-materiale Yalom præsenterer på mig virker ret overbevisende.

Ligeledes er det blevet skitseret, hvorledes *maskeringen* af dødsangsten kan ses som medvirkende til en profilering af forsvaret imod dødsangsten.

Det er afgørende for forståelsen af forsvaret imod dødsangst, at *det* forsvaret fungerer som beskyttelse imod *ikke* er barndomsoplevelser, (selvom disse har været afgørende for forsvarsstrukturens udvikling), men *eksisterende* kilder (:dødsrelaterede situationer, tanker, mv.) til dødsangst.⁸⁰

Den bevidste dødserkendelse er hele tiden, påny, en mulighed, der muligvis på et ikke-bevidst plan er en jævnlige tilbagevendende baggrundfaktor for væren, bl.a. fordi talrige begivenheder i det daglige

⁸⁰Det betyder ikke, at arbejdet med barndomshistorien ikke kan benyttes som projektionsskærm for den aktuelle dødsangst. Det kan barndommen jo være et udmærket redskab til. Ligeledes kan barndomshistorien være et projektionsredskab for de måder dødsangsten aktuelt fortrænges på. Men det er forholdet mellem hvad man *er* (inklusive hvad man *ikke* er, og hvad man har og ikke har været), og hvad man kan, ønsker og vil, der karikeres gennem konfrontationen med døden, fremfor hvorfor man er blevet, hvad man er.

bombarderer os med evidens for mortaliteten, - selvom de mest nærgående påmindelser om døden isoleres indenfor hospitalskulturen.

4.5.4 OM NOGLE MULIGE SAMMENHÆNGE MELLEM DE TROSBASEREDE FORSVAR, PERSONLIGHEDSTYPER OG PSYKOPATOLOGI

Yalom⁽⁴⁵⁾ nævner to empirisk velfunderede forskningsområder, hvis overordnede resultater tilsammen peger på muligheden af, at kunne opdele personlighedstyper og de hermed forbundne psykopatologiske symptomer/værensformer i to hovedgrupper, i forhold til nogle nærmere bestemte variable. Opdelingen i disse hovedgrupper korrelerer med, hvad man kunne forvente ud fra det eksistentielle paradigme, der af Yalom er ekspliciteret omkring de trosbaserede forsvar imod dødsangst:

Det ene forskningsområde omhandler hvorledes det ud fra undersøgelse af folks perception af omverdensforhold, deres kropsbillede, og deres identitetsfølelse er muligt at placere folk på et kontinuum gående fra ekstrem "felt-afhængighed" til ekstrem "felt-uafhængighed".

Jvf. Yaloms gennemgang^(Ibid.) af resultaterne fra dette forskningsområde, er de *felt-afhængige* dårligere til at løse opgaver, der kræver, at man isolerer elementer fra deres kontekst end de *felt-uafhængige*; de *felt-afhængige* har et udetaljeret, urealistisk og kønsløst billede af deres egen krop modsat de *felt-uafhængige*; de *felt-afhængige* er afhængige af eksterne kilder til definition af deres identitet, herunder egne holdninger, følelser og selvopfattelse, hvorimod de *felt-uafhængige* differentierer klart mellem sig selv og andre mht. identitet, behov og personlighed; og de *felt-afhængige* er lettere påvirkelige end de *felt-uafhængige* af eksterne kilder til bedømmelse af omverdensbegivenheder, -fx. er *felt-afhængiges* perceptuelle bedømmelse i en eksperimentel autokinetisk situation let påvirkelig af andres bedømmelse.

Det andet forskningsområde omhandler, hvorledes det ud fra undersøgelse af folks bedømmelse af årsagerne til -egne følelser, -andres holdning til dem selv, -deres egen livssituation og livsudvikling, mv., kan placere folk på et kontinuum gående fra ekstrem bedømmelse af disse faktorerers afhængighed af omverdensbegivenheder (ekstrem "extern locus of control") til ekstrem bedømmelse af disse faktorerers afhængighed af egen adfærd (ekstrem "internal locus of control"). Folk kan altså opdeles i såkaldte "internals" og "externals"

alt efter hvorledes de oplever deres situation er determineret og fortløbende kontrolleret.

Jvf. Yaloms gennemgang^(Ibid.) er *externals* karakteriseret ved at være let påvirkelige, autoritetstro, let opgivende (, og er fx. oftere rygere og tager højere risici i gambling end *internals*), og *internals* mere uafhængige, fremskridtssøgende, dominerende, magtsøgende og mere langsigtede i relation til lyst-tilfredsstillelse end *externals*.

Der er et klart sammenfald mellem både *felt-afhængiges* og *externals'* karakteristika, og den personlighedsprofil der teoretisk set udspringer af en ultimate rescuer-domineret forsvarsstruktur. Ligeledes sammenfalder *felt-uafhængiges* og *internals'* karakteristika, med den personlighedsprofil der teoretisk set tegner sig ud fra en specialness-domineret forsvarsstruktur.

I forhold til psykopatologiske mønstre ses lignende sammenfald:

Ud fra Yaloms gennemgang kan det sammenfattes, at ekstrem *felt-afhængighed* og ekstrem *external locus of control* under et korrelerer med generelt sværere grad af psykopatologi, med skizofreni, med depression, med udpræget angst, med afhængighed, passivitet, hjælpeløshed, svagere selvfølelse (, og med alkoholisme, fedme og astma).

- Hvorimod ekstrem *felt-uafhængighed* og ekstrem *internal locus of control* under et korrelerer med bl.a. udadrettet aggression, oplevelse af grandiositet og omnipotens, og paranoiditet.

De patologiske hovedgrupper sammenfalder med, hvad man kunne forvente ud fra en henholdsvis ultimate rescuer-domineret og en specialness-domineret forsvarsstruktur.

Korrelationerne mellem de empirisk baserede polære personlighedsprofiler og de teoretisk deducerede profiler, er ikke direkte bevis for sammenhængen mellem de trosbaserede forsvar imod dødsangst og psykopatologien/personlighedsprofilerne, eftersom det ikke i forbindelse med de nævnte undersøgelser er blevet vist, at de ifølge teorien dybtliggende trosbaserede forsvar rent faktisk benyttes af og er tilknyttet hver sin af de to personlighedsmæssige og patologimæssige hovedgrupper. Jeg vil mene, at sandsynliggørelsen af disse sammenhænge indtil videre først og fremmest ligger i Yaloms klinisk baserede (og i hans bog eksemplificerede) iagttagelse af disse sammenhænges validitet overfor klientens oplevelse.

Validiteten af det eksistentielle paradigme og den hertil knyttede dynamiske forståelse af sammenhængen mellem dødsangst, maskeringen af dødsangsten og opbygningen af (patologiske) forsvarsstrukturer imod angsten, står efter min mening altid sin prøve overfor klientens fenomenologiske erfaringer. Dersom de trobaserede forsvar kan operationaliseres eksperimentelt, er der en sand rigdom af hypoteser at forske ud fra! Indtil videre er teorien om de trobaserede forsvar nok først og fremmest et paradigmatiske alternativ, der nogle gange af terapeuten kan benyttes som et personligt meningsfuldt eller meningsdannende ressonansrum for, hvad der sker i forbindelse med den terapeutiske proces, og herigennem fungere som en baggrundsfaktor for terapien.

- Herudover kan det eksistentielle paradigme kan nok i nogle tilfælde, men ikke i alle, være et spejl for klientens oplevelsesverden som et redskab for udvikling, eller være en meningsskabende model for klienten til forståelse af forskellige tilstande og dynamikker. Ideelt set vokser det eksistentielle paradigme dog ud af klientens fenomenologiske erfaringer i mødet med terapeuten personlige eksistentielle ressonansrum, (*når den eksistentielle begrebsramme er relevant for den specifikke terapeutiske proces*), snarere end ud af terapeuten fortolkninger.

4.5.5 HISTORISK FUNDAMENTALISME VERSUS ONTOLOGISK DETERMINISME SOM FORSVAR IMOD DØDSANGST

Givet dødsangstens suverænitæt, fremstår den psykoanalytisk rodfæstede psykologiske teorier om dødsangst som reduktive, eftersom dødsangsten indenfor disse teorier typisk reduceres til i virkeligheden at være udtryk for fx. dybereliggende separationsangst (Klein⁽¹⁹⁾); kastrationsangst⁸¹ (Kohut⁽²¹⁾); depression (McCarthy⁽²⁹⁾); eller angst for moderlig destruktivitet (Rheingold⁽³⁷⁾), hvor alle disse angst- og eller depressionsformer med større eller mindre klarhed i sig selv ses som udtryk for angst for "tab af selvet". Selvom disse angstformer og følelsetilstande meget vel kan være betyd-

⁸¹Det er muligt, at man også kan udlede en anden opfattelse af, hvad Kohut ville mene, dødsangst kan forstås som. Lacocque & Loeb⁽⁴⁸⁾ foreslår, at Kohuts begreb "disintegration anxiety" oplevelsesmæssigt er analogt til det eksistentielle begreb om dødsangst. Lacocque & Loeb^(Ibid.) beskriver Kohuts begreb om "disintegration anxiety" som "(...) an anxiety of finding oneself completely annihilated"^(Ibid., s. 107, mine understregninger). Det lyder ikke som eksistentiel dødsangst, idet "finding oneself annihilated" må betyde noget i retning af at opdage, erkende eller *have oplevelsen af at være udslettet*, i modsætning til *oplevelsen af erkendelsen af sin fremtidige død* (: *anticipationen af døden*).

ningsfulde fænomener i sig selv, virker de, når dødsangsten reduceres hertil, delvis som teoretiske udtryk for forsvar imod dødsangst.

Fælles for disse teorier er, at dødsangst reduceres til noget, der primært skyldes forhold i fortiden, fremfor at forstå dødsangsten som et fænomen i sig selv der fx. kan forstås som baseret på anticipationen af sin død.

Anticipationen af døden kan udmærket betegnes som en anticipation af "tab af selvet", når der hermed menes irreversibelt tab af sin totale væren. Men når psykoanalytisk rodfæstede teorier om dødsangst taler om angst for "tab af selvet", er det med baggrund i et selvbegreb, der adskiller sig afgørende fra det eksistentielle begreb om "selvet" eller "væren".

Fra de psykoanalytisk rodfæstede synsvinkler ses selvet som determineret af barndommens "objektrelationer", hvorved selvbegrebet kommer til at begrænse sig til individets historisitet, og hvorved den aktuelle væren ses som kausalt forbundet med historien.

Med baggrund i dette snævre, "historiske" selvbegreb ses dødsangst som udtryk for en utilstrækkelig selv-objektrelations-udvikling, der i den terapeutiske situation kan justeres gennem indsigt i, genoplevelse af og fornyet udvikling af disse objektrelationer, enten gennem indlevelse i fortiden, og/eller gennem en aktuel genopdragelse i relationen mellem terapeut og klient.

Dødsangsten ses med andre ord som et biprodukt af en utilstrækkelig (forfejlet) selvudvikling, og et sundt selv er dødsangstløst. - I det hele taget opfattes *angst* som udtryk for uhensigtsmæssig instabilitet.

Fra den eksistensfilosofiske synsvinkel udgør det historisk determinerede selv delvist en beskrivelse af den falske del af selvet, der oplever sig som ufrit, bagbundet af omverdensfaktorer og historiske forhold. - Ofte skyldes psykisk lidelse netop oplevelsen af at være determineret af (historiske) faktorer udenfor sin kontrol!

Et centralt aspekt ved det autentiske selv (eller den autentiske del af selvet) er, at det oplever sig som frit, fremfor (historisk) determineret⁸². Dette aspekt kan beskrives som individets aktuelle forholdet sig til fremtiden, især således som denne forholdet sig i det mindste korresponderer med,

⁸²Hermed ikke sagt at tabet af det falske selv, eller dele heraf, opleves uproblematisk; det er muligt at truslen om tab af det falske selv initialt kan opleves som en angst for at dø, hvor det i virkeligheden drejer sig om en angst for, ikke at kunne erstatte det falske selv og den herpå funderede livsaktivitet og oplevelsesverden, med andet end tomhed.

men som også kan udspringe af, en bevidst opmærksomhed på de eksistentielle vilkår. De relationer gennem hvilke individet på denne måde forholder sig til fremtiden (fremtidsrelationer), kan betegnes "*projektrelationer*"⁽⁴⁵⁾, og er kendetegnet ved *selvdetermination*.

Når individets projektrelationer ses som basalt betingede af de eksistentielle grundvilkår, kunne der tales om en slags "ontologisk determination" af selvet. Men eftersom et af de basale grundvilkår netop er frihed, fordrer den ontologiske determination netop *selvdetermination*. Mennesket ses altså som determineret til eller 'dømt' til *frihed* (jvf. Sartre⁽³⁸⁾), hvilket gør mennesket basalt ansvarlig for sin væren. Den projektrelaterede, autentiske væren relaterer sig, jvf. Yalom, til selvdeterminerende *viljeshandlinger*⁽⁴⁵⁾ (-håb og -ønsker), hvorimod den objektrelaterede, fremmedgjorte væren relaterer sig til (historisk) determinerede eller, hvad de ofte kaldes, "motiverede" handlinger⁽⁴⁵⁾ (håb og ønsker).

Set fra den eksistensfilosofiske synsvinkel er neurotisk angst, som er tilknyttet det falske selv, uhensigtsmæssig, mens et vist mål af kontakt med og oplevelse af ontologisk angst, (som skyldes kontakt med de eksistentielle grundvilkår), er et uundgåeligt aspekt ved den autentiske væren og dermed også *ønskværdig*. Den ontologiske angst bevæger sig på en knivsæg mellem at føre til enten livsbegrænsende eller livsbekræftende copingforsøg (, hvilket jeg i forhold til dødsangsten har udtrykt i begrebet om "dødsangstens dobbelthed")

Teorier der ensidigt beskriver selvet som historisk determineret, kan på et overordnet plan ses som teoretiske udtryk for en specialness-tro, og kan dermed ses som teorier, der kan virke forstærkende for et forsvar imod dødsangst:

Den psykoanalytiske traditions teoretiske projekt er (bl.a.), at finde frem til de almene faktorer i barndommen der determinerer selvets skabelse. Men teorierne herom ses kun som almene redskaber, der kan benyttes til at begribe den individuelle konkrete, historiske determineret. Determinationen kan altså principielt ikke begribes alene ud fra teoretiske kategorier. Det terapeutiske projekt er at "forny" selvet gennem indsigt i og genoplevelse af de historiske objektrelationer samt gennem rekreation af selvets basale udviklingsbetingelser, (således som disse aktuelt, i sig selv defineres af den historiske determination), i den terapeutiske relation. Samtidig erkendes det, at selvets konkrete historiske

determinerethed ikke endegyldigt kan decifrereres, og den terapeutiske tilnærmelse til selvforståelse ses som et principielt endeløst projekt. Den individuelle historisitet ses som "endeløst kompleks", "dyb", eller hvad man nu foretrækker at kalde det. Oplevelsen af at være et 'selv' kan aldrig blive komplet, men fuldstændigheden 'i sig selv' findes i historien, tror man på. Enhvert problem der udspringer af selv-oplevelsen søges derfor repareret gennem historisk selv-arbejde.

Når selvets helhed på et både teoretisk og konkret plan ses som principielt utilnærmeligt, men samtidig ses som historisk determineret, og som *eksisterende* i en eller anden historisk dimension, må begrebet om selvet dybest set bygge på en basal **tro** på, at der i barndommen findes et "mig", som er *uudtømmeligt* mere og *endeløst* dybere end det aktuelle "jeg". Troen på dette "mig" kan i og med dets grænseløshed (uudtømmelighed-endeløshed) muligvis være forstærkende for specialness-troen.

Når selvets tyngdepunkt på denne måde entydigt placeres i fortiden, og basalt baseres på tro, kan man rubricere sådanne psykoanalytisk rodfæstede teoridannelser indenfor en "historisk-fundamentalistisk" psykologisk tradition, hvor spørgsmålet "hvem er jeg?" per automatik besvares med: "du er din på en gang uudtømmelige og dybest set utilgængelige historie. Du er derfor dybest set utilgængelig for dig selv. Men du ér dér, i historien."

Min påstand er, at det historisk-fundamentalistiske selvbegreb tilbyder sig som et ideologisk identifikationsobjekt, der er subtilt indlejret i en institutionaliseret teoretisk diskurs, der virker forstærkende for specialness-forsvaret, som et bolværk imod både teoretisk og konkret eksistentiel indsigt, og som kan virke fremmedgørende overfor den enkeltes konkrete eksistentielle situation.⁸³

Den historisk fundamentalistiske kausalitetstankegang kan ses som rodfæstet i en empiristisk essentialisme, hvor den menneskelige væren re-

⁸³Jvf. P. E. Lacocque & A. J. Loeb⁽⁴⁸⁾ er det muligt, at visse terapeutisk destruktive modoverføringsreaktioner skyldes, at klienten provokerer terapeutens uerkendte dødsangst. Terapeuten forsvarer sig herimod ved at diagnosticere klienten som borderline, polysymptomatisk, hysterisk, mv. (fremfor at erkende at klienten tumler med basale eksistentielle spørgsmål), ved at betegne klienten som "umulig" og "frastødende" (fremfor at erkende sin egen magtesløshed overfor de eksistentielle fakta) og ved at reagere med fx. kedsomhed, uforståelig angst og depression (fremfor at lade sig stimulere af kontakten med den eksistentielle bevidsthed / den ontologiske angst). Terapeuten kan hermed muligvis forblive fremmedgjort overfor sin eksistentialitet, og være ude af stand til at hjælpe klienten igennem sin eksistentielle krise. Måske kan den historisk-fundamentalistiske tradition, som teoretisk referenceramme for den terapeutiske proces, være med til at fastlåse sådanne destruktive eller ufrugtbare terapeutiske processer.

duceres til et, til ethvert tidspunkt, slutprodukt af komplekse historiske forudsætninger.

"A man who says that men are machines may be a great scientist. A man who says he is a machine is 'depersonalized' i psychiatric jargon..⁸⁴

R. D. Laing.

For den historiske-fundamentalistiske tradition kan dødsangst ikke være en basal angst-kilde, hvis ikke også dødsangsten er den *kronologisk* primære.

Men, jvf. Yalom⁽⁴⁵⁾ kan kronologi ikke være afgørende for, hvad der er basalt for den specifikt menneskelige væren, hvis denne væren er kvalitativt anderledes end tidligere stadier i udviklingen. De tidligere stadier, og en eventuel tidligere angst, kan derimod ses som *forudsætninger* for den ontologisk determinerede væren, men kan ikke være forklaringer herpå; på samme måde som biologisk determinerede processer er forudsætninger for men ikke forklaringer på psykiske processer. -Fx. kan den objektrelationsdeterminerede dynamik ses som forklaring på udviklingen af den basale selvfølelse, og muligvis ses som noget af forklaringen på udviklingen af refleksivitet og selvbevidsthed, der er almene forudsætninger for udvikling af den eksistentielle selvbevidsthed og den hermed forbundne eksistentielle psykodynamik (den individuelle bevidste/ikke-bevidste respons på de eksistentielle vilkår). Men *forklaringen* på den eksistentielle dynamik skal findes i individets primære og kontunierte kontakt med det eksistentielle lag. - Muligvis er netop den spontane opmærksomhed på døden og dødsangsten barnets primære indgang til den ontologisk determinerede eksistentielle væren, som kan blive neurotiseret eller udvikle sig positivt transcenderende gennem den psyko-sociale maskeringsproces.

"...it is only in the facing of death that man's self is born."

A. Augustinus, i Feifels fortolkning^{((51), s. 123)} .

Ud fra det eksistentielle paradigme udgør den ontologisk determinerede eksistentielle væren (neurotiseret eller positivt transcenderet) tyngdepunktet for den specifikt menneskelige væren. Man forestiller sig, at denne væren fungerer ud fra nærmere bestemte lovmæssigheder, -eller at denne væren, jvf. Yalom, måske netop er kendetegnet ved *manglen* på "lov"mæssigheder til fordel for unik individuelt betinget variation-. Et bud på rammerne for så-

⁸⁴Cit. i Tormey (43), s.276.

danne nærmere bestemte "lovmæssigheder" er af Yalom⁽⁴⁵⁾ skitseagtigt blevet beskrevet, og givet betegnelsen "eksistentialistisk psykodynamik".⁸⁵

Menneskets eksistentielt selvbevidste (dvs. positivt transcenderede/transcenderende) væren kan altså ses som ontologisk determineret, men psykisk selvdeterminerende, og derfor kvalitativt anderledes end den del af væren der opleves som historisk (eller fx. driftmæssigt) determineret.

Den *psykiske selvdetermination* er mere en fænomenologisk mulighed end en realvidenskabelig sandhed. På samme måde som historisk fundamentalisme er en fænomenologisk mulighed fremfor en realvidenskabelig sandhed.⁸⁶

Men det er en videnskabelig sandhed, at når mennesket oplever sig som selvdetermineret, er livskvaliteten langt højere end når mennesket oplever sig som determineret af faktorer udenfor den enkeltes kontrol (, jvf. afsnit 4.5.4).

Produktet af en eksistentielt orienteret terapi kan derfor være en slags "metafysisk metamorfose"(jvf. Tormey, (43)), eller en "ontologisk omvendelse"(ibid.), gennem hvilken klienten bl.a. begynder at opfatte sig som ansvarlig for sin væren, fremfor at at være "demoraliseret" i *troen* (!) på at være offer for historiske eller andre faktorer udenfor kontrol

I sig selv kan ideen om og troen på psykisk selvdetermination ses som et forsvar imod dødsangst, idet oplevelsen af sig selv som sin egen årsag også kan være en ekstrem oplevelse af magtfuldhed, kontrol og individualitet. Friheden kan derfor som isoleret eksistentiel erkendelse ses som muligvis forstærkende for et specialness-forsvar. Det behøver derfor ikke at være helt ubegrundet at fx. Charles Hanly⁽¹²⁾ kritiserer den eksistentialistiske psykologis frihedsbegreb for at være et forsvar imod erkendelsen af sin egen "determination". Modsat Hanly, som definerer determinationen på historisk

⁸⁵Også fx. Bugental⁽⁶⁾ giver bud på rammerne for en sådan "eksistentialistisk psykodynamik".

⁸⁶Værdien af en psykologisk teori afgøres vel først og fremmest ud fra dens forklaringsværdi og kliniske anvendelighed.

Ud fra en fænomenologisk betragtning kan et udsagns sandhedsværdi dog afgøres af den fænomenologiske "respons", der med selvindlysende klarhed afgør om et udsagn er sandt.(jvf. May, (30)) Et sådant sandhedskriterie er dog i fare for i sidste ende at bombe psykologien tilbage til introspektionismens tidsalder, og i fare for at blokere enhver almengørelse af data.

Det eksistensfilosofiske postulat er, at de eksistentielle grundvilkår med selvindlysende klarhed viser sig som almene, fænomenologiske vilkår for væren.

fundamentalistisk vis, er den eksistensfilosofisk begrundede *begrænsning* af friheden, og altså af selvdeterminationen, dog *ontologisk* determineret (jeg argumenterede i afsnit 2.4 for, at specielt døden begrænser friheden). Under indtryk af fx. døden kan friheden, og selvdeterminationen, jo slet ikke opleves som total, (ligesom også andre grundvilkår sætter rammebetingelser for væren), og dermed ikke primært være udtryk for et forsvar

Hanlys opfattelse af eksistentialistiske psykologer som "narcissistisk sårbar"⁽¹²⁾ overfor erkendelsen af determination, kan derfor omvendt, muligvis give mening overfor eksistensfilosofiske/psykologiske holdninger og teorier, der *udelukkende* baseres på en ontologi om frihed. Sådant ontologisk-teoretisk diskurser kan netop ses som specialnessforstærkende og derved som teoretiserede forsvar imod erkendelsens af selvdeterminationens begrænsninger, herunder døden.⁸⁷

EKSKURS:

SPEKULATIONER OVER MULIGHEDEN FOR ET IKKE-ONTOLOGISK DETERMINERET INDIVID SAT I RELATION TIL PSYKOTERAPI. I det foregående har jeg benævnt et basalt aspekt ved den specifikt menneskelige væren som "den ontologisk determinerede eksistentielle væren". Denne væren kan nok beskrives som en delvis kulturelt skabt menneskelig værensmulighed (og delvis skabt af suveræne biopsykiske forudsætninger). Vil det sige, at man ud fra det eksistentielle paradigme ville kunne forvente, at nogle (moderne) individer *ikke*, (og jeg mener overhovedet ikke), er ontologisk determinerede (, og altså ikke har været i en bevidst 'dialog' med eksistentielle vilkår),? Muligvis. Og hvad ville det betyde, i en terapeutisk situation? - hvad ville de overordnede terapeutiske målsætninger være overfor et sådant individ?

Et argument for muligheden af eksistensen af et ikke-ontologisk-determineret individ kunne være, at hvis særdeles dårlige opvækstvilkår ikke gav barnet de rette udviklingsbetingelser for udviklingen af ultimate rescuer-forsvaret, (inderliggørelsen ville totalt mangle), (jvf. afsnit 3.2.1), ville det heller ikke være muligt for barnet at opbygge et egentligt specialnessforsvar, som jvf. afsnit 4.1, kan ses netop som forudsætningen for, at kunne gå i egentlig 'dialog' med den ontologiske angst (, hvilket er nødvendigt for 'at komme til sig selv' som eksistentielt bevidst væsen). I et sådant tilfælde ville individet slet ikke kunne erkende *min død* pga. sit ultimate rescuer-deficit, idet ultimate rescuer-forsvaret var den container, der skulle have rummet angsten simultant med udviklingen af den kognitive, eksistentielle refleksivitet.

⁸⁷Jvf. afsnit 4.5.2 kan narcissistens væren netop forstås som udtryk for et rigtigt specialnessforsvar.

Dette individ ville da slet ikke have påbegyndt den ontologisk determinerede psykiske udvikling, idet mindelser om døden ville medføre akut regression til ikke-bevidst dødsangst og dermed signalere ønsket om at få opfyldt det i barndommen uopfyldte behov for tryghed og beskyttelse.

(Heller ikke det bevidste forhold til de øvrige eksistentielle vilkår ville kunne udvikles, for det første fordi [hvis] ultimate rescuer-forsvaret, jvf. afsnit 3.2.1, muligvis udtrykker den generelle udvikling af basal tryghedsfølelse, -som altså ikke ville være udviklet-, hvorfor heller ikke angsten forbundet med de øvrige eksistentielle vilkår ville kunne rummes til fordel for udviklingen af bevidst refleksivitet overfor disse vilkår; og for det andet fordi de øvrige, her nævnte, eksistentielle vilkår (ud fra min beskrivelse af heraf), ikke ville kunne erkendes i dybden uden erkendelsen af *min død*).

Jeg tror, et sådant individ ville være overordentligt "reaktivt" fremfor reflekterende (og passe fint ind i en behavioristisk personlighedsmodel), og faktisk ikke være ontologisk determineret i den før beskrevne betydning.

Det andet spørgsmål hentydede til, hvad de terapeutiske målsætninger kunne være i relation til et ikke-ontologisk determineret individ. - Arbejdet i terapien ville vel først udelukkende gå ud på etablering af en for klienten tryk, spejlende, og beskyttende atmosfære mhp. klientens inderliggørelse af den konkrete tryghed og beskyttelse til en tro på ultimativ tryghed og beskyttelse (opbygningen af ultimate rescuer-forsvaret), og et derpå følgende arbejde med udviklingen af det bevidste forhold til den eksistentielle realitet. - Sandsynligvis en meget langvarig proces.

Grundet den manglende eksistentielle refleksivitet tror jeg ikke, et sådant individ normalt ville anmode om terapi. (Det er det samme som at sige, at motivationen til at søge terapi oftest er eksistentielt motoveret, hvilket selvfølgelig er ikke så lidt af et postulat.) For det andet tror jeg ikke, der findes ret mange af den slags mennesker, overhovedet (; for det første fordi jeg ikke tror, at ret mange overhovedet bliver udsat for en så absolut deprivation af tryghed og beskyttelse, som der ville skulle til, for at det ikke-ontologisk determinerede individ kunne være en mulighed; og for det andet fordi jeg tror, at opvæksten i en moderne eksistentielt refleksiv kultur altid ville give et eksistentielt medspil (være eksistentielt stimulerende), der forudsat opbyggelsen af den basale tryghedsfølelse, ville udvikle barnets ontologisk determinerede eksistentielle væren - barnets menneskelighed.)

Og jeg tror oftest, også når det gælder sværere psykiske lidelser, at årsagerne til disse lidelser delvis skyldes effekterne af magtfulde eksistentielle, ontologisk determinerede dynamikker. Også når det *ser ud som om*, at der er tale om et *rent* ultimate rescuer-deficit og altså en kolossal mangel på basal tryghed, tror jeg, at symptomet i vid udstrækning snarere udtrykker en ontologisk determineret dynamik: I den terapeutiske relation vil klienten, hvis han/hun har en ultimate rescuer-domineret forsvarsstruktur, netop vise terapeuten at han/hun ikke kan klare sig selv, men først og fremmest, og for evigt, har brug for tryghed og

beskyttelse; og overbevises terapeuten herom, når der ingen fremskridt, dersom tryghedsbehovet i virkeligheden var et værn imod ontologisk determineret angst (angst overfor opmærksomheden på et eksistentielt grundvilkår).- Det betyder jo ikke, at tryghed og beskyttelse ikke kan være basale, nødvendige aspekter ved den terapeutiske situation, men det betyder, at krumtappen for den samtaleterapeutisk baserede udvikling er de eksistentielle dynamikker, og hvad hermed forbundet er; og det betyder, at terapeuten, især hvis han/hun selv har en specialdomineret forsvarsstruktur, nok skal være påpasselig med ikke at kolludere med klientens forsvarsstruktur, og derved ende i en gensidigt tryghedsskabende relation, hvor trygheden er falsk set i relation til tesen om, at den ontologiske angst/utryghed er uundgåelig og hellere skal accepteres, og hvor en sådan falsk tryghed muligvis bremser arbejde med og udvikling af den ontologisk determinerede eksistentielle refleksivitet. (Se evt. også note 81 vedr. blokeringer for den terapeutiske proces).

Kapitel 5:

Eksistentiel vitalisering som dødsstrancens dens

*"Once I lived like the gods, and more is not needed"*⁸⁸

Hölderlin
, tysk digter, 1770-1843.

I det følgende vil nogle af de mulige sammenhænge mellem dødsvilkåret og de øvrige eksistentielle vilkår blive yderligere skitseret. Symptomer på patologisk coping med angsten forbundet med meningsløsheden, friheden og isolationen vil blive angivet. Og det vil blive skitseret på hvilken måde kontakten med disse vilkår, i forbindelse med en bevidsthed om dødsangstens kognitive aspekter, og i forbindelse med en accept af disse vilkår, kan forstås som udspring for udvikling af dødsangstens vitale side, som ses som alternativet til den neurotiske, eksistentielt fremmedgjorte væren (dødsangstens inhiberende side). Først vil jeg kort diskutere begrebet om dødsangstens "vitale side".

- I stedet for at underlægge de med hhv. meningsløsheden, friheden og isolationen forbundne mulige livsbekræftende udviklinger (af bl.a.: individualisering; engagement; selvbevidsthed; vilje; forbundethed) under dødsangstens "vitale side", ville det muligvis være meningsfuldt,

a., at beskrive de livsbekræftende udviklingsmuligheder som suverænt tilknyttet hvert af disse eksistentielle grundvilkår. Problemet hermed er, at jeg hælder til den opfattelse, som jeg forskellige steder har argumenteret for, at disse vilkår især mht. friheden og meningsløsheden på kvalitativt afgørende vis uddybes gennem døds erkendelsen. - Hvorimod isolationen synes mig et mere suverænt vilkår, ligesom de til isolationen knyttede livsbekræftende udviklingsmuligheder (forbundethed i kærlighed, tillid, fortrolighed, mv.) i sig selv kan forstås som suveræne vilkår (jvf. Katzenelson, (60)), der måske snarere frigøres gennem end er *forårsaget* af accepten af isolationen (, dette vil blive uddybet senere).

⁸⁸*An die Parzen*, 1798. Cit. i Kaufmann (54), s. 62.

- Og,

b., at beskrive alle de på baggrund af accepten af de forskellige eksistentielle grundvilkår vitale udviklingsmuligheder, som udtryk for basale, suveræne livs-stræbener. I så fald ville accepten af de ontologisk determinerede angstformer kunne ses som bare katalysatorer for disse livsbekræftende udviklinger. Det er bestemt en mulighed. Men jeg har nu alligevel to centrale indvendinger, eller justeringer, til en sådan opfattelse: **For det første** mener jeg, som jeg tidligere har argumenteret for, at livsbekræftende udviklinger der kan holde vand overfor tilbagevendende erkendelser af de fire eksistentielle grundvilkår (døden, friheden, meningsløsheden og isolationen), netop må have resulteret i dannelsen af en livsførelse, der er kvalitativt betinget af, [eller som tilfældigvis ligner], betydningen af accepten af disse grundvilkår [; - det må antages at være højst usandsynligt, at man tilfældigvis kan komme til at tage forbehold for eller integrere betydningen af fx. sin mortalitet i sit liv, hvis man ikke initialt har været bevidst om denne mortalitet]. Men når de livsbekræftende udviklinger ikke kan holde vand overfor erkendelserne af de eksistentielle grundvilkår, og altså ikke kan være betinget af en accepterende integration af disse vilkår, vil de kvalitative strukturer (fx. *meningsstrukturen* for den livsbekræftende væren) være i fare for at blive devalueret gennem især (jvf. (a), ovenfor) dødsbevidsthed (jvf. afsnit 4.3). - Uden bevidsthed om de fire nævnte grundvilkår, ville en livsbekræftende udvikling derimod meget tænkeligt kunne fortsætte, suverænt. Men en såkaldt 'boundary situation' der med påtrængende evidens afslørede den menneskelige eksistentielle situation, ville dog nok kunne skabe røre i vandende. **For det andet**, og det er i grunden en særdeles central pointe, og en forlængelse af det foregående: Man kunne måske beskrive et 'gennemtrængende' aspekt ved den subjektive betydning af den eksistentielle refleksivitet, der er baseret på accepten af de fire nævnte grundvilkår, (og frem for alt på accepten af døden, eftersom døden kan minde om alle øvrige subjektive betydningers ultimative endeligt), som en oplevelse af, at der ikke bare er tale om en katalysering af livsudfoldelsen, men at der nærmest også sker en slags forvandling af eller "*forædling*" af den subjektive betydning af de (mere eller mindre) suveræne livsudfoldelsesmatricer og -stræbener; - en slags *forædling* af livslysten; af socialiteten (forbundetheden); af seksualiteten; af kreativiteten; af den moralske bevidsthed til en etisk refleksivitet; mv. Suveræne som ikke-suveræne livsbekræftende værensformer finder muligvis en ny, forunderlig og dyrebar dybde og klangbund på baggrund af

accepten af de fire grundvilkår, og altså især på baggrund af døden. Den selvbevidste væren får så at sige en ny "kvalitet".

Konklusionen er først og fremmest, at det *kan* give mening, i relationen til en menneskelig, eksistentielt selvbevidst refleksivitet, at indlægge måske endda *enhvert* udtryk for livs(udfoldelses)stræben under dødsangstens "vitale side". - Men dette betyder ikke at livsudfoldelsesmatricerne/-stræberne ikke kan have suveræne udspring.

En eller anden form for transformation af dødsangsten ses indenfor det eksistentielle paradigme som en basal nødvendighed, fordi angsten nærmest som fra en uudtømmelig energikilde kontinuerligt bygges op. Og det ses som fordelagtigt, når denne transformation sker ud fra en accept af grundvilkårene fremfor ud fra flugt fra erkendelsen af disse, og ud fra en flugt fra angsten selv.

Den ene basale måde hvorpå dødsangsten kan transformeres, er gennem hvad jeg har forslået at kalde "objektivering", forstået som en transformation af angsten til genstandsrettethed.

Den anden basale måde hvorpå dødsangsten kan transformeres, eller måske nærmere "holdes i skak", er gennem brug af de trobaserede forsvar, der ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾ muligvis er universelt forekommende, og som i så fald på mere eller mindre fremtrædende vis præger enhver personlighed. De trobaserede forsvars fremtrædelsesform (i personligheden, i den patologiske symptomatologi, og i kulturens ideologier) kan ses som mere eller mindre fuldstændige modtræk til dødsangstens "negative" kognitive aspekter, hvor graden af dette modtræks styrke (graden af fortrængning) er blevet foreslået at hænge sammen med graden af *maskering*.

Når maskeringen er svag eller fraværende, er det antagelsen, at dødsangstens negative kognitive aspekter, fremfor at blive dementeret af inhiberende objektiveringer og af stærke trobaserede forsvar, i højere grad kan transformeres til eller katalysere "objektivering" (jvf. afsnit 4.2) samt til forøget opmærksomhed på både dødsangstens positive og negative kognitive aspekter og de (jvf. kap. 2) *hertil knyttede* overordnede kognitioner: refleksionen over friheden, meningsløsheden og isolationen. Sidstnævnte transformation af dødsangsten ser jeg som et udspring for den *eksistentielle vitalisering*. (- Den "eksistentielle vitalisering" virker kort sagt bekræftende

for og stimulerende for individualiteten; for lysten og evnen til selvdetermination; for lysten og evnen til engagement; for meningsskabende virksomhed; for kreativitet og spontanitet; for lysten og evnen til mellem menneskelighed; mv.)

Det er antagelsen, at konfrontationen med døden, dens uundgåelighed, uigennemtrængelighed og uforudsigelighed, kan afsløre for individet, om dets væren har bygget på overbevisningen om udødelighed, på forestillinger om døden 'i sig selv', på overbevisninger om dødens uendelige fjernhed i tid, eller på ideer om døden som noget 'eksternt' fremfor som noget der vedrører den subjektive mortalitet. Og det er antagelsen, at indsigten i eller afsløringen af de trosbaserede forestillinger, som *trobaserede*, afsløringen og opløsningen af inadækvat genstandsret frygt, og, opmærksomheden på døden, kan give direkte anledning til opmærksomhed på den eksistentielle meningsløshed, frihed og isolation:

MENINGSLØSHEDEN

Hvis den klarsynede dødserkendelse dementerer forsvaret imod dødsangst, blokeres dermed også muligheden for "ideologisk identifikation" (jvf. afsnit 4.3); Meningen med ethvert livsprojekt, der byggede på ideologisk identifikation, devalueres hermed, hvorved der kan skabes 'plads' til at kunne erkende, at der ikke kan findes en overfor dødens vilkår holdbar, universel mening med livet: enhver *oplevelse* af mening med livet vil uundgåeligt blive udslettet med døden. Meningsløsheden 'i sig selv' er derfor, jvf. Camus⁽⁷⁾, en erkendelse af livets absurditet overfor dødens *uundgåelighed*. Eftersom de negative kognitive aspekter ikke i sig selv er meningsskabende, bliver konfrontationen med *meningsløsheden* eller *absurditeten*⁽⁷⁾ en uundgåelig (integreret) konsekvens af opmærksomheden på døden, og meningsløsheden kan ses som en integreret del af den eksistentielle refleksivitet. - Camus siger ligefrem at,

"Absurditeten er det bevidste menneskes metafysiske tilstand."

Camus⁽⁶⁾, s. 45)

, men det er nok en smule for meget at tilskrive absurditeten alene, den "metafysiske tilstand", som ud fra læsning af Camus bog, Sisyfosmyten, må forstås som en slags fri og kreativ, spontan væren.

- Indsnævres synsfeltet til *nuet*, kan ethvert øjeblik i sig selv muligvis opleves som meningsfyldt, og meningsløsheden måske undgås, eftersom ethvert *nu* tilhører væren, og man derfor i ethvert nu kan have meningsfyldte projekter for. Når jeg ser meningsløsheden som en (i det lange løb) *uundgåelig* og *integreret* konsekvens af dødsbevidsthed, skyldes det, at døden er afslutningen på fremtiden, og at dødsbevidstheden kan 'forstyrre' projektets meningsfuldhed gennem udsigten til uforudsigelig og uundgåelig udslettelse (jvf. diskussionen herom i afsnit 2.4).

Hvordan kan værensmulighederne (friheden) udnyttes meningsfuldt på trods af dødens uundgåelighed?

Når der ikke kan findes en ekstern, universel mening, må den enkelte finde svaret herpå i sig selv, og forudsætningen herfor er bl.a. accept af livets manglende forudgivne mening; *accept* af den eksistentielle meningsløshed (; ikke at forveksle med accepten af en tanke om at alt er *ligegyldigt*: For "...if nothing matters, it should not matter that nothing matters." (Yalom, (45), s. 479) og sådan er det jo ikke. Alt er altså ikke ligegyldigt og accept af meningsløshed er ikke accept af ligegyldighed. Dermed bliver det op til den enkelte at *skabe* mening med sit liv; at *give* sit liv mening; eller at *vælge* en mening med livet, og gennem denne skabelse og dette valg at *engagere* sig i livet. Hypotesen er altså at accept af meningsløsheden således kan virke *individualiserende* og *engagerende*, som under et kan betegnes som "eksistentielt vitaliserende".

Ifølge Yalom, kan symptomer på fortrængning fremfor accept af meningsløsheden være apati, kedsomhed, tomhedsfølelse, kynisme, konformisme, totalitarisme, destruktivitet, depression, ligegyldighed, eller en slags "vegetativ" skizofrenigen tilstand. Disse tilstande kan ifølge Yalom blive konsekvenser af den intrapsyriske konflikt mellem ønsket om mening og erkendelsen af meningsløsheden, når denne konflikt ikke løses ud fra en basal accept af den ontologisk bestemte meningsløshed.

(Som det kan ses sammenfalder flere af symptomerne på manglende accept af meningsløshed med forskellige af de tidligere nævnte symptomer på manglende accept af dødsangsten. - Symptomerne behøver ikke, og er normalt ikke specifikke til det undertrykte eksistensvilkår at dømme ud fra

Yaloms beskrivelser, ligesom de fleste af symptomerne i stedet eller simultant kan være relateret til frustration af andre suveræne eller ikke-suveræne livsbetingelser. Symptomerne kan altså være "overdeterminerede", og udtrykke et "syndrom" af determinanter.)

Yalom argumenterer for, at meningsløsheden er forskellig fra dødsangsten derved, at selvom livet var uendeligt, ville meningsproblemet stadig være der. Men hvis livet var uendeligt, ville meningsspørgsmålet, som jeg ser det, skulle besvares relativt til uendeligheden. Jeg opfatter derfor meningsløsheden og det individuelle svar herpå som relativ til anticipationen af døden.

FRIHEDEN

Dødens *uigennemtrængelighed* kan ses som et udspring for dødsangstens potentielle funktion som bevidstgørende om værensmulighederne. En sådan bevidstgørelse der giver individet mulighed for at *vælge* mellem den vante (evt. falske, neurotiske) væren og de talløse nye muligheder for væren, og en sådan bevidsthed om valgmulighederne, kan muligvis gøre individet opmærksom på den eksistentielle *frihed* - :den ultimative mulighed for til ethvert øjeblik at vælge sin væren (sine handlinger, sin opmærksomheds rettet), samt erkendelsen af at strukturen i ens kommende valgte muligheder, den valgte væren, ikke er forudgivet; dvs. at verden, for individet på forhånd er strukturløs. Erkendelsen af de uendelige muligheder for væren, som er *frihedsrummet*, ses hermed som forudsætningen for erkendelsen af den eksistentielle frihed.

Når væren erkendes som noget, der med *vilje* kan vælges i frihed, bliver individet *ansvarlig* for sine valg. Herved underordnes "motivation" viljen (jvf. Yalom⁽⁴⁵⁾). Erkendelsen af sin frihed kan derfor både være *frigørende* og *ansvarspåtvingende*, og alt i alt *individualiserende*, eller, under et, "eksistentielt vitaliserende".

"Groundlessness" eller "frihedsangst" benyttes ofte som betegnelse for ubehaget forbundet med frihedsbevidsthed, og betegner oplevelsen af det forhold, at man dybest set altid *kun* har sig selv at støtte sig til, når man skal fortage sine værens-valg; at man ikke på forhånd kan kende konsekvenserne af sine valg; at man på trods heraf er ene-ansvarlig for dem; og det forhold at man på trods sin værens konstant manglende forudgivne struktur ønsker at få 'fast grund under fødderne', og har brug for "struktur"(jvf. Yalom & May, (52))., eller i hvert fald forsøger at forudsige (lægge strukturer ned over) fremtiden.

Jvf. Yalom, kan *kompulsivitet* være udtryk for undgåelse af opmærksomhed på sin ansvarlighed og *impulsivitet* (forstået som en "sekventiel ambivalens"⁽⁴⁵⁾) være udtryk for undgåelse af opmærksomheden på valget (som forudsætter "simultan ambivalens"⁽⁴⁵⁾). Kompulsivitet og impulsivitet kan derfor være symptomer på fortrængning af frihedens vilkår. Det sammen kan oplevelsen af *skyld*, når skylden er "ontologisk" fremfor neurotisk eller konkret velbegrunder.^{((6); (45))} Den tyngende fornemmelse af *ontologisk skyld* kan ses som et symptom på, at friheden ikke udnyttes.^{(jvf. fx. Bugental (6) og Firestone (61))} - Men den ontologiske skyld kan ikke endeligt elimineres, selv hvis man tager friheden på sig,^(Ibid.) eftersom værensmulighederne er uendelige,

ISOLATION

Den samlede bevidsthed om dødens uigennemtrængelighed, uforudsigelighed og uundgåelighed, som en samtidig bevidsthed om eller oplevelse af at disse erkendelser sker *i* mig, og er *om* mig, - hvilket dybest set og ideelt set vil sige, at subjektet erkender sine totale subjektive muligheder for væren; erkender sin unikke totalitet -, og en simultan erkendelse af at jeg ikke fuldstændigt vil kunne dele disse oplevelser i deres subjektivt fornemmede helhed med en anden, kan muligvis sættes lig med eller være igangsættende for opmærksomheden på den eksistentielle "isolation":

Isolationen udtrykker det forhold, at ingen på noget tidspunkt fuldstændigt kan dele hele sin oplevelsesverden med andre, og at selv et derfor i en vis "total" forstand, altid vil være isoleret fra omverdenen (jvf. Yalom). Oplevelsen/erkendelsen af eksistentiel isolation er derfor oplevelsen/erkendelsen af sin totale værens ultimative isoleretthed fra enhver anden, eller formuleret omvendt: oplevelsen af sin totalt set ultimative isoleretthed med sig selv.

Hvis det medgives, at en konfrontation med døden på ekstrem vis kan øge bevidstheden om sit unikke væsens muligheder, (inklusive de subjektive muligheder der skyldes (erkendelsen af) andre grundvilkår som fx. socialiteten), kan jo også erkendelsen af forskellen mellem en selv og andre herigennem blive uddybet for bevidstheden. Dette kunne være en grund til, at dødsbevidsthed kan føre til opmærksomhed på, og måske profilere oplevelsen af, isolationens vilkår.

Overfor hypotesen om isolationen som et eksistentielt grundvilkår kunne det måske indvendes, at mennesket primært et sted i "forbundet-

hed", og at denne forbundethed eller denne forudgivne "socialitet" derfor hele tiden udfylder vores væren. Et sådant synspunkt giver Løgstrup^{(jvf. Katzenelson, (60))} udtryk for. Ifølge Løgstrup er menneskene 'udleveret til' eller 'blottet for hinanden', hvor følelser som fx. kærlighed og tillid er suveræne livsytringer, gennem hvilke vi indenfor dette rum af 'udleverethed' forbinder os med hinanden. Denne suveræne forbundethed ses kort sagt som medfødte træk ved vores væsen, der har undergået en kulturel formning. Hypotesen om eksistensen af sådanne "biopsykiske" træk har uden tvivl forklaringsværdi for den menneskelige socialitet, og kan i så fald ses som betydningsfulde grundvilkår for menneskets væren. Men givet eksistensen af en sådan basal forbundethed, følger det jo ikke heraf, at denne socialitet ikke kan blive forstyrret og udvikle sig maladaptivt. - Psykiske problemer har jo næsten altid et eller mange aspekter af maladaptiv socialitet over sig. Og det står jo heller ikke i modsætning til antagelsen om en fundamental forbundethed, at vi som helhed er unikke selv indenfor sådanne forbundethedsmatricer; at vi fænomenologisk set kan foretage frie valg, (selv hvis disse måtte være rammebetinget af forbundetheden), og at vi når vi er bevidst herom, vel nærmest ikke kan undgå at være opleve, at det er os selv, og ingen andre, der skal foretage disse valg, og at vi altså, for vores oplevelse, et sted i os selv, er helt alene med os selv.

Ifølge Yalom⁽⁴⁵⁾ udtrykkes en flugt fra opmærksomheden på den eksistentielle *isolation* typisk ved en nærmest "kompulsiv socialitet", kendetegnet ved en neurotisk 'klyngen sig til andre', ved en frygt for at være alene og ved udpræget gruppeidentifikation.

Accepten af den eksistentielle isolation kan derimod åbne op for udvikling af *autentisk forbundethed*⁽⁴⁵⁾ med andre i kærlighed, venskabelighed, tillid, mv., og bevirke en øget bevidsthed om sin unikke individualitet.

I kombination med antagelsen om *forbundethed* som et basalt vilkår for væren, kan *accepten af isolationen* ses som frigørende for udvikling af den autentiske, eventuelt suverænt betingede forbundethed, eftersom en flugt fra isolationens vilkår omvendt, jvf. ovenfor, ville kunne fortynde socialiteten (og seksualiteten) til at være påtvunget, kompulsiv og fusioneret selvudslettende ,(en sådan maladaptiv socialitet (og seksualitet) ville selvfølgelig også kunne have helt andre årsager, - flugten fra isolationen er en af mulighederne). Yderligere, tror jeg accepten af isolationen kan føre til, at forbundetheden kan få en fornyet og forhøjet kvalitet. - At man gennem

accepten af isolationen i særlig grad kan påskønne og "trancendere" suveræne ytringer som kærlighed, hjælpsomhed, tillid, fortrolighed, seksualitet mv.

.....

Ud fra denne fremlægning kan konfrontationen med, refleksionen over og accepten af de fire eksistentielle grundvilkår (døden, friheden, meningsløsheden og isolationen) under et, virke livsbekræftende og fremmende for livsudfoldelsen ("eksistentielt vitaliserende"), hvorimod fortrængningen af samme kan virke hæmmende for personligheden.

Når døden ses som en nødvendig og basal konstituent i indbegreberne af friheden, meningsløsheden og isolationen, og dermed også som basalt medkonstituerende for de "vitaliseringer", der er tilknyttet disse vilkår, vil jeg foreslå at sådanne eksistentielle vitaliseringer dybest set er udtryk for *døds-trancendens*. Dog kan isolationen bedre end meningsløsheden og friheden ses som suveræn, eftersom den nok kan karikeres af, uddybes af og mindes om gennem dødsbevidstheden, men ikke synes basalt determineret af mortaliteten. Alligevel vil jeg mene, at også betydningen af isolationen gennem erkendelsen af døden får en ekstra "kvalitet".

Antagelsen ovenfor, om døden som en basal konstituent, nærmer sig dog et essentialistisk snæversyn. Men den passer meget godt med mange af mine overvejelser i teksten. Så jeg vil lade den fremstå uberørt.

Selvom der med rette kan tales om suveræne livsudfoldelsesmatricer/-stræbener ("suveræne livsytringer"/moral - seksualitet - kreativitet - spontanitet), som måske primært bare ville kunne *frigøres* gennem fx. dødskonfrontation men altså i øvrigt være suveræne, mener jeg, som jeg har forsøgt at beskrive, at *den subjektive medleven* også i sådanne vilkårs fremtrædelsesformer, gennem opmærksomheden på døden *intensiveres*,

"(...) erkendelsen af livets absurditet
tillader mennesket at kaste sig hæmningsløst ud i det."
Camus⁽⁶⁾, s. 112)

og undergår en forunderlig og svært beskrivelig *forædling*,

"Acceptance of the inevitability of death, which, when faced can give

*dignity to life (...) ennobles the whole face rather than furrowing
the forehead with little anxious wrinkles of worry.*⁸⁹

Margaret Mead

som ellers ligger bundet i dødens maskepi.

⁸⁹Cit. i Firestone((61), s. 270).

REFERENCELISTE:

- (1) Anthony, Sylvia. (1940). *The Discovery of Death in Childhood and after*. Allen Lane The Penguin Press, London, 1971. (Udvidet og revideret version af "*The Childs Discovery of Death*")
- (2) Ariés, Philippe. (1975). *Dødens historie i vesten*. Sjakalen, 1986.
- (3) Ariés, Philippe. (1977). *The Hour of Our Death*. Alfred A. Knopf, Inc., USA, 1981. oversat fra *L'Homme devant la mort* af Éditions du Seuil, Paris.
- (4) Bluebond-Langer, Myra. (1977). Meanings of Death to Children. I Feifel, Herman (Ed.): *New meanings of death*, 47-67, McGraw Hill, USA.
- (5) Bluebond-Langer, Myra. (1978). *The Private Worlds of Dying Children*. Princeton University Press, England.
- (6) Bugental, James F.T. (1965). *The Search for Authenticity*. Holt, Rinehart and Winston, Inc., USA.
- (7) Camus, Albert. (1942). *Sisyfos-Myten*. Gyldendal, 1963.
- (8) Cohen, David. (1983). *Piaget: Critique and Reassessment*. Crom Helm, London.
- (9) *The Encyclopedia of Philosophy*. (1967) Edwards, Paul (Ed. in Chief). The Macmillan Company & The Free Press, New York. -NB: der er i stedet henvist til artikelforfatterne: (55); (56); (57).
- (10) *Forskningsnyt fra psykologien*. Referencen er p.t. bortkommet.
- (11) Gibson, Eleanor J. & Spelke, Elisabeth S. (1983). The Development of Perception. I *Carmichael's Manual of Child Psychology*, 4th ed., vol. 3: 2-60.
- (12) Hanly, Charles. (1985). Logical and Conceptual Problems of Existential Psychiatry. *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 173, (5), 263-275.
- (13) Heidegger, Martin. (1926). *Being and Time*. Blackwell, 1973.
- (14) Hutschnecker, Arnold A. (1959). Personality Factors in Dying Patients. I Feifel, Herman (Ed.): *The Meaning of Death*, 237-251. McGraw-Hill, USA, 1965.
- (15) Johansson, Birgitta og Larsson, Gun-Britt. (1976). *Børns tanker om døden*. Gyldendal, 1978. Oversat fra svensk efter "*Barns tankar om döden*".
- (16) Kastenbaum, Robert. (1977). Death and Development Through the Lifespan. I Feifel, Herman (Ed.): *New meanings of death*, 17-47. McGraw-Hill, USA.
- (17) Kastenbaum, Robert & Aisenberg, Ruth. (1972). *The Psychology of Death*. Springer Publishing Company, New York.
- (18) Katzenelson, Boye. (1969). *Angstteorier*. Munksgaard.
- (19) Klein, Melanie. (1948). A Contribution to the Theory of Anxiety and Guilt. *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 29:114-123.
- (20) Koestenbaum, Peter. (1971). *The Vitality of Death: Essays in Existential Psychology and Philosophy*. Greenwood Publishing Company, Connecticut.

- (21) Kohut, Heinz. (1977). *The restoration of the self*. International Universities Press, New York.
- (22) Lather, Patty. (1995). The Validity of Angels: Interpretive and Textual Strategies in Researching the Lives of Women With HIV/AIDS. *Qualitative Inquiry*, 41-68. Sage Publications.
- (23) Lenin, V.I. (1909). *Materialisme og empiriokriticisme*. Tidens Forlag, København, 1971.
- (24) Leontiev, A. N. (1959). *Problemer i det psykiskes udvikling*. Rhodos, København, 1977.
- (25) Levington, Cyran & McCallister, Frank P. Gruba. (1993). Survival of suicide as an opportunity for transcendence. *Journal of Humanistic Psychology*, vol. 33, 4, 75-88.
- (26) Lonetto, Richard & Templer, Donald I. Templer. (1986). *Death Anxiety*. Hemisphere Publishing Corporation, Washington.
- (27) Mammen, Jens. (1983). *Den menneskelige sans*. Dansk psykologisk Forlag.
- (28) Maurer, Adah. (1966). Maturation of concepts of death. *British Journal of Medicine and Psychology*, vol. 39: 35-41.
- (29) McCarthy, James, B. (1980). *Death Anxiety*. Gardener Press Inc., New York.
- (30) May, Rollo. (1967). *Psykologien og menneskets dilemma*. Haases Facetbøger, 1969.
- (31) May, Rollo. (1950). *The Meaning of Anxiety*. The Ronald Press Company, New York.
- (32) Moskvitin, Yuri. (1992). *Den store undren*. Lindhardt og Ringhof.
- (33) Nagy, Maria H. (1959). The Child's View of Death. I Feifel, Herman (Ed.): *The Meaning of Death*, 79-99. McGraw-Hill, USA, 1965
- (34) Perls, Friderich S. (1969). *Gestalt Therapy Verbatim*. Bantam Books, New York, 1975.
- (35) Poulsen, Arne. (1994). *Børns udvikling*. Nordisk Forlag, København.
- (36) Rank, Otto. (1929) *Will Therapy and Truth and Reality*. Alfred A. Knopf, New York, 1968.
- (37) Rheingold, J.C. (1967). *The Mother, Anxiety and Death*. Little, Brown and Company, USA.
- (38) Sartre, Jean-Paul. (1943). *Being and Nothingness*. Routledge, London and New York, 1989.
- (39) Sartre, Jean-Paul. *Eksistentialisme er humanisme*. Vintens Forlag, København, 1984.
- (40) Schopenhauer, Arthur. *Om døden og vort sande væsens uforgængelighed*. Steen Hasselbalchs Forlag, 1957.
- (41) Searles, Harold F. (1961). Schizophrenia and the Inevitability of Death. *Psychiatric Quarterly*, vol. 35, 631-65.

- (42) Tillich, Paul. (1952). *The Courage to Be*. Yale University Press, New Haven & London, 1975.
- (43) Tormey, Judith F. (1985). Commentary on Charles Hanly's "Logical and Conceptual Problems of Existential Psychiatry". *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 173, (5), 276-277.
- (44) Wahl, Charles W. (1959). The Fear of Death. I Feifel, Herman (Ed.): *The Meaning of Death*, 16-30. McGraw-Hill, USA, 1965.
- (45) Yalom, Irvin D. (1980). *Existential Psychotherapy*. Basic Books, USA.
- (46) Zachariae, Bobby. (1992). *Visualisering og Helbredelse*. Munksgaard, København.
- (47) Zeligs, Rose. (1974). *Childrens Experience with Death*. Charles C Thomas, Publisher, Springfield, Illinois, USA.

.....

(ikke alfabetisk:)

- (48) Lacocque, Pierre-Emanuel & Loeb, Anthony J. (1988). Death Anxiety: A Hidden Factor in Countertransference Hate. *Journal of Religion and Health*, vol. 27, (2), 95-108.
- (49) Durlak, J. A. (1972). Measurement of the Fear of Death. *Journal of Clinical Psychology*, vol. 28, 545-547.
- (50) Kübler-Ross, Elisabeth. (1969). *On Death and Dying*. The Macmillan Company, New York, 1970.
- (51) Feifel, Herman. (1959) Attitudes toward Death in Some Normal and Mentally Ill Populations. Feifel, H. (Ed.) *The Meaning of Death*, 114-133. McGraw-Hill, USA, 1965.
- (52) May, Rollo and Yalom, Irvin D. (1989). Existential Psychotherapy. *Current Psychotherapies*, 4. udg., Corsini, Raymond J. & Danny Wedding (red.), F. E. Peacock Publishers, USA.
- (53) Feifel, H. (1959), Introduction by H. Feifel (Ed.) i *The meaning of Death*. McGraw-Hill, USA, 1965.
- (54) Kaufmann, Walter. (1959). Existentialism and Death. Feifel, H. (Ed.). *The Meaning of Death*, s. 39-64. McGraw-Hill, USA, 1965.
- (55) Heath, P. L. (1967). Nothing. Edwards, P. (Ed. in Chief). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, 524-525. The Macmillan Company & The Free Press, New York. 147-156
- (56) Needleman, Jacob. (1967). Existentialism. Edwards, P. (Ed. in Chief). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, 147-156. The Macmillan Company & The Free Press, New York.
- (57) Olson, Robert G. (1967). Death. Edwards, P. (Ed. in Chief). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, 307-309. The Macmillan Company & The Free Press, New York.
- (58) Perret, Roy W. (1987). *Death and Immortality*. Studies in Philosophy and Religion. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Holland.

- (59) Tolstoy, Leo N. (1904). The Death of Ivan Ilyitch. *The works of Lyof N. Tolstoi*, vol. 14 Charles Scribner's Sons, New York.
- (60) Katzenelson, Boye. (1985). Moralens inderside. *Psyke o& Logos*, 2, 354-377.
- (61) Firestone, Robert W. (1988). *Voice Therapy*. A Psychotherapeutic Approach to Self-Destructive Behaviour. Human Sciences Press, New York.
- (62) Leviton, Daniel. (1977). Death Education. I Feifel, Herman (Ed.): *New Meanings of Death*, 253-72, McGraw Hill, USA.
- (63) Stolorow, Robert D. (1973). Perspectives on Death Anxiety: A Review. *Psychiatric Quarterly*, vol. 47, (4), 473-486.

Supplerende litteratur:

- Ariès, Philippe. (1974) *Western Attitudes toward Death*. From the Middle Ages to the Present. The John Hopkins University Press, London.
- Becker, Ernest. (1973). *The Denial of Death*. The Free Press, New York.
- Bugental, James F.T. (Ed.). (1967). *Challenges of Humanistic Psychology*. McGraw-Hill, Inc., USA.
- Butcher, Peter. (1984). Existential-behaviour therapy: A possible paradigm? *British Journal of Medical Psychology*, vol. 57, (3), 265-274.
- Choron, Jacques. (1963). *Death and Western Thought*. Collier Books, New York, 1973.
- Edwards, Paul. (1967). "My Death". Edwards, P. (Ed. in Chief). *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, 416-419. The Macmillan Company & The Free Press, New York.
- Firestone, Robert W. & Catlet, Joyce. (1987). *The Fantasy Bond: Effects of Psychological Defenses on Interpersonal Relations*. Human Sciences Press, New York.
- Frandsen, Finn. (1985). Dødens Nekrolog. Philippe Ariès og dødens historie. Scøllhammer, Karl. E. & Sloth, Erik K. (red.) *Dødens tårer*. Modtryk, Århus.
- Gorer, Geoffrey. (1955). The Pornography of Death. *Encounter*, okt.
- Hoeller, K. (Ed.) Readings in Existential Psychology and Psychiatry. Oprindeligt publiceret som Vol.20, nr. 1, 2, & 3 (1986-87) af *Review of Existential Psychology and Psychiatry*. Seattle, USA, 1990.
- Kupers, Terry A. (1988). *Ending Therapy. The Meaning of Termination*. New York University Press, USA.
- Kübler-Ross, Elisabeth. (1983). *Om børn og døden*. Hans Reitzels Forlag A/S, København, 1988. Oversat efter "On Children and Death", Elisabeth Kubler-Ross.
- Kübler-Ross, Elisabeth. (1974). *Spørgsmål om døden og den døende*. Gyldendal, 1975. Oversat efter "Questions and Answers on Death and Dying", Ross Medical Associates S. G.
- Laing, R. D. (1960). *Det spaltede selv*. Jørgen Paludans Forlag, 1970. Oversat fra *The divided self*, Tavistock Publications, London.
- Levin, A.J. (1951). The Fiction of the Death Instinct. *Psychiatric Quarterly*, 25: 257-281.
- McHugh, Paul R. (1985). Commentary on Charles Hanly's "Logical and Conceptual Problems of Existential Psychiatry". *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 173, (5), 278.
- May, Rollo (Ed.). (1960). *Existential Psychology*. Random House, New York, 1969.
- May, Rollo. (1958). *Eksistentiel psykologi*. Gyldendals Uglebøger, 1971.
- Miller, Milton H. (1985). We Are Good-They Are Bad. Commentary on "Logical and Conceptual Problems of Existential Psychiatry" by Charles Hanly. *Journal of Nervous and Mental Disease*, vol. 173, (5), 279.

- Neimeyer, Robert A. & Chapman, Kenneth M. (1980-81). Self/Ideal Discrepancy and Fear of Death: The Test of an Existential Hypothesis. *Omega Journal of Death and Dying*, vol. 11, (3), 233-240.
- Rank, Otto. (1924). *The Trauma of Birth*. New York, 1929.
- The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*.
- Towse, Margaret S. (1986). "To be or not to be": Anxiety following Bereavement. *British Journal of Medical Psychology*, vol. 59, (2), 149-156.
- Wahl, Charles W. (1957). Suicide as a Magical Act. *Bulletin of Menninger Clinic*, vol. 21: 91-98.
- Wright, Lorraine M. & Nagy, Jane. (1993). *Secrets in Families and Family Therapy*. W. W. Norton and Co., New York, 1993.
- Zilborg, Gregory. (1943). Fear of Death. *Psychoanalytic Quarterly*, vol.12: 465-75
- Zimmerman, Michael E. (1980-81). Existential Psychotherapy by Irvin D. Yalom. Hoeller, K. (Ed.), *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, vol. XVII, nos.2-3, s. 259-265.