

# Om frihetens forpliktelse

– eller kunsten å leve oppreist i tomrommet etter Gud

Med Albert Camus absurde menneske som omdreiningspunkt

Kristin von Hirsch

veileder: professor emeritus Svein Aage Christoffersen



Mastergradsoppgave i Religion og samfunn

UNIVERSITETET I OSLO

Det teologiske fakultet

7. november 2019 – Høstsemesteret



Copyright:

Kristin von Hirsch, 2019

**Om frihetens forpliktelse**

– eller kunsten å leve oppreist i tomrommet etter Gud

av Kristin von Hirsch

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Nilz & Otto, Oslo

## **INNHOLDSFORTEGNELSE**

<b>INNLEDNING</b>	1
<b>SAMMENDRAG</b>	2
<b>INNSIRKLING</b>	6
Et tankekors	6
Mestringsstrategiernes paradoks	9
– Enestående, perfekt og innordnet	11
Gå utenom	12
Frihet er mulighet	13
Meg selv nok?	14
Frihet som fristilhet = ligningen for ulykke	15
Forpliktelse og språkets enøyethet	16
Forpliktelsen som frihetens motsats	18
Forpliktelsen som bindemiddel	18
<b>INNPAKNING OG UTPAKKING</b>	20
– En kommentar til eget svartsyn	20
Et idéhistorisk blikk	20
– Rammeverket	21
– Nedslagspunkter	22
Skjønnlitteratur som samtalepartner	22
Å lese en tekst	23
<b>RAMMEVERK</b>	26
Forsøk på å skille mennesket fra Gud	26
Det 19. århundre – Gud ligger lavt og fornuften likeså	27
– Gud reduseres til projeksjon	28
– Menneskehetens essens er perfektjon	28
– Følelse, ikke fornuft	29
– Menneskehetens enhet	30
Homo Ratio reiser seg	31
En sekulær dommedagsprofet roper det ut	32
<b>I KJØLVANNET AV GUD</b>	34
En skadet engel	34
Ordet som beskriver transformasjonen	36
Tomrommets frihet	36
<b>MULIGHETSROMMET – det 20. århundre – individets århundre</b>	37
Personlig øvelse i hermeneutisk-fenomenologisk livsholdning	37
Fenomenologisk hermeneutikk som del av vår forutforståelse	40
Fenomenologisk metode	41

Til saken selv	41
Førstepersonsperspektivet	42
Subjektets naturlige førfilosofiske forståelse	43
Epoché og reduksjonen	43
Intersubjektiviteten og intensjonaliteten	44
Fenomenologiens grunnleggende bestanddeler	45
Freiburg, verdens navle	46
Eksistensfilosofiens betydning	46
Hva kom først? Essens? Eksistens	47
Kierkegaard, individet og den eksistensielle friheten	47
Kierkegaard, angsten og friheten	48
Kierkegaard, autensiteten og selvrealiseringen	51
Kierkegaard, slekten og individet	52
Tilbake til Heidegger i Freiburg	53
Heidegger og væren	54
Heidegger, væren og tid	55
Oppsummering	57
<b>FENOMENOLOGI SOM TEORETISK</b>	
<b>RAMMEVERK FOR IVERKSETTELSE</b>	57
Å gjøre en Heidegger, – eller fenomenologi som tilnærming	57
– ‘Jeg som meg’ – i en kropp	57
– ‘Jeg som vi’ – i en kropp	58
<b>HOMO ABYSSUS – det 20. århundre – individets århundre</b>	60
Avgrunnen	60
Individets frihet – gjennom handling	61
Eksistensens grunnleggende forutsetninger – finnes de?	62
Forts. Pers. øvelse i hermeneutisk-fenomenologisk livsholdning	65
<b>EN AMBIVALENT RIDDER AV TIDSÅNDEN</b>	66
Albert Camus og det absurde	66
Sansenes dobbelthet	69
Poesien og ensomhetens alvor	70
Livet slik det fortoner seg i mellomrommene	71
Tre sykluser: Sisyfos, Prometheus, Nemesis	73
Dom og eksil	74
Fra opprør til oppgjør	75
Å lese ‘rent’ eller ‘i kontekst’	76
Å lære og leve	78
<b>ABSURDE LIV – DEL 1: FALLET</b>	79
Fallet gjenfortalt	80
– Dobbелtheten	83

Mulige tolkninger	85
Egen tolkning – elsk meg ikke, og vær meg tro	86
Før fallet	86
– Å leve autentisk	87
– Tvetydighetens etikk	89
Fallet	92
– Responsen som aldri kom	93
– Oppvåkningen	94
– Angsten som frihetens visen for sig selv	95
Etter fallet	96
Det andre fallet	97
– Samfunnskritikken	98
– Sin egen dommer på egne premisser	100
– Fra barn til undermenneske	101
– Individets frivillige underkastelse – en samtidens fiktive parallell	101
Oppgjøret med den fordømte friheten	102
Sartre om Fallet og Camus om Kvalmen	103
<b>ABSURDE LIV – DEL 2: KVALMEN</b>	105
Antoine	105
Antoine og eksistensens uutholdelige likegyldighet	106
– Antoine og angsten	109
Autodidakten	110
Autodidakten og eksistensens altomsluttende enhet	111
Autodidakten: Sartres og Camus' blinde flekk?	113
Autodidaktens masseerkjennelse i lys av Canettis Masse og makt	115
Vrangen av et betingelsesløst 'ja', eller troskapsfølelsens varselsskilt	120
– Oppgivelsen av mitt 'jeg som vi'	120
– Oppgivelsen av mitt 'jeg som meg'	120
– Massens frivillige underkastelse - en samtidens fiktive parallell	122
<b>DAGEN I DAG</b>	123
Selvrealisering	123
Det foreldreløse barnet – det evige barnet	123
Nyliberalismens selvtitulerte slaver?	124
Fristilthetens bivirkninger	125
– Må de selv bli guder?	126
– Skammen og lengselen	127
<b>SAMMENFATTENDE KAPITTEL</b>	129



# Innledning

Denne oppgaven skulle handle om *frihetens forpliktelse*, og det gjør den. Den biten av overskriften har stått last og brast siden jeg begynte. Jeg ville skrive om min samtid, dette store bildet jeg selv beveger meg i og tar innover meg hver dag, og som jeg fikk noen verktøy for å jobbe med da jeg var på studieutveksling ved Københavns universitet høsten 2017. Fagene jeg hadde valgt var ‘*Philosophy of mental Health*’, og ‘*Existentialism, – the making of the modern self*’. Som disse overskriftene indikerer: Jeg har alltid vært opptatt av hva det vil si leve *sammen* som mennesker, og samtidig leve oppreist og i pakt med oss selv, og i vår vestlige kulturkrets opplever jeg at hindrene for tiden tårner seg opp overalt for den som ønsker å få til akkurat dette, for finnes det en annen tid som som har vært så ensidig individualistisk orientert som vår, og hvor det har vært mer fokus på ‘jeg’ og ‘meg’ og ‘min selvrealisering’? Så hvordan manøvrere? I løpet av semesteret i København fikk jeg mer å tenke på, for jeg kunne plutselig trekke noen linjer mellom de to fagene som hver for seg fremstod som to ganske forskjellige områder. Det ene; eksistensfilosofi med Søren Kierkegaard i bunn, det andre; psykiatriens og psykologiens ‘filosofi’, grunnleggende fundert *the medical model*, altså en biologisk og reduksjonistisk tilnærming til mental helse bygget over de samme prinsippene som man benytter seg av for fysisk helse, og som har fått et enormt dytt fremover på grunn av bioteknologien og nevrovitenskapen. Jeg været en form for kollisjon som, om den var reell, befant seg i de overordnede narrative som ligger til grunn for hvordan vi opplever oss selv i verden, – de som på et dypere plan forteller oss hvem vi er, og som jeg ikke hadde tenkt på tidligere. På den ene siden: Drømmen om, og jakten på frihet, i form av autensitet og autonomi, – altså som selvgående og selvnærende individer, og på den andre siden, hvert enkelt menneskets uhyre sårbarhet nettopp som enkeltindivid satt opp mot denne tidsånden der friheten til å skal skape seg selv står øverst på lista og hvor perfeksjon ser ut til å være alle tings mål. For et sprik. Jeg ville gå inn i dagens situasjon der et stadig økende antall unge mennesker strever med angst, depresjon og fremmedgjøring i livene sine for å finne ut av hvorfor det er slik, og jeg ville gjøre det med utgangspunkt i romanen, *Fallet*, av Albert Camus. Vi leste den som en innledning til eksistensialismefaget, og den satte meg på sporet av det jeg ser som selve *negasjonen*, – nettopp av det jeg kaller *frihetens forpliktelse*, og som bygger på en dypereliggende innforståthet med at mitt ‘jeg som meg’ også innebærer et ‘jeg som vi’. Og det er denne negasjonen, der vi alle utelukkende streber mot et ‘jeg som meg’, jeg mener preger vår samtid, og at denne mentaliteten på et ubevisst plan undergraver viktigheten av det relasjonelle aspektet av å være menneske blant



mennesker, og på et vis også støtter opp om det reduksjonistiske synet som lenge har ligget, og fremdeles ligger til grunn for mye av dagens psykiatri. Selv tenker jeg dette spriket som en underliggende grunn til at så mange, og særlig de helt unge, strever.

Jeg gikk langt i retning av samtiden, noe som i praksis betyr at jeg har observert, lest, tenkt og skrevet, over en lav sko, med min samtid som fokus, – før jeg forstod at om jeg skal ha forutsetninger for å gjøre det ordentlig, – at dette ikke bare blir tanker jeg gjør meg, med synsinger og påstander ‘ut fra ingenting’ som resultat, så måtte jeg først ta et dypere dykk i fortiden vår. Jeg måtte skaffe meg et fundament for egne meninger. For meg ble det viktig å forsøke og forstå hvorfor og hvordan vi endte opp der vi er. Jeg måtte derfor undersøke frihetens vilkår i et idéhistorisk perspektiv, for først når jeg har et fundament å bevege meg ut fra, kan jeg ta fatt på samtiden, og også fremtiden, (og mer av fortiden) – som det er mitt ønske å gjøre. Denne oppgaven har for meg blitt en slik plattform.

## Sammendrag

Det følgende omhandler en mentalitet, eller en holdning, som preger vår tids tenkesett. Den er dypt forankret i oss, og samtidig ubevisst. Slik har den konsekvenser langt utover det umiddelbart tenkelige. Den manifesterer seg i form av eksistensiell ensomhet og fremmedgjøring, og leder til angst og depresjon (vår tids folkesykdom nummer en) – særlig blant den oppvoksende generasjon som er født inn i denne tilstanden og derfor mangler referanser til mulige alternativer. Denne holdningen/mentaliteten jeg ønsker å undersøke har, – slik jeg ser det – utspring i vår idé om frihet.

Rammen for undersøkelsen er Feuerbachs *The Essence of Christianity*<sup>1</sup> fra 1841 og Nietzsches paragraf 125 fra *Den muntre vitenskap*<sup>2</sup> (1882), – aforismen om ‘det gale menneske’ – der han følger opp på Feuerbach og postulerer Guds død, altså frihet fra Gud, for så, med profetisk røst, å predike hvilke uoverskuelige utfordringer den vestlige sivilisasjon står overfor når den skal fylle dette tomrommet etter nærmere to tusen år med

<sup>1</sup> Feuerbach, Ludwig. «The Essence of Christianity». Oversatt av Zawar Hanfi, 1972.

<https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/>.

<sup>2</sup> Nietzsche, Friedrich. *Den muntre videnskap*. Frederiksberg: Lille, 1997.

kristendommen som viktigste kulturelle og filosofiske navigasjonsverktøy for et meningsbærende liv.

Hvor bevæger vi os hen? Væk fra alle sole? Falder vi ikke ustandselig? Bagover, til siden, forover, til alle sider? Er der stadig et oppe og et nede? Strejfer vi ikke omkring som gennem et uendeligt intet? Ånder det tomme rum ikke på os? Er det ikke blevet koldere? Kommer der ikke ustandselig nat og endnu mere nat til? Er vi ikke nødt til at tænde lygter om formiddagen? ... Hvilke forsoningsfester, hvilke hellige lege må vi opfinde? Er storheden i denne gerning ikke for stor til os? Er vi ikke nødt til selv at blive guder for dog at synes den værdig? <sup>3</sup>

Et tomrom kan være en avgrunn, men også et mulighetsrom som kan fylles av noe nytt. Jeg vil følge opp på Nietzsches profeti og undersøke hvordan vi har forvaltet dette tomrommet – eller mulighetsrommet, og jeg vil gjøre det med begrepet *frihet* som omdreiningspunkt, fordi frihet hele veien frem til i dag, kan sies å ha stått som premiss for hvordan vi har valgt å fylle dette rommet. *Mitt anliggende er altså tomrommet som oppstod da mennesket gjorde seg fri fra Gud*. Hvordan fylte vi det? Jeg vil gå idéhistorisk til verks ved å gå fenomenologien og eksistensfilosofien nærmere etter i sømmene. For er det kun markedsliberalismen, slik det ofte kan virke, som er den store stygge ulven når man skal tegne oversiktsbildet av vår samtid? Eller er det også andre aktører som kanskje har vel så mye å si for hvordan vi oppfatter frihet?

## Frihet

For det sekulære vestlige menneske av i dag står frihet øverst på listen for et fullverdig liv. Grad av frihet er også forbundet med grad av lykke, og det har gått så langt som til at den har blitt et krav og en rett. Da er det viktig å være oppmerksom på hvilke holdninger som definerer vår idé om frihet. Frihet *fra*? Frihet *til*? Frihet *i*?

Her har jeg en teori: En av grunnene til den ensomhet og fremmedgjøring som brer om seg i vårt vestlige, frihetselskende og hyperindividualistiske samfunn, og som fører til at angst og depresjon er blitt vår tids folkesykdom nummer en, er at vi ser oss selv som enkeltstående og kun det. Frihet er forbundet med det å være fristilt, eller uavhengig, som igjen kan knyttes opp mot fravær av forpliktelse. Frihet og forpliktelse oppfattes derfor ofte, mer eller mindre ubevisst, som inkompatible størrelser. Konsekvensene av denne (mis)oppfatningen har sakte bredd om seg til de fleste av livets arenaer, og jeg skal undersøke hvorfor og hvordan det ble

<sup>3</sup> Nietzsche, *Den muntre videnskap*, 125-126.

slik. Det gjør jeg ved å ta utgangspunkt i dagen i dag og i et eksempel, – et par setninger fra en NOVA-rapport om ungdommens mestringsstrategier for stress og press i skolesammenheng. Dette blir startpunktet, som jeg så vil forsøke å binde opp mot historien om hvordan tomrommet etter Gud, *friheten fra* – beskrevet i Nietzsches aforisme – fylles.

Individets frihet til å skape seg selv går som en rød tråd igjennom hele det tyvende århundre og gjenspeiles like mye i litteraturen som i filosofien. Mitt springbrett for å kunne utdype og diskutere mine tanker rundt en mentalitet der frihet manifesterer seg som redsel for forpliktelse er blant annet Albert Camus' kortroman *Fallet*, fra 1956. Slik jeg fortolker den, er den et eksempel på et worst-case scenario for hva denne holdningen til frihet kan innebære for et menneske. Jeg vil også benytte meg av en annen roman; Jean-Paul Sartres' *Kvalmen* fra 1938, fordi også den setter frihetsbegrepet i kontekst og kommer tett på ungdommens handlingsmønstre for takling av stress og press.

## Lengsel

Jeg står på ingen måte utenfor alt dette. Jeg er et ektefødt barn av min tid og derfor også selv et produkt av tidsånden. Gudløs individualist og opptatt av min egen 'frihet', og selv om jeg, i kraft av min alder, har en personlig erfaring som gir meg et bredere fundament for refleksjon enn de helt unge: I min frihet har heller ikke jeg et sted å søke tilflukt når det røyner på, og derfor har også jeg kjent symptomer på hva dette tomrommet, – i kjølvannet av mulighetene – kan føre med seg. Derfor vet jeg også noe om en skjult lengsel som befinner seg et sted i dypet av dette store bildet. Hva består denne lengselen i? Camus, den moderne tenkeren jeg skylder mest med tanke på oppgavens form og rekkevidde, og som jeg benytter meg av som utgangspunkt for å gå dypere inn i denne materien, sier det bedre enn jeg kan få sagt det i sitt filosofiske essay *Le myth de Sisyphe* (Sisyfosmyten) fra 1942, der han fremstiller det absurde menneske, som slik jeg leser boken, nettopp betyr et menneske som erkjenner livet som grunnleggende meningsløst i at det ikke finnes en bærende instans, men som likevel velger å si 'ja' til det og leve det *uten tilflukt*, – uten en gud som metafysisk bindeledd.

Trods alle logikens ordspill og balancekunster, er og bliver det at forstå fremfor alt at skape enhed. Tankens dybeste ønske, selv på dens dristigste udflugter, er det samme som menneskets ubevidste følelse over for universet: krav om fortrolighet, higen efter klarhed. At forstå verden vil for et menneske sige at bringe den ned på et menneskeligt plan, mærke den med sit eget stempel." ... "Denne længsel efter enhed,

denne higen efter det absolutte, utgør den egentlige bevægelse i det menneskelige drama<sup>4</sup>.

Et krav om fortrolighet og lengsel etter enhet i tomrommet etter Gud. Så hvor søker jeg for å finne det som skal til for å løfte meg selv opp og ut? Jeg siterer igjen Camus i Sisyfosmyten: *«Ingen der bevæger sig i absurditetens tynde luft, ville kunne holde ud at leve der, hvis de ikke blev holdt oppe af en eller anden dyb og konstant idé, som gav dem styrke. Og denne idé kan ikke være noget andet end en ejendommelig troskabsfølelse.»*<sup>5</sup>

Er troskabsfølelse, eller forpliktelse et parameter som på noen som helst måte er kompatibelt med den frihetsforståelsen jeg skisserer og som jeg mener preger vår tid mer enn noen annen tid? Det må her gjøres klart at min agenda ikke er å gjeninnføre en gud som øverste autoritet. Jeg har heller ikke behov for å bevise at vi mennesker ikke trenger en gud. Også her står jeg på linje med min følgesvenn Camus: Jeg er ikke ateist, og jeg tror ikke på Gud.

---

<sup>4</sup> Camus, Albert. *Sisyfos-myten*, 5. udg. København: Gyldendals uglebøger, 1967, 24.

<sup>5</sup> Camus, Albert. *Sisyfos-myten*, 91.

# Innsirkling

**Sailor:** Did I ever tell ya that this here snakeskin jacket represents a symbol of my individuality, and my belief in personal freedom?

**Lula:** About fifty thousand times.<sup>6</sup>

## Et tankekors

Høsten 2018: Norske medier er daglig fulle av hjertesukk, rop om hjelp og psykologers og helsepersonells varskumeldinger. Det kan virke som om den mentale helsetilstanden hos folk, særlig hos unge, blir dårligere og dårligere. Folkehelseinstituttet melder at 23,9 prosent av 6-8-åringer<sup>7</sup> og 31,9 prosent av tenåringer har hatt en angstlidelse i løpet av livet, mens NRK opplyser om reseptregisterets funn om at bruken av antidepressiva blant unge jenter har økt med 83 prosent på ti år.<sup>8</sup> Samtidig rapporteres det om at nesten femti prosent av alle ungdommer faller ut av den videregående skolen, og Studentenes helse- og trivselsundersøkelse (SHoT)<sup>9</sup> kan opplyse om at tre av ti studenter har alvorlige psykiske plager mens nesten halvparten oppgir å ha et risikofylt eller skadelig alkoholbruk. Også ungdommen selv forteller om hvordan de sliter med psykiske problemer, – igjennom SiD, og via blogger og i sosiale medier.

Samtidig: Sesong to av terapi-programmet "Jeg mot meg", som setter unges psykiske helse i fokus, ruller over tv-skjermene med et gjennomsnitt på 500 000 seere per episode, mens Jordan Peterson, kontroversiell professor i psykologi og forfatter av bestselgeren *12 Rules for Life: an Antidote to Chaos*<sup>10</sup>, besøker et fullsatt Oslo konserthus x 2 på sin verdensturné. Billettene rives bort på en halv time, for Peterson har millioner av unge følgere, særlig menn, på sin Youtube-kanal, der han holder lange forelesningsrekker med overskrifter som *Psychology and Religion, Personality and its Transformations, Maps of meaning*, og *The*

<sup>6</sup> David Lynch, *Wild at Heart*, 1990.

[https://www.imdb.com/title/tt0100935/quotes/?tab=qt&ref\\_=tt\\_trv\\_qu](https://www.imdb.com/title/tt0100935/quotes/?tab=qt&ref_=tt_trv_qu)

<sup>7</sup> <https://www.fhi.no/nettpub/hin/grupper/psykisk-helse-hos-barn-og-unge/#forekomst-av-psykiske-lidelser-hos-barn-og-unge>

<sup>8</sup> <https://www.nrk.no/trondelag/kraftig-okning-i-bruk-av-antidepressiva-blant-unge-jenter-1.13129561>

<sup>9</sup> <https://universitas.no/sak/64588/undersokelse-tre-av-ti-studenter-har-alvorlige-psy/>

<sup>10</sup> Jordan B Peterson, *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*, London, Allen Lane, 2018.

*Psychological Significance of the Biblical Stories: Genesis.*<sup>11</sup> På Litteraturhuset fylles storsalen til bristepunktet, hovedsakelig av unge kvinner, når sosialpsykolog Ole Jacob Madsen, forfatter av boka *Generasjon prestasjon: hva er det som feiler oss?*<sup>12</sup>, og psykolog Gunhild Lauveng snakker om psykisk lidelse. Arrangementet hadde 10 000 interesserte på Facebook, og køen gikk langt ned i gata. Og slik kan jeg fortsette. Hva er det som skjer?

Madsens 'Generasjon prestasjon' har flere navn: Sosialpsykolog Tor-Johan Ekeland kaller dem 'de identitetshavarene'<sup>13</sup>, mens Christian Hjortkjær ved Københavns universitet har skrevet en doktorgrad om de 'Utilstrækkeligt enestående'<sup>14</sup>. En annen merkelapp denne generasjonen har pådratt seg internasjonalt er den noe mer sarkastiske 'generasjon snøfnugg'<sup>15</sup>, som henviser til selvsentrerte, lett krenkede og sarte sjeler belemret med psykiske lidelser.

Hva indikerer disse merkelappene?

Handler det om mediens overfokus på psykisk helse/uhelse som del av en selvforsterkende kultur? Eller om at det i et markedsliberalistisk styrt system er mulig gjøre absolutt alt, selv psykisk lidelse, til milliardindustri? Handler det om selvforsterkende trender som etterhvert tar form av selvoppfyllende profetier fordi vi alle har et skjørt og sårbart indre som lengter etter trygge rammer i form av diagnoser vi kan operere innenfor og ut fra? Eller handler det om at vi ruller oss i overflod og velferd og derfor skaper drama der vi kan for ikke å kjede oss til døde? Handler det om et perfektjonsideal som er umulig å oppnå for dødelige og som derfor fører til at vi er i ferd med å sykelliggjøre en rekke naturlige aspekter ved det å være menneske? Eller er det jakten på perfektjon som gjør en hel generasjon til kroniske tapere? Handler det om at det i tellekantsystemet som etterhvert har spredd seg til de fleste samfunnsinstitusjoner er enklere å kategorisere diagnoser enn mennesker? Eller er det vi som

<sup>11</sup> Jordan Petersons YouTube-kanal:

[https://www.youtube.com/channel/UCL\\_f53ZEJxp8TtOkHwMV9Q](https://www.youtube.com/channel/UCL_f53ZEJxp8TtOkHwMV9Q)

<sup>12</sup> Ole Jacob Madsen, *Generasjon prestasjon: hva er det som feiler oss?* Oslo: Universitetsforlaget, 2018.

<sup>13</sup> Tor-Johan Ekeland, *Diagnostisering av vår kultur*, Statspedkonferansen 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=mdWQL21ErIs>

<sup>14</sup> Christian Hjortkjær, *Utilstrækkeligt enestående: en kierkegaardsk analyse af diagnosesamfundet*, Kbh.: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Det Teologiske Fakultet, 2016.

<sup>15</sup> Fra Wikipedia: Begrepet har vært gjenstand for betydelig diskusjon internasjonalt og ble kåret til årets begrep av *Financial Times* i 2016. ...Uttrykket spiller på en generaliserende oppfatning av generasjonen det gjelder som en selvsentrert og lett krenkbar generasjon med lav toleranse for andres meninger, som har blitt oppdratt av sine foreldre på en måte som har gjort dem bortskjemte og har gitt dem en overdreven oppfatning av egen unikhet og viktighet. Begrepet er omdiskutert; særlig de som selv omfattes av begrepet er kritiske til det.

individualister og konsumenter som krever vår ‘rett’, også til skreddersøm av personlige diagnoser som kan utfylle og fremheve vår unikhet? Handler det om at psykologiens terminologi i stadig større grad preger hverdagspråket og at diagnoser slik gjøres til allemannseie? Eller er det blitt slik at en hel generasjon oppdras til, til en hver tid å kjenne etter, – inne i seg, og derfor har blitt så opptatt av å kjenne etter at de ikke får gjort annet? Eller er det de såkalte curling-foreldre som har skylda, som gjør alt de kan for å koste rent foran sine barn slik at de raskt, lett og smertefritt skal ta seg fram i livet, og slik gjør alt annet enn å ruste dem for livet?

Uansett hvilket svar man velger, – eller om man velger å trekke på skuldrene, er det likevel mulig å spørre: Hva er det i tiden som gjør folk så ulykkelige og deprimerte at psykologer blir superstjerner og psykofarmakaindustrien eksploderer, og som i tillegg gir grobunn, ikke bare for et stadig utvidet repertoar av selvhjelpsbøker, men også for forskningsrapporter, akademiske utredninger og doktorgrader? Og hvordan har det seg at det også skjer det her? I Norge? På verdensbasis rangert som selveste lykkelandet, og i tillegg på verdenstoppen i materiell velferd. Vi har det jo så bra, har vi ikke? Et tankekors dette, for i Norge har vi jo, sett med egne øyne, det beste styringssettet: sosialdemokrati. Og selv om de vestlige demokratiene i disse dager slår sprekker og skjelver i sine grunnvoller fordi de er skjøre og fordi en dypereliggende ideologi, – markedsliberalismen paret med en stadig voksende populisme som har mer eller mindre frie tøylere i de sosiale mediene, og som ser ut til å nærme seg godt nettopp på denne skjørheten og derfor er i ferd med å bli det rådende narrative i Vesten, så er det fremdeles den beste styringsform som finnes (blir vi fortalt), og den norske modellen – sosialdemokratiet – et demokrati i samspill med velferdsstaten og vår kultur – basert på åpenhet, individets frihet, medbestemmelsesrett og det frie ord, er en uslåelig kombinasjon, på grensen til hellig. Men hvis vi på papiret er så lykkelige og i tillegg har alt hva hjertet begjærer: Hva er da grunnen til dette tiltagende fokuset på vår egen psykiske helse, eller, om man ser litt videre på det; den jakten på ‘meningen med livet’ vi kan bevitne her i vår egen bakhage, og særlig hos de helt unge? Er det bare enda en trend som oppløser seg like raskt som den oppstår, eller er det faktisk slik at flere og flere, bak den strigla fasaden de presenterer i sosiale medier (vår nye arena for fellesskap/selvframstilling), lever livet sitt i dyp ensomhet og maktesløshet, og ofte helt uten håp om en fremtid som står i forhold til både egne og andres forventninger? Og hva er i så fall grunnen? Eller grunnene?

Det finnes mange teorier. Ofte er de så sammensatte og uoversiktlige at de ikke avføder annet

enn avmakt hos dem som skal forholde seg til dem. De er systemiske, de handler om politikk og samfunnsstrukturer der vi som berørte bare er enkeltindivider uten synlig påvirkningskraft. Som vanlige mennesker opplever vi oftere og oftere at vi er prisgitt nettopp systemene. Selv om vi har tilgang til 'alt' via vår nye livsarena, – Internett, og i teorien også, via det samme nettet, skal ha mulighet til å påvirke vår egen livssituasjon mer enn noen sinne tidligere i historien (det kalles direkte demokrati), føler fler og fler at de 'står utenfor og ser' når beslutninger som påvirker deres liv tas. Informasjonstilfanget blir for stort for hvert enkeltindivid, vi klarer ikke holde oss oppdatert, har ingen kontroll, og 'sånn er det bare', mens vi har mer enn nok med å kjempe våre egne kamper på privaten om vi ikke også skal 'ofre liv og helse' for å 'gjøre en forskjell'.

Ole Jacob Madsens bok, *Generasjon prestasjon*, tar for seg mye av alt dette. Han vrir og vender på tematikken, leter med lys og lykte etter forklaringer, og han gjør det grundig og godt. Han setter blant annet spørsmålstejn ved alle forskningsrapportene som utføres ved å tematisere graden av selvforsterkende effekt slike rapporter kan ha når de publiseres og resirkuleres flittig i mediebildet, – både i det offentlige og på de sosiale plattformene. Så, en ond sirkel? Samtidig er han tydelig på at det ikke lar seg gjøre å bagatellisere det vi observerer. Vi står overfor noen urovekkende samfunnsmessige utfordringer vi ikke har vært borti tidligere.

Jeg skal ikke gå inn på hans argumentasjon her. Jeg skal heller ikke forsøke å favne 'det hele'. Feltet er enormt og kan relateres til mange problemstillinger. Avsnittet med stilte spørsmål tidligere i teksten illustrerer dette. Det jeg skal gjøre, er å ta tak i to setninger fra en av forskningsrapportene fra NOVA<sup>16</sup> som Madsen fremhever. De står der og peker mot et ubesvart tankekors som spiller opp mot noen av de tankene jeg selv har gjort meg de siste årene, ut fra hva jeg har kjent og kjenner på min egen kropp, og hva jeg ser og oppfatter rundt meg, som tegn i tiden, – og hva jeg har lest og reflektert rundt i forhold til dette feltet, – som grunnleggende er altfor stort for en masteroppgave, men som jeg altså likevel ønsker å ta fatt i. Det handler om dypereleggende og ubevisste sammenhenger på mentalitetsplan.

### **Mestringsstrategienes paradoks**

NOVAS rapport handler om psykiske helseplager utløst av stress og press i skolesammenheng, altså stress og press utløst av ytre faktorer. Madsen oppsummerer: «I

---

<sup>16</sup> Eriksen et al. *Stress og press blant unge*, NOVA-rapport nr 6/17.



rapporten finner man at hele 53 prosent av jentene og 26 prosent av guttene på 10. trinn i Oslo-skolen oppgir 'ganske mye' eller 'veldig mye' psykiske helseplager.»<sup>17</sup> Det interessante er hvilke *mestringsstrategier* som tas i bruk. Her sier rapporten:

Ungdommenes mestringsstrategier spenner fra det vi kan kalle tilbaketrekning gjennom å få en pause, til emosjonelle strategier som innebærer støtte og forståelse fra andre til mer aktive og utadrettede strategier som handler om at de selv må bli flinkere, mer effektive, tøffere eller finne bedre måter å håndtere stresset. Ingen av strategiene dreier seg imidlertid om å endre kilden til stresset eller å redusere det ytre presset. Å protestere mot eller fjerne kilden til stresset ser ikke ut til å framstå som en mulighet for ungdommene.<sup>18</sup>

En fellesnevner, slik både Madsen og jeg leser disse setningene, er altså at ungdommene mener at endringen må skje på individuelt plan – i dem selv. Madsen legger til:

Dette er selvsagt vesentlig dersom vi rekapitulerer hvordan nyliberalismens menneskesyn i stor grad hviler på individualisering, og ikke minst ansvarliggjøring, der enkeltmennesket forventes å styre seg selv. Dette ser langt på vei ut til å ha blitt den dominerende sosiale horisonten også for norsk ungdom.<sup>19</sup>

Å styre seg selv. Å selv være den som endrer – seg selv. Jeg er enig med Madsen her, og jeg kommer tilbake til dette senere i oppgaven, men jeg ville kanskje også sagt 'ungdommen framfor noen', i stedet for 'også for norsk ungdom'. De som er unge i dag er født inn i et markedsliberalistisk konsumsamfunn som hele tiden fronter individets egenart og friheten til selv å velge. 'Vær deg selv, helt spesiell, gjerne stjerne! Våg å følge dine innerste drømmer og verden vil åpne seg for deg!' 'Just do it!' Hvorfor? 'Fordi du fortjener det!' Ligningen for lykke ligger i deg selv og ingen andre. Det er bare å kjenne etter; 'feel the force'. Og det er ikke bare via foreldre og oppvekstmiljø internaliseringen skjer, men vel så mye gjennom vår foretrukne livslinje til verden: informasjons- og kommunikasjonsteknologien, i dag først og fremst brukt av unge i kraft av såkalt 'sosiale' medier, som i andre ender tilpasses den enkelte bruker ved hjelp av algoritmer som sammenfatter individuelle forbrukerprofiler basert på alt vi, uten å vite om det, legger igjen av spor i vår kommunikasjon med omverdenen (personlige preferanser, evner, drømmer...). De kjenner oss bedre enn vi kjenner oss selv<sup>20</sup> og skreddersyr alle mulige former for markedsføring som sementerer vår følelse av personlig tilkortkommenhet og mislykkethet – opp mot et uopnåelig ideal? Og stjernebloggere og

<sup>17</sup> Madsen, *Generasjon prestasjon*, 178.

<sup>18</sup> Eriksen, *Stress og press blant unge*, 59.

<sup>19</sup> Madsen, *Generasjon prestasjon*, 179.

<sup>20</sup> Harari, Yuval Noah, og Lene Stokseth. *Homo deus, en kort historie om i morgen*. Oslo: Bazar, 2017.

‘influencere’ følger opp, deler sitt innerste angstridde sjeleliv, for det er ikke enkelt for noen dette livet, og tilbyr sine følelsesmessige like utilstrekkelige (i forhold til hva?) følgere løsninger som kan kjøpes. Og mye går på fysikken, for kroppen er vårt tempel og må for en hver pris optimaliseres, for eksempel ved hjelp av et ‘riktigere’ hårfeste, svulmende lepper, større rumpe samt 'trimmete' kjønnslepper – eller noe så enkelt som arsenaler med dyre kremer for uren hud. Og sliter du fremdeles, anbefales for eksempel yoga, meditasjon og mindfulness for å få bedre kontakt med det indre, genuine selv. Eller – du kan kjøpe billett til foredragsserien *Prinsessen og sjamanen*<sup>21</sup>, for også Norges kongehus har internalisert tanken om at selvrealisering- og optimalisering på alle livets arenaer er både ønskelig, og også mulig, om man bare søker dypt nok i seg selv. Gå inn i deg selv, kjenn etter, stå i det, jobb med det, – og bli deg selv. Og jeg er helt enig, det er viktig å ha kontakt med sitt indre, og også ytre, i kraft av egen kropp. Kanskje det aller viktigste for å kunne bli et helt menneske og stå oppreist igjennom livet. Problemet er konteksten. For selv om alle de åndelige strategiene som anbefales både er velmente og har hold og tradisjoner langt tilbake i tid (i andre kulturer, men også i den vestlige), kan det virke som om den usynlige, og kanskje også ubevisste underteksten, – også for innholdsprodusentene i dette bildet, lenge har vært denne: *Perfeksjon*. Intet mindre. Og får du ikke et bedre liv, kan du skylde deg selv. Vinn eller forsvinn. Det er det riktignok ingen som sier, eller mener, men igjen – konteksten.

#### – **Enestående, perfekt og innordnet**

Men hvor enkelt er det egentlig å være seg selv og helt enestående spesiell, og samtidig perfekt? Og hvilke kriterier ligger til grunn? Og hvordan leve opp til alt dette når man også er ung og ikke har anelse om hvem man er enda, men står midt i prosessen med å finne ut av det – og i tillegg også blir bedt om å innordne seg? For det skjer parallelt, blant annet via skolens læringskrav som innebærer målstyring, læringsmål, kompetansemål, nasjonale prøver, – oppskrifter som skal følges om du ønsker å levere en 'riktig' besvarelse som gir beste karakter, for nøkkelen til frihet og vellykkethet kommer også her i form av perfeksjon. Og ser man litt videre på det er jo også en hver forbigående trend en form for innordning, siden å følge moten dypest sett ikke handler om å stikke seg ut, men tvert imot om å tilpasse seg. Det som gjelder er altså å gå i takt, helst i første rekke, under fanen 'I am special', og klarer du det ikke, kan du skylde deg selv. Vinn eller forsvinn, for her er det nettopp *ikke* plass til avviket,

<sup>21</sup> [Paret inviterer til «reise i livets mysterier, hvordan komme i dypere kontakt med din indre kraft og øke bevisstheten så du tar fram ditt egentlige jeg uansett hvor du er i livet.»](https://www.dagsavisen.no/innenriks/prinsessen-og-sjamanen-det-er-business-og-det-er-andelighet-1.1525263)  
<https://www.dagsavisen.no/innenriks/prinsessen-og-sjamanen-det-er-business-og-det-er-andelighet-1.1525263>

det som gjør deg enestående.

Et paradoks dette. Vær enestående, og følg mønstret. Hundre prosent individualisering, hundre prosent konformering og hundre prosent ansvarliggjøring. Og om det kommer til en eller annen form for konflikt mellom deg og omgivelsene: Rett alltid blikket mot deg selv, for det er der feilen finnes. Så fremt ingen oppdrar den oppvoksende slekt til noe annet, eller informerer dem om mulige alternativer, er dette den eneste virkeligheten de vet om. Historisk bevissthet går som kjent sjelden lenger enn til det vi selv kan huske hvis ingen hjelper oss i gang med forbindelsene.

### **Gå utenom**

Når det kommer til mestring i forholdet til ytre krav, velger altså de unge tilpasning/innordning – eller – de velger tilbaketrekning. NOVA-rapporten peker på dette uten å gå videre med det. Den spør ikke om hvorfor det ble slik, hvordan denne typen livsmestring manifesterer seg i en større sammenheng, eller hva som på sikt kan bli utkomme, men det gjør jeg. Og for å ha det klart: Jeg synes ikke det er så rart at de unge velger som de gjør. De står i en kronisk spagat, mellom hyperindividualisme på den ene siden, og konformitet og tellekanter på den andre. Det må bli galt uansett hvilke valg de tar, og uansett hva de gjør faller ansvaret på dem selv, for det er i dem selv at feilen finnes, og det er alltid mulig å gjøre seg selv bedre. Eller er det?

Det sier seg selv at eksistensiell angst er nærliggende om avmaktsfølelsen får feste. Da kan tilbaketrekning synes som den beste strategien. Men er det en god strategi? Og hvorfor er det slik som rapporten slår fast, at ingen av strategiene ungdommen benytter seg av dreier seg om å forsøke og endre kilden til stresset eller å redusere det ytre presset, at det å protestere mot eller ønske å fjerne kilden til stresset ikke engang ser ut til å fremstå som en mulighet.<sup>22</sup> Hvor kommer denne ‘veloppdragenheten’, eller kan man kalle det *serviliteten*, fra? Har det med velstand å gjøre? Materielt sett har jo de fleste av oss alt hjertet kan begjære og mere til. Vi kan, teoretisk sett, følge drømmene våre, bli hva vi vil, bare vi vil det nok. Da vil det jo være uklokt å protestere mot et system som understøtter og driver oss fremover i jakten på nettopp dette. Så ja, på overflaten. Men jeg tror at det, på et dypereliggende og mer ubevisst plan, henger sammen med noe annet, som er definerende, ikke bare for de unge og deres

---

<sup>22</sup> Eriksen, *Stress og press blant unge*, 59.

mestringsstrategier i skolesammenheng. Det handler om en mentalitet eller holdning som preger oss alle, – hele den vestlige sivilisasjon, og jeg vil gå så langt som til å kalle det en åndelig sykdomstilstand, og den gir seg til kjenne i vårt forhold til *frihet*. For friheten er blitt det vestlige menneskes mantra for et fullverdig liv. Den er hellig, og jeg tenker altså at en av faktorene som forårsaker denne type mestringsstrategier hos de helt unge dypest sett har ganske mye å gjøre med hva vi legger i dette ordet. Jeg tenker også at dette forholdet vi har til frihet på et ubevisst plan går så dypt at det i verste fall også kan vise seg å påvirke, fra innsiden, selv det massive opprøret vi nettopp i disse dager er i ferd med å se tydelige konturer av. Jeg tenker på klimaprotestene som sprer seg blant unge over hele jordkloden, – også i Norge. Det er ungdommene jeg beskriver som nå reiser seg fra godstolen. Hva må i så fall til for at de skal fortsette å gjøre nettopp det? Jeg vil komme tilbake til dette mot slutten av oppgaven.

### **Frihet er mulighet**

For oss i den vestlige verden i dag rangerer frihet øverst på listetoppen når kriteriene for et godt liv skal listes opp. Den har blitt et krav og en rett. Jeg snakker her om frihet slik vi omgås ordet i dagligtale, altså ikke med utgangspunkt i hvordan begrepet med alle sine dimensjoner per i dag diskuteres innen forskjellige faglige orienteringer i humaniora og samfunnsvitenskapene, – og hvor, ifølge sosiolog Gunnar Aakvaag, forvirringen naturlig nok råder<sup>23</sup>, fordi en slik definisjon alltid vil avhenge av ståsted og kontekst. Dagligtalens frihet defineres også av ståsted, men i motsetning til fagdefinisjonene, er den ofte uuttalt og forholdsvis enkel, manifestert som en ubevisst holdning<sup>24</sup>, og det kan se ut til at den, her hos oss i den vestlige verden, på overordnet plan er et resultat av den rådende samfunnsorden; markedsliberalismen. I følge Aakvaag betyr frihet kort og greit at alle og enhver må få gjøre som de vil.<sup>25</sup> Det handler om *frihet som fravær av ytre begrensinger*, – individets *rett* til å råde over seg selv, – på alle livets arenaer – og er du fri på dette viset blir du også lykkelig.

Det handler altså om å være ‘fristilt’. Bare slik står man fritt til å realisere sitt innerste potensiale og ‘bli seg selv’, og ord som *autonomi* og *autensitet* har for lengst etablert seg i hverdagspråket sammen med *mulighetsrommet*, som det har gått inflasjon i etter at det ble

<sup>23</sup> Gunnar C. Aakvaag, *Frihet: Et essay om å leve sitt eget liv*. (Oslo: Universitetsforlaget, 2013), 34.

<sup>24</sup> [www.snl.no/holdning](http://www.snl.no/holdning)

<sup>25</sup> Aakvaag, *Frihet*, 53.

introdusert i norsk offentlighet i 2005<sup>26</sup>. Nå finnes det overalt. 84000 søkeresultater på Google om man begrenser søket til siste år. Jeg nevner i fleng: Mulighetsrommet i NAV-partnerskapet, det digitale mulighetsrommet, mulighetsrommet for bruk av biogass i Rogaland, robotisering – hva er mulighetsrommet? E-helse og mulighetsrommet for innovasjon, mulighetsrommet i havet, og for pensjonsmidlene, og asylsøkere. Oslo kommune sjekker ut mulighetsrommet med henblikk på ansettelsesstopp, og ergoterapeutene oppfordres: Bruk mulighetsrommet! Og vi får vite at også hos forsvaret, i Kristiansand kommune, på NTNU, OsloMet og UiO finnes det mulighetsrom. Det finnes også bøker om mulighetsrom, og mulighetsrom for klinisk beslutningsstøtte og for kriminell adferd og for barnehagelæreres profesjonslæring, og til og med et gladnyhetens mulighetsrom! Det mulighetsrommet der alle mulighetene finnes samtidig, er blitt det rommet vi alle vil stå i, og det rommet som til en hver tid og for en hver pris må holdes åpent, for friheten; den ligger jo nettopp i muligheten til å velge fritt blant alle livets muligheter, som her i Norge, for langt de fleste av oss, kan virke endeløse, så dilemmaet blir å velge riktig når man først gjør det. Da er det godt å ha realisert seg selv slik at man kan vurdere hvilket potensiale som ligger i valget før man tar det. ‘What’s in it for me?’ Det handler om å velge det som er mest nyttig for *meg*, det som gir best utbytte. Slik blir det å *velge* en viktig komponent når vi snakker om frihet. Jeg velger mitt liv, – alle aspekter av det, og du velger ditt, og vi er selv ansvarlige for våre valg. Og når vi ikke vet hva vi skal velge, for eksempel om vi konfronteres med ytre faktorer i form av ikke selvpålagte begrensninger eller utfordringer der det å gå inn med et klart ‘ja’ eller ‘nei’ kan medføre uforutsett mye ‘merarbeid’ uten noen garanti for ‘utkomme’, står vi fritt til å la være å velge, – altså å trekke oss tilbake, for fristiltheten vil vi beholde, uansett og for en hver pris.

### **Meg selv nok?**

Frihet, autensitet, mulighetsrom; begreper som preger vår dagligtale og vår væremåte, knyttet opp mot individet som enestående og enkeltstående, altså autonomt, – eller uavhengig. Vi dyrker denne friheten til å velge, til å ytre, til å forbruke. Vi ser den som vår soleklare menneskerett. Nyliberalismens, eller markedsliberalismens menneskesyn hviler i følge Madsen og Aakvaag tungt på denne formen for individualisering, for økonomisk vekst, sett som navet i menneskets tilværelse, smøres og holdes i gang av at så mange som mulig opererer som enkeltstående i forbrukskarusellen. Det er selve forutsetningen for vekst, og det

---

<sup>26</sup> Samset, Knut. «Mulighetsrommet. Utgangspunktet for et godt konseptvalg», NTNU, 1.

rimer jo også godt med det vi ønsker oss: Et fritt og ukomplisert liv, der hver og en selv velger hvordan de vil leve og ellers stort sett befinner seg i en tilstand av tilbaketrukket likegyldighet. Oss selv nok? Og – er det i det hele tatt mulig? Og hvor kom denne formen for individualisering fra?

### **Frihet som fristilthet = ligningen for ulykke**

Her skal jeg forsøke å formulere noen tanker jeg har gjort meg om forståelsen av frihet som fristilthet, for jeg tror ikke den fører hverken til det gode liv eller til lykke, men at den tvert imot – i det lange løp – fører til ensomhet og fremmedgjøring, manifestert i vår folkesykdom nummer en: angst og depresjon.

Dette igjen henger sammen med denne oppfatningen, ikke bare hos de unge, men i hele befolkningen, om oss selv, nettopp som fristilte, eller enkeltstående. Det vil si at 'jeg' kun er 'meg', noe som igjen legger opp til en manglende forståelse av, og kanskje også manglende vilje til å se at mitt 'jeg' også er et 'vi'. Vi vil være uavhengige og tro mot oss selv, slik at vi er i stand til å velge riktig, og for å kunne beholde denne følelsen av fristilthet kan en nærliggende strategi være tilbaketrekning, ikke bare i sammenhenger der vårt 'jeg som meg' utfordres, for eksempel i form av skoleoppgaver, men i alle mulige sammenhenger der ytre krav trenger seg på. "Jeg vil ikke binde meg til noe nå", "kan vi ikke vente og se det an?", "kan vi ta det som det kommer?" "Jeg vil ikke avtale noe nå", "Kan vi holde det åpent?", "jeg vil ikke involvere meg i det". "jeg vil ikke ta det innover meg", "Jeg vil stå fritt." I denne formen for 'armlengdes avstand' ligger en slags kortsiktig følelse av frihet. Jeg går utenom, eller nest best, – jeg tilpasser meg, for jeg er så veldig fleksibel. Fleksibilitet er en oppskattet evne i vår kultur, og fleksibilitet er i mange sammenhenger bra. Men fleksibilitet har også en skyggeside. I kraft av å fronte meg selv som fleksibel, slipper jeg å forholde meg til en mulig konfrontasjon som vil kreve en reaksjon fra meg, for eksempel i kraft av et 'ja' eller et 'nei', noe som er viktig å unngå om jeg vil være fristilt, for jeg vet at stillingstagen alltid har en pris, i kraft av oppfølging, som går dårlig ihop med fristiltheten. Det handler om å velge, å investere i noe fremfor noe annet, som igjen kan sees som en 'kostnad' jeg ikke vet om jeg får noe igjen for. For ikke å snakke om alle mulighetene jeg går glipp av ved å bestemme meg.

Både tilbaketrekning og tilpasning kan altså fungere som strategi for å unnlate og ta stilling, – noe som kan fremstå som fristende for noen og en hver. Vi mennesker er bedagelig anlagt, og

vi har ofte en tendens til å velge minste motstands vei. Dessuten vil vi jo heller ikke utelukke noe, eller risikere å bli utelukket, og ved å utsette konfrontasjonen, eller valget, ved å la være å ta stilling, oppnår vi dette. Slik er vi, om ikke annet, fremdeles fristilt. I kraft av en underliggende følelse av at jeg styrer meg selv (autonomi), lar jeg slik enkelt og greit være å melde meg inn uten å se at dette 'lar være å' i seg selv kan ha noen alvorlige konsekvenser – som for eksempel at jeg, uten å vite det, bidrar til å sette meg selv ut av spill som medskaper av den verden jeg lever i.

Om jeg setter meg selv ut av spill, eller om jeg lar andre gjøre det, – i begge tilfeller ved at jeg trekker meg tilbake, vil jeg raskt befinne meg i en tilstand av isolasjon og maktesløshet. Da er jeg definitivt kun meg, og definitivt fristilt, men samtidig fanget i min egen boble – uten syn for eller forbindelse til den verden jeg er del av. Jeg blir altså ufri og ensom, – selvforskyldt slave av min egen fristilthet, og blir dette en vedvarende tilstand, kan det forårsake en form for personlig implosjon som tar form av angst og depresjon – som enten blir kronisk, eller som utarter, for eksempel i form av selvskading eller anoreksia og bulimi – eller i ytterste konsekvens, selvmord<sup>27</sup>. Et annet scenario: om det indre trykket, – i kraft av underliggende, uløste konflikter med omgivelsene som tilsynelatende er 'løst' ved tilbaketrekning eller ved tilpasning (selv bli flinkere, mer effektiv, tøffere), blir for stort; i verste fall eksplosjon i form av vold (terrorhandlinger) og fanatisme. Jeg vil komme tilbake til dette med konsekvenser når jeg diskuterer frihetens vilkår ved hjelp av de to romanene *Fallet* og *Kvalmen*. Her og nå, seilende i fristilthetens farvann, vil jeg se nærmere på et annet begrep som i vår jakt på fristiltheten som innbegrepet av frihet, ser ut til å stå som selve motsatsen, nemlig *forpliktelse*.

### **Forpliktelse og språkets enøyethet**

Om friheten består i å være hundre prosent autonom – eller uavhengig, står den i motsetning til å være avhengig. Det igjen, handler om *ikke å være bundet av*, eller som man også sier, *slave av* for mange hensyn eller *forpliktelser*.

I Det norske akademis ordbok<sup>28</sup> kan man, om man slår opp på *forpliktelse*, lese: *det å være forpliktet; bindende forhold; noe man forplikter seg til*. Det henvises også til *forplikte*, som

<sup>27</sup> Trana, Kjartan, Nareas Sae-Khow, og Pål Morten Skaret. «Får snapper om selvmord hver eneste dag». *NRKs nettsider*, 30. august 2019.

<sup>28</sup> <https://www.naob.no/ordbok/forpliktelse>

betyr å pålegge som plikt; binde, og å påta seg som plikt; binde. Om man slår opp på *forpliktelse* i de gamle engelsk-norsk og norsk-engelsk-bøkene, ender man opp med det engelske ordet *obligation*, og det samme skjer på Google translate. Om man går videre med ordet *obligation* til den digitale Cambridge dictionary, beskrives det enklest som *something that you must do*, koblet til *oblige*, som oversettes til å tvinge. Det er altså snakk om plikt som noe som er deg pålagt utenfra, og som du har å følge.

Men i det engelske språket finnes også synonymer til *obligation* som man ikke får opp om man skriver inn *forpliktelse*. Et av ordene som i det engelske språket ligger tett opptil *obligation* og som foreslås som en alternativ mulighet, er *commitment*, som betyr *a willingness to give your time and energy to something that you believe in, or a promise of firm decision to do something*. Unektelig en mer tiltrekkende form for forpliktelse. Det handler fremdeles om noe jeg må gjøre, likevel er det et utelukkende positivt ord fordi det er intiert av meg selv i kraft av at jeg aktivt velger å gå inn og engasjere meg fullt og helt, uansett konsekvenser. Det nærmeste vi kommer på norsk er alternativ to av *forpliktelse* i det norske akademis ordbok: *å påta seg som plikt; binde*. Her velger man altså selv å binde seg til og følge opp på noe. Men ordet *plikt* veier fremdeles. Det norske akademis ordbok sier her: *'Ed som medfører lydighet, tro tjeneste, noe som noen er bundet til å gjøre i følge pålegg fra stat, eller i følge kontrakt eller annen bindende avtale, arbeid pålagt som tvungen ytelse, noe man føler seg bundet til å gjøre, for eksempel ifølge religiøst eller moralsk påbud.'*

Om du går motsatt vei, altså fra engelsk til norsk, og slår opp *commitment*, ender du også opp med *forpliktelse*.

På norsk har vi altså ikke noe godt ord for denne andre formen for forpliktelse, – den frivillige, der vi selv er helhjertede igangsettere, der vi sier 'ja!', eller 'nei!' og ikke bare 'det er min plikt'. Det måtte i så fall være engasjement, men det er ikke helt det samme, for man kan godt være engasjert uten å forplikte seg, altså uten å love seg selv å stå 'last og brast'.

Er det så enkelt at det bare handler om språk, og at det, – trist men sant – i denne sammenhengen er slik at språkets enøyethet kan farge vår verdensforståelse og kjøre oss i grøfta på hele vår frihetsforståelse, – at frihet som fristilthet sees som en 'frihet fra', og at alle konnotasjoner forbundet med forpliktelse derfor sees som noe negativt? Eller er det også andre komponenter tilstede? I denne oppgaven fokuserer jeg på Norge, og i den sammenheng er språket essensielt, men jeg ser oss også som del av den vestlige sivilisasjon, altså Europa og USA, med en kulturforståelse som har røtter i både kristendom og gresk filosofi, og derfor



tror jeg at bildet er større. Det betyr imidlertid ikke at språket vårt gjør det enklere for oss.

### **Forpliktelsen som frihetens motsats**

Ordbok eller ei: Forpliktelse fremstår som et tungt ord. Forpliktelse forbindes med plikt, et utenfra påtvunget åk som står i veien for å kunne leve et fritt og uavhengig liv – fundamentet for selvrealisering. Og om du selv skulle velge å forplikte deg til noe, er resultatet det samme. For ansvar er bindende, og ikke bare det; det er også uforutsigbart både i rommelig og timelig perspektiv, og når det ikke følger en garantierklæring for at vi får noe igjen for våre mulige anstrengelser, – blir også en hver selvvalgt forpliktelse fort å regne som en begrensning av den personlige frihet, hovedkomponenten i ligningen for lykke i kraft av sitt potensiale for selvrealisering. Jo fler forpliktelser, jo mindre mulighetsrom, i den grad at forpliktelsen ser ut til å ha blitt selve motsatsen til frihet. For velger du noe, utestenger du samtidig, – helt frivillig – et vell av muligheter. For så sette det på spissen: Det kan se ut til at det eneste vi, i vår strategi for å opprettholde vår status som fristilte virkelig forplikter oss til er, til en hver tid, å holde mulighetsrommet åpent.

### **Forpliktelsen som bindemiddel**

Slik jeg ser det bunner en slik frihetsforståelse i en gedigen feilkobling som har noen særs uheldige bivirkninger, blant annet, som jeg nå har forsøkt å vise, ser jeg den som en viktig årsak til – nettopp – mye av den fremmedgjøringen, i form av ensomhet og maktesløshet som brer om seg, og da særlig blant helt unge mennesker uten annen referanseramme enn sin egen samtid. For ved ikke å forplikte seg, ved for eksempel å gå utenom eller å trekke seg tilbake i stedet for å involvere seg, frarøver man seg selv en spesielt viktig mulighet; muligheten til å oppleve det nærværet som finnes i følelsen av å være forbundet. Og hva da, hvis det nettopp er i denne forbundetheten, i kraft av relasjonene som oppstår og utvikles igjennom dine forpliktelser til den verden du opplever som din, – og ikke i deg alene – at det faktisk er mulig å kjenne på noe som ligner lykke? I så fall er det viktig å koble seg på, på godt og vondt.

I mine øyne finnes det mange varianter av forbundethet. Det som er felles er opplevelsen av et nærvær som vanskelig lar seg formulere, men som tilfører mening i form av enhet med... si dét. Noe som overskrider ens eget lille liv og setter det i en større kontekst – og som vi alle har en lengsel etter? En enhet som fremtrer som en slags erindring av noe jeg har ant, fornemmet eller erfart – men som befinner seg i en annen dimensjon enn hukommelsens?

Noe som overskrider følelsen av at 'jeg' kun er 'meg'? Noe vi alle sporadisk kan 'se' sporene etter, og som setter seg i oss som en slags fornemmelse av nærvær i form av et fravær, og at det er igjennom dette usynlige og usigelige (og på den måten fraværende) vi forbindes? Noen gir det et navn, for eksempel Gud, eller det guddommelige, andre finner ikke ord. Jeg strever med å finne ord. Her velger jeg å kalle det 'limet', og det er derfor jeg tenker at vi, om vi alltid ser forpliktelsen som en ytre begrensning som forhindrer oss i å realisere oss selv til fulle, frarøver oss selv muligheten til et slikt *forbundethetens nærvær*, – vi mister til og med sporet av syne.

Så: Hvordan oppstod denne feilkoblingen? Hvordan ble det slik? Når ble det slik? Og: Hva om det er slik at ungdommens mestringsstrategier for stress og press i bunn og grunn kan sees som en speiling av en dypere befestet, men ubevisst mentalitet som ser frihet og forpliktelse som inkompatible? Og hva om det faktisk forholder seg motsatt – at de er gjensidig avhengige av hverandre? Og hva er frihet? Egentlig? Frihet fra? Frihet til? Frihet i?

# Innpakning og utpakking

Hvordan kan det ha seg at vi endte opp med en holdning til frihet som, slik jeg opplever vår samtid har sporet helt av i form av dette ekstremfokus på individet som enkeltstående og ført oss inn en tilstand av hyperindividualisme hvor deltakelsen i, og forpliktelsen mot menneskeheten, det større 'vi' – eller 'nesten', satt på spissen kan sees som et hinder for selvrealisering? Og hvilke konsekvenser kan det ha?

Selv ser jeg noen linjer, men for at leseren skal henge med trengs det en indikasjon på hvilket terreng jeg ønsker å bevege meg i. Jeg trenger et utgangspunkt, eller en ramme som kan omkranset det lerttet jeg skal spenne rundt tematikken, som begrenser og samtidig kaster lys over det området jeg ønsker å fokusere på. Så jeg utvider konteksten. Større kontekster, altså de som beskriver historiske eller rommelige tilstander vi alle befinner oss i, handler jo nettopp også om å være del av et 'vi', – både i lys av fortid, nåtid og fremtid.

## – En kommentar til eget svartsyn

Før jeg går videre vil jeg her legge til at det nettopp i disse dager kan virke som om noe er i emning. En ny brytningstid? En forandring på mentalt plan i form av en ubevisst bevisstgjøring som fører til alternative holdninger til frihet? Den har i en tid manifestert seg i form av kollektive, sporadiske, uorganiserte og udefinerbare uroligheter på grasrotplan, som for eksempel *de gule vestene* i Frankrike, og også i hyperindividualistiske mikro-opprør som for eksempel veganisme og nullforbruk, – særlig blant de unge, og i tillegg har vi mennesker nå påført oss selv en klimakrise vi ikke kan overse uten mulige katastrofale følger. Her er det også de helt unge, som nå frykter for sin fremtid – som er i ferd med å komme på banen. Tilpasning eller tilbaketrekning som strategi for å takle ytre påført stress og press er ikke lenger tilstrekkelig. Jeg kommer tilbake til dette mot slutten av oppgaven. Her og nå vil jeg forfølge mine tanker om hvordan vi endte opp her vi står med vår idé om at frihet er det samme som å være fristilt, fordi den, slik jeg ser det, er så dypt forankret i oss at den, om vi ikke blir den bevisst, kan føre til at mulige opprør pulveriseres fra innsiden, eller, at vi alternativt gir opp ideen om frihet i det hele tatt og i stedet helt gir oss hen til det større 'vi' i form av for eksempel totalitære idéologier.

## Et idéhistorisk blikk

Slik sett handler det mer enn noe annet om en mentalitet, en internalisert tenkemåte som

preger oss, – uten at vi tenker over det, og om hvordan denne mentaliteten har gjort og «...gjør seg gjeldende, dominerer eller brytes med (andre mentaliteter) innenfor et samfunn eller en kulturkrets.»<sup>29</sup> Det handler altså om hvordan mentaliteten ble en mentalitet. Og i den sammenheng spør jeg: Er det kun markedsliberalismen, introdusert med Thacher og Reagan i slutten av det tyvende århundre som har skylda for alt? Eller finnes det andre mentale strømninger som har satt sitt preg på vår idé om frihet? Liberalismen, med John Stuart Mill (1806-1873) og hans skjellsettende bok *Om friheten* er en soleklar kandidat, men hva med eksistensfilosofien med sitt utspring i Kierkegaards tenkning om subjektet som alle tings omdreiningspunkt? Og hva med fenomenologien av det tyvende århundre? Er det kanskje slik at også disse filosofiske retningene spiller en avgjørende rolle for utviklingen av den hyperindividualismen som brer om seg i dag? Og om så er: Er denne friheten vi setter så høyt nødvendigvis så egoistisk fundamentert som den ser ut til å fremstå i vår kultur? Eller finnes det alternative former for frihetsforståelse nettopp i eksistensfilosofien og fenomenologien som vi kan søke for å komme ut av det uføret jeg mener vi befinner oss i?

Om jeg skuler til Johannes Sløks *Hva er idéhistorie?*<sup>30</sup> i mitt forsøk på å definere hva slags type oppgave jeg skriver, havner jeg på *den horisontale* av hans tre varianter (de to andre er *den vertikale* og *den systematiske*) fordi jeg undersøker "på hvilken måte en gitt idé kan skifte innhold og funksjon i løpet av en lang historisk utvikling."<sup>31</sup> I mitt tilfelle gjelder det idéen om frihet. Nå kan det kanskje innvendes at i det store bildet så er snaue to hundre år, som er den tiden jeg konsentrerer meg om, for ingenting å regne, og at ideer om frihet har stått på tapetet mye lenger. Til det vil jeg si at linjene for en oppgave som denne likevel fremstår som lange nok, og at jeg, ved å sette en "opprinnelse til dens (idéens) anvendelse som fast terminus"<sup>32</sup> gir en tydelig avgrensning på hvilken periode jeg beveger meg innenfor, og slik gjør jeg det mulig å gi frihetsbegrepet en form som kan tjene mitt anliggende.

For å få klarhet i hvordan vi endte opp i vårt uføre, velger jeg meg altså et utgangspunkt, eller et rammeverk for det bildet jeg vil forsøke å skape, og i tillegg vil jeg ha bruk for et par nedslagspunkter som det er mulig å se dagen i dag i lys av.

## – Rammeverket

Som utgangspunkt har jeg valgt meg Feuerbachs *The Essence of Christianity* fra 1841, som

<sup>29</sup> [SNL.no/idehistorie](http://SNL.no/idehistorie)

<sup>30</sup> Sløk, Johannes. *Hva er idéhistorie?* (Oslo): J.W. Cappelens forlag A/S, 1970.

<sup>31</sup> Sløk, *Hva er idéhistorie?* 74.

<sup>32</sup> Sløk, *Hva er idéhistorie?* 74.

jeg lar Friedrich Nietzsche avslutte med sin paragraf 125 fra *Den glade vitenskap* (1882), – aforismen om ‘det gale menneske’. Det gjør jeg fordi han her postulerer det Feuerbach har lagt til rette for, nemlig Guds død, – i overført betydning *frihet fra* Gud, for så å ta et ekstra steg ingen har tatt før ham: Han våger seg på en profeti som tegner et bilde av hvilke uoverskuelige utfordringer den vestlige sivilisasjon dermed står ovenfor. Slik handler teksten om *tomrommet*, for ikke å snakke om angsten, som vil følge når det går opp for oss mennesker at vi, fulle av entusiasme og overmøt på egne vegne, har tatt livet av vår nærmeste livsledsager. Etter en slik (u)gjerning: er det mulig å finne seg selv opp på ny? Og er det kanskje først i vår tid at vi er i stand til å kjenne, ikke bare intellektuelt, men også på kroppen, hvor dette gudemordet har ført oss?

I denne oppgaven leser jeg ikke Nietzsches aforisme i sammenheng med noe annet Nietzsche har skrevet. Det ville blitt en annen tekst. Her lar jeg den tale for seg selv.

#### – **Nedslagspunkter**

Ved hjelp av nedslagspunktene vil jeg undersøke hvordan dette hullet som jeg kaller *frihet fra*, fylles. Jeg vil begynne i etterdønningene av første verdenskrig, med den nye filosofiske retningen som kalles *fenomenologien*. Her får den rasjonelle fornuft, basert på tanken om at det finnes objektive sannheter, gjennomgå, og slik får den subjektive forståelsen av verden forrang i det vestlige menneskets tilværelse. I denne sammenhengen henter jeg inn eksistenfilosofiens ‘far’, Søren Kierkegaard (Feuerbachs samtidige), fordi han spøker i kulissene når Heidegger, fenomenologiens ‘enfant terrible’ trollbinder alle med sin *værensforståelse*. Så vil jeg bevege meg videre, inn i skyggen fra andre verdenskrig, der Albert Camus befinner seg sammen med en rekke sterkt pregete og dypt engasjerte eksistenstenkere (filosofar og forfattere) som alle tumler med etiske og moralske problemstillinger i form av spørsmål om individets ansvar og skyld – og ikke minst frihetens mulighet. Her vil jeg, med utgangspunkt i Camus' *absurde menneske*, som han presenterer i sitt filosofiske essay, *Sisyfosmyten*, hente frem to romaner av henholdsvis Camus og Sartre som grunnlag for å se nærmere på denne individuelle frihetens mulighet i lys av *tomrommet* etter Gud, – uten å gjeninnføre Gud.

#### **Skjønnlitteratur som samtalepartner**

Næring for tanken kan man finne mange steder, og for å gå dypere inn det absurde menneskets dilemmaer, velger jeg altså skjønnlitteraturen. God skjønnlitteratur evner, som all

god kunst, å overskride både tid og rom og slik snakke direkte til hver og en av oss der vi befinner oss – altså i vår egen samtid.

Primært vil jeg legge en av etterkrigstidens romanklassikere til grunn, Albert Camus' *Fallet (La Chute)*<sup>33</sup> fra 1956, og så bygge videre på den, fordi jeg ser tydelige paralleller mellom romanens protagonist, Jean-Baptiste Clamences levemåte, og vår egen, her i Vesten/Norge anno 2019. Den skisserer en form for dyptgripende hyperindividualisme som Albert Camus har vært allerede den gang han skrev boken, men som, slik jeg ser det, først har fått manifestere/utfolde seg som en utbredt grunnholdning i den vestlige verdens befolkning i dette århundre, og nettopp derfor kaster den lys over vår egen tid.

I forlengelsen av *Fallet* vil jeg gå i dialog med en annen roman, – *Kvalmen (La nausée)*<sup>34</sup>, av Jean-Paul Sartre. Den kom ut i 1938, fem år før hans filosofiske hovedverk *Væren og intet (L'Être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique)*<sup>35</sup>, og også den handler om eksistensiell frihet, for er det noe det tyvende århundrets eksistenstenkere var opptatt av (og særlig etter andre verdenskrig), så var det denne friheten og alle dens avskygninger, – i form av opplevelse, vilkår og begrensninger. Når det gjelder *Kvalmen* er det, i tillegg til hovedpersonen, Antoine Rocquetains 'autensitetsreise', en spesiell passasje som opptar meg, fordi den, slik jeg leser den, tar et uforløst steg ut på siden av denne lammende bakevja vi stadig havner i på grunn av det jeg ser som vår egen navlebeskuende idé om frihet.

I min samtale med og fortolkning av tekstene vil jeg benytte meg av Camus og Sartre selv, og også Simone de Beauvoir og Elias Canetti.

## Å lese en tekst

*"Forståelse er ikke noe vi kan ha eller disponere som fristilte subjekt, men noe vi er igjennom vår eksistensielt engasjerte måte å være til i verden på."*<sup>36</sup>

Når jeg leser tekster – både filosofiske og skjønnlitterære, gjør jeg det med Gadammers fenomenologisk- eller filosofisk-hermeneutiske briller på nesen. Og hva betyr så det?

I følge Arne Jørgensen handler hermeneutikk for Gadamer «...ikke om en metodelære eller en fortolkningsteori, men (om) en filosofisk refleksjon over hvad forståelse eller fortolkning

<sup>33</sup> Camus, Albert. *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme : (Overs. fra fransk)*. Oversatt av Frank Jæger. Kbh.: Gyldendals Bogklub, 1968.

<sup>34</sup> Sartre, Jean-Paul. *Nausea*. Oversatt av Robert Baldick. Harmondsworth: Penguin Classics, 2000.

<sup>35</sup> Sartre, Jean-Paul. *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*. Oversatt av Hazel Estella Barnes. London & New York: Routledge Classics, 2003.

<sup>36</sup> Lægneid, Sissel, Torgeir Skorgen, og Erik Bjerck Hagen. *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus, 2001. 16.

*overhovedet er for noget.»*<sup>37</sup> Som student under fenomenologen Heidegger lærte Gadamer at «...forståelse er et grundtræk ved den menneskelige eksistens og ikke blot en speciel evne eller ferdighed. Mennesket lever hele tiden forstående i alt, hva det foretager sig. Forståelse er en væremåde, forståelse er 'ontologisk'»<sup>38</sup> Forståelsen er for Gadamer altså en fundamental menneskelig egenskap som ligger til grunn for hvordan kunnskap og sannhet skapes i en evig pågående dialog mellom subjekt og subjekt, og subjekt og objekt – i kraft av *the performance of interpretation*. Men hvordan fungerer den? Prosessen består, slik jeg her skisserer det, av flere tett sammenvevde ledd: \*Historien i form av tiden som utspiller seg rundt oss, \* vår individuelle og kollektive persepsjon av den, \* vår erfaring med, og formidling av den – som tekst (*alle* former for menneskelige uttrykk), \*teksten i seg selv – enestående – som uttrykk for en individuell erfaring av en historisk/kulturell kontekst, som et utsnitt av tid og rom, \*lesningen av teksten, – resepsjonen – som et møte/en dialog mellom tekst og leser, \* vår fortolkning av det vi leser og oppfatter, gitt vår egen historiske kontekst, som på ingen måte behøver å sammenfalle med utgangspunktet for erfaringen som skapte uttrykket. Likevel kan altså forståelse oppstå hos leseren, men hvilken avhenger helt og holdent av leserens egen referanseramme, eller *erfaringshorisont*. Det er dette Gadamer kaller *forståelsens historisitet*. Historiske tekster blir meningsfulle og viktige fordi de gir oss mulighet til å forstå oss selv her og nå.

Et centralt begreb i både fænomenologi og hermeneutik, er det, Husserl kalte erfaringshorisont, som betyder, at iagtagelse og erkendelse altid er kontekstbestemt. Vi ser og forstår altid noget på baggrund af noget andet; der er altid mere inden for vores horisont end det, vi direkte er opmærksomme på. Det er dette 'mere', fænomenologien forsøger at afdække.<sup>39</sup>

Og det er dette 'mere' som forståelsen hviler på som Gadamer er interessert i og forsøker å avdekke ved å fokusere på fenomenet *forutforståelse*. For å forstå er en hendelse som utspiller seg kontinuerlig. Det er en prosess for produksjon av kunnskap og sannhet som innebærer ledd på ledd, lag på lag av fortolkning. Vi fortolker alltid det vi ikke forstår ut fra det vi kjenner, og i denne prosessen er vår egen forutforståelse det viktigste redskapet vi har for å tilegne oss ny forståelse. Forutforståelsen er hundre prosent kontekstavhengig og derfor kan hverken kunnskap eller sannhet noen sinne bli nøytral. Leser jeg en tekst, møter jeg den med min egen forutforståelse, – eller for-dom. Den består blant annet av teoretisk kunnskap,

<sup>37</sup> Jørgensen, Arne. *Hans-Georg Gadamer*. København: Anis, 2009. 11.

<sup>38</sup> Jørgensen. *Hans-Georg Gadamer*. 15.

<sup>39</sup> Jørgensen, *Hans-Georg Gadamer*. 15.

praktiske erfaringer, historisk og kulturell situertethet og språk. Den er utkomme av min *erfaringshorisont* og verktøyet jeg benytter når jeg forsøker å forstå noe nytt. Den påvirker derfor min fortolkning av teksten, – som igjen virker tilbake på forutforståelsen.

Forutforståelsen ligger derfor som fundament i en hver forståelsesprosess og er utslagsgivende for hvilke spørsmål jeg stiller til teksten, og derfor utslagsgivende for hvilke svar jeg får, som jeg igjen bygger nye spørsmål på.

Gadamer ser derfor hermeneutikken som et viktig bakteppe for alle typer forskning, for metoder i seg selv avføder aldri noe nytt. Det er spørsmålene som er de viktige, og de stilles alltid av mennesker som står plantet i en eller annen kontekst. Derfor er selvforståelse og selvrefleksjon det viktigste i denne prosessen, som er en prosess i seg selv som må utføres om og om igjen. Jeg synes Merold Westphal fortolker og forklarer Gadamers fenomenologiske, eller filosofiske hermeneutikk på en fruktbar måte:

Revise. Revise. Replace. This is the finitude and fallibility of human understanding, the limit to the authority of the tradition. There is no Alpha point (a la Descartes) that can serve as an absolute foundation, immune to revision and replacement. Nor is there an Omega point (a la Hegel) that brings the process to a definitive conclusion, also immune to revision and replacement. The process, according to Gadamer, is 'constant'.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Westphal, Merold. *Whose Community? Which Interpretation?* Baker Academic, 2009. 76.



# Rammeverk

«Hvad er nu disse kirker andet end Guds gravhvælvinger og gravmæler?»<sup>41</sup>

Alle står i en tradisjon, i en kultur. Jeg bruker Nietzsche og leser hans tekst åpent, sett i lys av min egen tid, – men samtidig er det i denne sammenhengen viktig å huske på at også denne teksten også står i en tradisjon. Den er, som alt annet, en respons på noe, og slik kan man alltid bevege seg bakover og bakover – helt til tidenes morgen, men her har jeg altså valgt meg Nietzsches tekst som utgangspunkt. Hovedgrunnen til det er at jeg opplever den som profetisk. I samme slengen som han tar temperaturen på sin egen tid, våger han seg på et halsbrekkende frempek ingen har gjort før ham og beskriver noen tilstander vi kanskje ikke har vært i stand til å forstå før nettopp i det enogtyvende århundre. Jeg finner det derfor på sin plass å tegne opp noen linjer jeg ser som viktige for den konteksten Nietzsche befinner seg i og som derfor også er viktige for min oppgave.

## **Forsøk på å skille mennesket fra Gud – Det 18. århundredets brytninger**

Det er opplysningstid i Europa, og naturvitenskapene, preget av logisk tenkning, reduksjonisme og objektivitet fungerer som ideal, – også for filosofien, som anser rasjonalitet og fornuft som fundament for all kunnskap og innsikt. For en del tenkere oppleves ikke dette positivistiske synet på verden som fruktbart, og erkjennelsesfilosofene kjemper for å gi filosofien like høy status som naturvitenskapene, – på egne premisser. De er humanister som forankrer all kunnskap i subjektet/mennesket. Men hva er subjektet? Hva er mennesket? Hva er menneskelig erkjennelse/bevissthet? De utfordrer objektiviteten, men holder på det antikke idealet om den rene fornuft. Det nye erkjennelsesparadigmet der mennesket står i sentrum for sin egen skapelse, og derfor også ansvarlig for det liv de lever, åpner for en rekke teorier om hvorfor vi holder oss med religiøs tro. Mange er de som forsøker å skille mennesket fra Gud, men det er ikke enkelt, for selv om mye av tradisjonen for tenkning hviler i antikken, har kristendommen vært ledende premissleverandør for det levde livet i nesten to tusen år, og de har derfor problemer med å frigjøre seg helt fra sin egen gudstro. Så for å få puslespillet til å gå opp plasserer de Gud utenfor menneskets fornuftsbaserte fatteevne, men likevel som en uungåelig og universell nødvendighet. Immanuel Kant (1724-1804) fremmer i denne hensikt sitt kategoriske imperativ. Her hevder han at det ikke finnes noe gudsbevis basert på

<sup>41</sup> Nietzsche, *Den muntre videnskap*, 125-126.

rasjonelle og fornuftige argumenter, og derfor avviser han alle gudsbevis som noen gang er oppfunnet. Gud er rett og slett ikke en rasjonell forestilling for den teoretiske fornuft. Samtidig sier han at Gud er en praktisk nødvendighet for moralen, for hvilken mening ville vel moralen og det skjønne i livet ha om ikke Gud fantes? Slik legger han moralen og etikken (og det skjønne) som en egen størrelse utenfor det mennesket kan fatte med sin fornuft, – og slik tilhørende Gud, noe som betyr at det finnes universelle prinsipper for godt og ondt, rett og galt, og at dette igjen fordrer en pliktetikk i form av noen faste føringer for hvordan leve sammen som mennesker.

Også Georg Friedrich Hegel (1770-1831) er erkjennelsesfilosof som ikke gir slipp på gudstroen, men han bringer den inn via sin dialektiske historieforståelse. For det er Hegel som bringer det historiske perspektivet inn i de humanistiske vitenskapene, ved å si at man ikke kan forså mennesket og dets samfunnsbyggerier uten å innlemme historien som arena for det hele. Verdenshistorien er verdensåndens utfoldelse i tiden, som en evigvarende dialektisk prosess som bringer oss fremover. Utvikling, undergang, tilblivelse, utvikling... Om og om igjen. Derfor er sannheten alltid i forandring. Han trekker inn buddhismen, hinduismen og islam, men høyest på stigen står protestantismen, og litt over den protestantiske teologi, står filosofien. Han ser teologien som en slags filosofi (for folket), en åndens dannelse som muliggjør den ekte filosofien. Han var altså opptatt av menneskets åndelighet og så på væren som ren ånd, opphøyet og løsrevet fra materien, det vil si, kroppen. Han mente at menneskeheten var i stand til å utvikle en guddommelig selvbevissthet/ åndelighet (forbeholdt de som i det hele tatt var i stand til å ha en ånd, dvs. borgerskapet og de lærde). Den var universell, altså en objektiv utenommenneskelig størrelse, og han så utviklingen av denne formen for bevissthet – gjennom innsikt – som det endelige målet med historieførløpet. Slik klarte han å holde og beholde sin gudstro innen fornuftens rammer.

### **Det 19. århundre – Gud ligger lavt og fornuften likeså**

Et generelt trekk i det nittende århundredets historiskfilosofiske utvikling, sier Bernt Vestre, er at den personlige faktor blir mer og mer gjeldende i form av en « ... *subjektivisme som går til angrep på alle forsøk på å utforme helhetssyn; den forsøker å underminere selve fornuften.*»<sup>42</sup> Vestre presenterer Hegel som skyteskive nummer en, og fremhever noen av dem som lar seg provosere, og som slik også inspireres til å trække opp nye veier: Søren Kierkegaard (1813-1855) mener Hegel fornektet det som utgjør «... *det levende*

<sup>42</sup> Vestre, Bernt. *Albert Camus og menneskets revolte*. (Oslo: Tanum, 1960.) 21.

Væsens 'subjektive' særegenheder, for kun at se og søge Sandheden i det 'objektive'»<sup>43</sup>, og han vender seg i stedet mot Bibelens Job. Han tviler på den filosofiske tankegang grunnprinsipp, fornuften, som han mener fører mennesket inn i nødvendighetens vold, og dermed bort fra troen på en levende og fri skaper. «Kunnskapen er selve syndefallet. Men det skjønner ikke menneskene. De tror at kunnskapen er frelsen.»<sup>44</sup>

Også Fjodor Dostojevskij (1821-1881) vender seg mot Job og alle dem som ikke bøyer seg for de såkalte nødvendighetene eller kjennsgjeringene. De opponerer altså mot fornuften, som de mener driver mennesket mot det almene, som i virkeligheten binder oss og ikke skaper annet en redslar og angst, og de priser dem som tror, håper og virker på tross av og på tvers av fornuften. Det er de som er de virkelig store mennesker.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) velger seg også bort fra fornuften, men han velger en annen vei – som ender i mennesket og menneskets hjerte alene. Det er den veien jeg skal forfølge her. Kierkegaard og Dostojevski kommer jeg tilbake til senere.

#### – Gud reduseres til projeksjon

Med boken *The Essence of Christianity* i 1841, åpner Ludwig Feuerbach for en ny æra. Feuerbach var i utgangspunktet teolog, men i løpet av studietiden ble han interessert i Hegels filosofi og reiste til Berlin for å studere under mesteren. Etter to år ble han kjent som såkalt "venstrehegelianer", altså i opposisjon til Hegel, og endte som en av de minst ortodokse av hans etterfølgere. Feuerbach sier at utgangspunktet for absolutt all menneskelig erkjennelse er mennesket selv. Teologiens vesen er derfor antropologi<sup>45</sup>. «Man ... projects his being into objectivity, and then again makes himself an object of this projected image of himself thus converted into a subject.»<sup>46</sup> Mennesket har skapt sin gud, – ikke omvendt.

#### – Menneskehetens essens er perfeksjon

Her kan det være verdt å merke seg at Feuerbach i *The Essence of Christianity* gang på gang påpeker at når han snakker om mennesket og om gudsprojeksjonene, så snakker han på vegne av kollektivet, ikke individet, og at disse projeksjonene er representasjoner av menneskehetens, – selve artens sanne potensiale. Gud blir i projeksjonen representant for alt

<sup>43</sup> Vestre, *Albert Camus og menneskets revolte*. 22. (Etter Sjestov, Kierkegaard og den eksistensielle tænkning s. 19).

<sup>44</sup> Vestre, *Albert Camus og menneskets revolte*. 22.

<sup>45</sup> Westphal, Merold. *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*. (New York: Fordham University Press, 1998), 124.

<sup>46</sup> Westphal, *Suspicion and Faith*, 125. (sitat Feuerbach, the essence of Christianity)

det beste i oss, det vi ubevisst vet at finnes som mulighet, men som vi sliter med å få til. Mennesket er ikke perfekt, og vet det. Derfor trenger det en ufeilbarlig Gud som det kan strekke seg etter for å bli bedre, og skamme seg for om det ikke klarer det. Dette, mener Feuerbach, blir en form for ansvarsfraskrivelse fra å være et helt menneske. Det er derfor viktig at alle transendente forestillinger avsløres som det de er; illusjoner. *“Religion is mans earliest and also indirect form of self-knowledge”*<sup>47</sup>, den er selverkjennelsens ‘barndom’, og slik ligger den til grunn for både historien og filosofien. Men den egentlige sanne religion, sier Feuerbach, er menneskets frigjøring fra alle former for myter og falsk kunnskap. For å forstå dette, må mennesket først evne å se seg selv utenfra, og når vi er kommet dithen, vil vi naturlig vokse oss ut av tro og religion og evne å anerkjenne vårt eget perfektjonspotensiale.

– **Følelse, ikke fornuft**

Feuerbach er, som sine forgjengere, opptatt av bevissthet. Men hva består vår bevissthet av? Feuerbach svarer som følger: Kunnskap, vilje og hjerte/følelse. Å være i stand til å tenke, ville og elske: Det er disse kreftene som er de sterkeste i mennesket. De danner en treenighet og samtidig er hver og en seg selv nok. *«The power of thought is the light of knowledge, the power of will is the energy of character, the power of heart is love.»*<sup>48</sup> Og bare det som eksisterer for sin egen skyld er guddommelig, sier Feuerbach. Ergo er menneskets essens guddommelig.

*«Consciousness is self-sustained activity, self-affirmation, and self-love – it is joy in one's own perfection»*<sup>49</sup> Og denne menneskets bevissthet finnes ikke alene, som en abstraksjon av ånd som svever over vannene, den blir til i møte med tingene, – i materialiteten, igjennom kroppen og sansene. Objektene vi interagerer med, de som får oss til å føle, tenke og ville, er de som forteller oss hvem vi er. Vår bevissthet formes i møtet med materien, det forgjengelige, og av de tre drivkreftene, – tanke, vilje og følelse, står følelsen høyest, fordi det bare er igjennom følelsene at man kan fatte det ufattbare, – det som er, men ikke kan forklares; kjærligheten, evigheten, overskridelsen.

Feeling is your innermost power, and yet it is a power that is separate and independent of you; existing inside you, it is above you; it is your very own being, yet it seizes hold of you as another being. In short, it is your God. How can it therefore be possible

<sup>47</sup> Westphal, *Suspicion and Faith*, 126. (sitat Feuerbach, the essence of Christianity)

<sup>48</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, §1: The Being of Man in General

<sup>49</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, §1: The Being of Man in General

for you to distinguish from this being in you another objective being? How can you get beyond your feeling?<sup>50</sup>

Vi projiserer ubevisst, i en slags fornektelse av oss selv, og antropomorferer så projeksjonen som vi deretter lar komme til oss i kraft av en utilnærmelig og omnipotent gud. Slik kutter vi båndene til oss selv og vår enhet med verden og medvirker til vår egen fremmedgjøring.

Derfor mener Feuerbach at mennesket først blir fritt når det, ved hjelp av sin bevissthet, blir i stand til å erkjenne at Gud ikke er annet enn en projeksjon av menneskehetens egen guddommelighet og potensiale. «*What man calls Absolute Being, his God, is his own being.*»<sup>51</sup>

#### – **Menneskehetens enhet**

For Feuerbach hører altså det mennesket så langt har objektivert som noe utenfor seg selv og kalt Gud, innunder det han ser som den høyeste form for menneskelig bevissthet: følelsene, i kraft av hjertet, kjærligheten. Og denne bevisstheten blir til igjennom vår interaksjon med den materielle verden. Slik jeg leser Feuerbach handler det om en vektlegging av og tro på menneskets sanseapparat som essensielt for væren. Det er sansene som forbinder oss til, og forankrer oss i verden, og det er i kraft av erkjennelsen av denne samhörigheten med verden/naturen at vi kan føle kjærlighet og solidaritet, både med oss selv, og ikke minst menneskeheten. For vi er ikke øyer: «*Solitude means being finite and limited, community means being free and infinite. For himself alone, man is just man (in the ordinary sense); but man with man – the unity of “I” and “You” – that is God.*»<sup>52</sup>

Det er igjennom sansene at også overskridelsen av mitt ‘jeg som meg’ er mulig, – det at vi i korte øyeblikk er i stand til å fatte denne enheten vi, i kraft av den falske bevisstheten der vi projiserer menneskets egen essens over på noe høyverdig og perfekt utenfor oss selv, kaller Gud. For det er falsk bevissthet han kaller det, for så å spørre seg hvorfor vi skaper oss en slik form for bevissthet. Og det er vel her han skiller lag med Hegel og Kant i at han rett og slett kutter ut Gud helt og holdent og slik også implisitt proklamerer at det finnes en dyp etikk/moral i mennesket som ikke er pålagt oss fra noen gud. Den kommer innenfra, og den forener oss.

<sup>50</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, §1: The Being of Man in General

<sup>51</sup> Feuerbach, *The Essence of Christianity*, §1: The Being of Man in General

<sup>52</sup> Feuerbach, Ludwig. *Principles of the Philosophy of the Future*. Oversatt av Zawar Hanfi. Bd. Part III, 1972. § 60 <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/future/future2.htm>.

Slik ser det ut til at det – selv om det er Nietzsche som på folkemunne har fått den tvilsomme æren – er Feuerbach som er den som faktisk erklærer Guds død, og slik tar første steg ut av Platons hule for å stå ansikt med seg selv og verden. Men det er Nietzsche som tar et steg videre og setter fokus på hvilke mulige konsekvenser dette gudemordet kan komme til å få.

### **Homo Ratio reiser seg**

Året er 1882. Det har gått førti år siden Feuerbachs *Kristendommens vesen*. Siden den gang har også Karl Marx kommet på banen. Bare tre år etter *Kristendommens vesen*, i 1844, publiseres hans *Kritikk av den Hegelske Rettsfilosofi*<sup>53</sup> – sterkt inspirert av Feuerbach, der han anvender hans projeksjonstanke som viktig element når han utformer en ny idéologi – kommunismen – som skal frisette de undertrykte massene. «Den religiøse elendighet er et uttrykk for den virkelige elendighet og samtidig protestholdningen mot den virkelige elendighet. Religionen er det betregnte kreaturs hjertesukk, en hjerteløs verdens sinn og en åndløs tilstands ånd. Den er folkets opium.»<sup>54</sup> I 1859 utgis Charles Darwins avhandling *Artenes opprinnelse*<sup>55</sup> som fyrer opp under positivismen og scientismen som legger all vekt på kjennsgjerninger og empiri i sin forståelse av verden og avviser enhver metafysisk spekulasjon. Evolusjon blir stående som motpol til kreasjon, vitenskapen er i ferd med å få overtaket. Andre strømninger i tiden er Jeremy Bentham's utilitarisme som John Stuart Mill er sterkt påvirket av når han i 1859 skriver *Om Friheten*. Felles for alle disse strømningene: Gud, han som har vært Pater Familias, øverste autoritet og det ordnende prinsipp, som har holdt det hele oppe og sørget for en større mening og sammenheng i livene til de skrøpelige, forgjengelige og altfor menneskelige menneskene: Nå er han ikke bare skjøvet ut på sidelinja, han er utradert – eller som i Marx tilfelle; redusert til suttekluten de rike tilbyr massene for å opprettholde status quo. Det virkelig frigjorte menneske 'ser' projeksjonen, og kan derfor definere seg selv som fullvoksen, – trenger ikke lenger en far. Den fornuftsbaserte rasjonalitet, eller den rasjonelle fornuft, rekker mer enn langt nok på de fleste områder. *Homo ratio* har reist seg, som senter i sitt eget univers. Det er sitt eget ordnende prinsipp, uten hellig overbygning. Seg selv? Seg selv nok?

<sup>53</sup> Elster, Jon, og Lorenz Einhart, red. «Kritikk av den Hegelske Rettsfilosofi». I *Verker i utvalg*, Bd.1. Filosofiske skrifter, 1972.

<sup>54</sup> Elster, «Kritikk av den Hegelske Rettsfilosofi», 87-88.

<sup>55</sup> Originalens tittel: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*.

## En sekulær dommedagsprofet roper det ut

I 1882 utgis Friedrich Nietzsches bok *Die fröhliche Wissenschaft (Den muntre videnskap)*. I paragraf 125 pensler han det ettertrykkelig ut: Gud er død! Han legger ordene i munnen på *det gale menneske*, som roper det ut i desperat fortvilelse.

Nietzsche (1844-1900) står godt plantet i sin samtid, men ser den ikke igjennom aksepterende brilleglass. Han er grunnleggende kritisk til det meste: både til den vestlige metafysikken, representert ved Kant og Hegel, til den borgerlige moralen og selvtilfredsheten som råder, til kristendommen slik den praktiseres av kirkefedrene og borgerskapet, og samtidig til positivismen og scientismen som styres av rasjonalitet og fornuft. Og han har lest Feuerbach. Slik jeg ser det, tar Nietzsche blant annet tak i Feuerbachs tanke om mennesket som fullkomment i seg selv, for så å vri litt på den. Han vil frigjøre det fra sin egen trang til en hver form for underkastelse, og han nekter derfor å støtte seg til enhver form for ideologi, isme eller religion, for det er ikke Sannheten med stor S som i Nietzsches øyne er hellig, men hvert enkelt individs søken etter sin egen sannhet.

Selv om Nietzsche selv står i sterk opposisjon til det bestående, til det han ser som samtidens hykleri og falske idéaler, og da særlig via kristendommen, setter han samtidig søkelys på hvor det kan bære med en slik 'gudløshet', noe som ikke opptar offentligheten nevneverdig på denne tiden, – preget som den er av fremtidsoptimisme og sterk tro på vitenskapen som Guds stedfortreder.

Jeg velger å gjengi aforismen i sin helhet.

Har I ikke hørt om det skøre menneske, der ved højllys dag tændte en lygte, løb hen på torvet og uophørligt skreg: »Jeg søger Gud! Jeg søger Gud!« – Da der just stod mange af dem samlet, der ikke troede på Gud, vakte han stor latter. Er han da blevet væk? spurgte den ene. Er han faret vild som et barn? spurgte den anden. Eller holder han sig skjult? Er han bange for os? Er han stået til søs? Udvandret? – således skreg de op og lo sammen. Det skøre menneske sprang ind mellem dem og gennemborede dem med sit blik. «Hvor er Gud henne?» råbte han. «Jeg skal sige jer det! Vi har slået ham ihjel – I og jeg! Vi er alle hans mordere! Men hvordan har vi gjort det? Hvordan var vi i stand til at drikke havet op? Hvem gav os svampen til at viske hele horisonten væk? Hvad var det, vi gjorde, da vi løste denne jord fra dens sol? Hvor bevæger den sig nu hen? Hvor bevæger vi os hen? Væk fra alle sole? Falder vi ikke ustandselig? Bagover, til siden, forover, til alle sider? Er der stadig et oppe og et nede? Strejfer vi ikke omkring som gennem et uendeligt intet? Ånder det tomme rum ikke på os? Er det ikke blevet koldere? Kommer der ikke ustandselig nat og endnu mere nat til? Er vi ikke nødt til at tænde lygter om formiddagen? Hører vi endnu intet af støjen fra de kirkegårdsgravere, der begraver Gud? Lugter vi endnu intet af den guddommelige

forrådnelse? Også guder går i forrådnelse! Gud er død! Gud forbliver død! Og vi har slået ham ihjel! Hvordan trøster vi os, vi mordere over alle mordere? Det helligste og mægtigste, som verden ejede, det er forblødt ved vore knive - hvem tørrer dette blod af os? Med hvilket vand skulle vi kunne rense os? Hvilke forsoningsfester, hvilke hellige lege må vi opfinde? Er storheden i denne gerning ikke for stor til os? Er vi ikke nødt til selv at blive guder for dog at synes den værdig? Aldrig var en gerning større – og hvem, der end fødes efter os, har ved denne gerning hjemme i en vigtigere historie end al hindtidig historie!» – Her tav det skøre menneske og så igen på sine tilhørere: også de tav og så forundret på ham. Til sidst kastede han sin lygte på jorden, så den gik itu og slukkedes. «Jeg kommer for tidligt,» sagde han så, «det er endnu ikke tid for mig. Denne vældige begivenhed er stadig undervejs og vandrer – den er endnu ikke kommet menneskene for øre. Lyn og torden behøver tid, stjernernes lys behøver tid, gerninger behøver tid, også efter at de er gjort, til at blive set og hørt. Denne gerning er for menneskene stadigvæk fjernere end de fjerneste stjerner - og dog har de selv forøvet den!» – Man fortæller også, at det skøre menneske samme dag skal være trængt ind i forskellige kirker og der have istemt sit requiem aeternam deo (begyndelsesordene til sjælemessen for den afdøde: (giv) Gud den evige hvile). Da han blev ført ud og afkrævet en forklaring, skal han blot have svaret således: «Hvad er nu disse kirker andet end Guds gravhvælvinger og gravmæler?»<sup>56</sup>

Ingen av dem som står der på torget forstår hva Nietzsche (det gale menneske) egentlig sier. De rister bare oppgitt på hodet og priser seg lykkelige over at Gud ikke lenger er obligatorisk og altomfattende. De ser hverken kaos, evig natt eller det tomme rom. De kjenner tvert imot på en nyvunnet frihet der mennesket endelig kan definere sin egen sannhet uten å være priggitt en hellig overbygning diktert av maktelite og kirkefedre. Herfra blir himmelen bare høyere, luftigere og blåere. Vitenskapen gir svar. Mennesket som rasjonelt fornuftsvesen er endelig i ferd med å bli sin egen herre. Ja, Gud er død, og takk for det.

---

<sup>56</sup> Nietzsche, *Den muntre videnskap*, 125-126.



## I kjølvannet av Gud

Frihet fra Gud. Det er der de står i 1892, den nye slekten Homo Ratio. De setter sin lit til menneskelig rasjonalitet og fornuft, og vitenskapen får forrang som navigasjonsverktøy. Men de mulige langsiktige konsekvensene av denne avsakraliseringen av verden er det ingen som i sin fremtidsoptimisme har forsøkt å sette ord på, – bortsett fra Nietzsche i sin aforisme om det gale menneske. Og det gjør han rett i, for hvordan vil det, på et utvidet plan, og på sikt, påvirke mennesket når Gud og kristendommen, – som til alle tider har vært alle tings omdreiningspunkt, både i det herværende og i det hinsidige – viser seg ikke å være annet enn en projeksjon av oss selv? Vil ikke det rasere hele vår menneskelige forståelse av tilværelsen, både historisk og rommelig? Har vi ikke ved å drepe Gud, slik Nietzsche ordlegger seg, nettopp splintret sivilisasjonens kompass? Hvordan skal vi finne veien når det stormer? Hvor kan vi finne hvile og trøst når livet fortøner seg som meningsløst? Hvor ender vi opp?

### En skadet engel



57

<sup>57</sup> Simberg, Hugo. *Haavoittunut enkelil*. 1902. Painting.

For meg sier den finske billedkunstneren Hugo Simbergs (1873-1917) maleri «Haavoittunut enkelil» (såret engel) fra 1902 noe viktig om denne nye situasjonen mennesket selv har satt seg i. Simberg var symbolist, og symbolismen i billedkunsten oppstod som en reaksjon mot naturalismen og realismen som preget denne tidens kunstuttrykk, – som et forsøk på å anskueliggjøre et visuelt språk for sjelen i en avfortryllet verden der alt skulle forstås og forklares rasjonelt og vitenskapelig. Slik jeg fortolker bildet spiller det fint opp mot Nietzsches tekst ved å minne om at et ‘rent’ brudd ikke finnes, – at det har forgreninger i alle retninger, og at det kan være vanskelig å vite hva som kommer til å påvirkes. Hva gjemte seg bak den horisonten vi visket ut? Hva fantes i dypet av det havet vi tørket opp? Hva mistet vi mer enn Gud?

Engelen er ikke den allmektige Gud, og heller ikke menneske, selv om hun har menneskeskikkelse. Hun representerer noe annet. Et undefinerbart mellomrom? Hun er et barn, men hun har vinger, så hun er ikke helt som andre barn. Dessuten: den ene vingen er brukket og blodig, – ubrukelig, og hodet hennes er forbundet. Hun sitter krumbøyd på en bære, støtter seg tungt. I den ene hånden holder hun en liten bukett med florlett myrull. Hans Børli skriver: *"Skulle jeg, mot formodning, / bli salig / og komme i de saliges boliger, / da skal jeg si til erkeengelen: / - Jeg har sett noe / som var hvitere enn vingene dine, Gabriel! / Jeg har sett myrulla blømme / på Lomtjennmyrene / heime på jorda."*<sup>58</sup>

De er to om å bære henne, – gutter på hennes egen alder. Engelen er avhengig av dem, prisgitt er kanskje et bedre ord. Et stort ansvar hviler derfor på disse to, et ansvar de selv har tatt på seg ved å plukke henne opp, forbinde henne og frakte henne med seg, forhåpentligvis til et tryggere sted enn dette åpne myrlandskapet de beveger seg igjennom. Det ser ut som om guttene er klar over dette. Med blikket ber den bakerste meg om å ligge unna. Er det kanskje slik at de trenger henne like mye som hun trenger dem? For meg sier dette bildet noe om relasjon, i form av gjensidig avhengighet og tillit, og om noe dyrebart og veldig skjørt det ikke er så enkelt å finne de riktige ordene for. Året er 1902, og samfunnsstrukturene, slik de har fungert med føydalsamfunn og bondesamfunn som akse, knaker i sammenføyningene. Industrialiseringen av Europa er i ferd med å forandre ‘almuens’ livsvilkår dramatisk. Det er moderniteten som gjør sin entré i de bredere lag, avsakralisert og vitenskapeliggjort, og disse tre på bildet befinner seg i en helt annen verden enn den intellektuelle elite og de øvre klasser som i kraft av sitt virke er med på å skape denne nye tiden der Guds allmakt er erstattet med

<sup>58</sup> Børli, Hans. *Jeg ville fange en fugl: dikt*. Oslo: Aschehoug, 1960.

vitenskap, maskiner, femtidsoptimisme og menneskets klokketro på egen rasjonalitet og fornuft.

### **Ordet som beskriver transformasjonen**

Det er først i 1920 at *sekularisering* blir et ord i språket som betegnelse for enkeltmenneskets, kulturens og samfunnets frigjøring fra religiøse normer. Mennesket regnes ikke lenger som menneskehet under samme hellige overbygning, men som fristilte individer. Samtidig er det moderne i kraft av industrialiseringen en gedigen kollektiverings- og integreringsprosess. I de voksende byene foregår frisetting og intergrering samtidig. Hva er det vi mister i denne prosessen? Limet?

### **Tomrommets frihet**

For meg som møter Simbergs bilde og Nietzsches tekst i 2019, er det enkelt å se at de begge er inne på noe vesentlig. Det er mye som er bra, både med industrialiseringen og sekulariseringen, men det viser seg ofte at det er bivirkningene, de som ubemerket sniker seg inn bakdøra mens verdens oppmerksomhet er rettet mot hovedinngangen, som forårsaker de største forandringene. Det skjer bare på et dypere, eller mer subtilt plan. I kjølvannet av industrialisering og sekularisering manifesterer bivirkningen av Guds død seg som dette gedigne tomrommet i den vestlige sivilisasjons værensførståelse, som hvert enkelt individ nå selv står fritt til å fylle med hva det vil. Menneskeheten har rett og slett gått opp i liminga, og det sprer seg til alle samfunnslag. Så: Hvordan fylles tomrommet? Hvordan tar vi i bruk dette mulighetsrommet som oppstår i friheten *fra*? Hvordan definerer vi det? Og hva blir konsekvensene? Det er dette jeg er interessert i, det er dette bildet jeg nå forsøker å tegne opp for å undersøke om det virkelig kan være slik at det finnes forbindelseslinjer mellom de unges mentale helse (mestringsstrategier/livsstrategier) i dag og vår tids generelle fortolkning av ordet frihet.

# Mulighetsrommet

## det 20. århundre – individets århundre

### Personlig øvelse i hermeneutisk-fenomenologisk livsholdning

Heidegger sier i *Sein und Zeit* at «...den fænomenologiske analyse er karakteriseret ved en viss voldsomhed for så vidt at avdækningen af vores egen særegne væren må ske i et åbent opgør og brud med vores naturlige førfilosofiske forståelse.»<sup>59</sup>

Min personlige erfaring med dette skjedde på 90-tallet. Det var først da jeg fikk kjennskap til at jeg helt naturlig tilhørte en akademisk tradisjon. Det skjedde nettopp igjennom et oppgjør og et brudd med min *naturlige førfilosofiske forståelse*, eller *forutforståelse*, som har røtter i et helt annet *jordsmonn* enn *akademia*. Eller – på overflaten kan det kanskje virke sånn. (All senere internalisert terminologi vil stå i *kursiv*.) Min *sosialiseringsprosess* foregikk nemlig i et kunstnerhjem på 60-og 70-tallet der livet skulle leves og erfares av hvert enkelt individ, ikke observeres på armlengdes avstand eller leses om i bøker. Livets skole kan man kanskje si, eller et *førstepersonsperspektiv* direkte påkoblet den levde virkeligheten, var det som lå til grunn for mine foreldres *væren-i-verden*, og derfor også for min. Lev, og la leve.

Her er det nødvendig med en digresjon: Dette synet på livet florerte ikke bare blant kunstnere. Hele denne tiden, med studentopprør, i form av anti-krig, anti-establishment, anti-autoritet, anti-konsum, – og flower-power, hippiebevegelse, kvinnefrigjøring osv. bar i seg en form for anti-intellektualisme som også smittet over på selv de mer tungdrevne og tradisjonsbundne samfunnsinstitusjoner, som for eksempel *akademia*. Det skjedde utenfra, men også innenfra, og det var særlig innen de humanistiske disipliner man merket en tydelig dreining bort fra diskurser som fremdeles fremmet det man på denne tiden kalte et *objektivistisk* syn på verden. Hans Skjervheim<sup>60</sup> var Norges egen filosofiske opprører, og eksistensialistene med sin handlingsfilosofi og sitt individfokus, – som jeg kommer tilbake til i neste kapittel – opererte, sett med tidens øyne, som en slags intellektuelle anti-intellektuelle, og Hans-Georg Gadamer, som jeg allerede har vært innom, publiserte i 1960 sin bok *Sannhet*

<sup>59</sup> Zahavi, Dan. *Fænomenologi*. Problemer, positioner og paradigmer. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag, 2003, 23. (ref: Heidegger 1986, 311)

<sup>60</sup> Skjervheims magisteravhandling *Objektivism and the Study of Man* i 1959, skapte et tidskille i det samfunnsvitenskapelige miljøet, både i Norge og i utlandet.

*og metode*, – som på hermeneutisk-fenomenologisk vis forsøkte å forstå selve forståelsens natur – med subjektet, eller individet i sentrum. Det handlet om et opprør mot tidligere tiders oppleste og vedtatte sannheter, om å få avlivet dette seiglivete positivisme-paradigmet basert på den objektive, rasjonelle fornuft som kunnskapsbærende, og de fleste, selv psykologi-og psykiatristudenter på Harvard, måtte forholde seg til dette. Der var opprøret spesielt rettet mot den positivistiske og sosialdarwinistisk fundamenterte psykiatrien som i mellomkrigstiden hadde fremmet ideer om naturlig seleksjon for å gradere mennesker, for så, med god samvittighet å eliminere de degraderte. Konsekvensene av denne formen for tenkning hadde man jo ettertrykkelig fått erfare under andre verdenskrig, og den nye retningen, som oppstod tidlig på sekstitallet ble kalt anti-psykiatri. Freud og hans psykoanalyse stod sterkt, og som nevrolog og nobelprisvinner Eric K. Kandel skriver om sin egen studietid: «...*there were no required or even recommended readings (...)* They made a point of encouraging us not to read. (...) One famous, much quoted remark was that 'there are those who care about people and there are those who care about research'.»<sup>61</sup> Jeg bruker dette sitatet fra Kandel fordi jeg synes det med få ord beskriver noe av det viktigste for denne tiden: man lærer ikke av å lese om livet, man lærer av å leve det.

For egen del: ingenting tilhørende ovenstående digresjon visste jeg da. Jeg var et barn, og min verden ble til av det jeg lærte om den på min mikroskopiske hjemmebane. I et miljø preget av voksne menneskers opprør mot tidligere tiders oppleste og vedtatte tradisjoner, erkjente jeg tidlig at sannheten ikke var én; den hadde mange ansikter. Den var *relativ*, og jeg innså at jeg aldri kunne ta noe for gitt. Slik ble tvilen og spørsmålet 'hvorfor' mine følgesvenner, og hva da med Gud? I spriket mellom en far som høylytt erklærte sin ateisme, også på julaften – som vi feiret... og med en mor som ulykkelig trakk oss med i kirken for at vi i det minste skulle få oppleve en annen type atmosfære: Mitt første steg mot et selvstendig liv tok jeg som fjortenåring ved å melde meg ut av statskirken med påfølgende borgerlig konfirmasjon, for tro, innså jeg, fantes i mange varianter, – noe jeg syntes var spennende, så hvorfor 'underkaste' seg én form for sannhet?

Jeg så det jo ikke da, men det skulle vise seg at jeg, som de fleste andre, hadde *internalisert* min historie og mitt oppvekstmiljø på forbilledlig vis, for som ung voksen fulgte jeg 'min indre stemme' og fant mitt nye hjem i punk-rocken med gitar på magen. Her rådet den samme *naturlige innstilling*, altså en grunnleggende *mistanke* mot alt som luktet av autoritet,

---

<sup>61</sup> Kandel, Eric R. «A New Intellectual Framework for Psychiatry». (*American Journal of Psychiatry*, 1998.) 458

og derfor også konvensjonell utdanning. Det handlet om å være sin egen, finne sin vei, ‘gjøre sjæl’, –ikke å la seg ‘hjernevaske’. En livets skole som bestod i å utforske, prøve og feile, skape uten å spørre om lov, uten å være avhengig av såkalte autoriteters vurdering for om jeg var god nok eller ikke. Gi faen i systemet, men gi aldri faen, og gi aldri opp. Det kan høres enkelt ut. Det var det ikke, men en livets skole var det.

Frem til denne forståelsen, eller *erkjennelsen* av at tankene mine, som frem til dette punktet kun hadde tilhørt meg og mine nærmeste, også falt inn under en akademisk tradisjon, hadde jeg assosiert universitetet og academia med autorativ ‘vitenskap’, forstått som (såkalt) objektivitet, (snus)fornuft, (umulig) nøytralitet, (dørgende kjedelig) formålsrasjonalitet, samt diktanalyser som helt utelot den subjektive opplevelse, min *væren-i-verden*, som det naturlige utgangspunkt for all *erkjennelse*. Og kanskje var det et snev av sannhet i dette, for det var først på 60-70-tallet at fenomenologien og hermeneutikken, igjennom alle disse nye retningene innen humaniora og samfunnsfag, begynte å få fotfeste, og det tok enda en del år før de spredte seg i de bredere lag og ble ‘stuerene’, men likevel.

Denne langsomt våknende forståelsen av at jeg kanskje hadde gått glipp av noe, slo rot i meg på bibliotekhøgskolen. Vi jobbet med Wolfgang Isters *resepsjonsteori*, en moderne litteraturteoretisk retning som vektlegger leserens medvirkning i fortolkningen av en teksts mening, og Gadamer stod på pensumlista. Han snakket til meg på et språk jeg forstod, i den grad at jeg *suspenderte* alle mine tidligere *for-dommer* og skrev meg inn på universitetet for å studere medier og kommunikasjon. Men så ble det religionshistorie i stedet, og da jeg møtte religionssosiologen Peter Berger, gjenfant jeg mye av de samme tankene i hans *dialektiske kunnskapssosiologi*, – bare pakket på et litt annet vis. Disse møtene med Gadamer og Berger ble, sammen med Guttorm Fløistads introduksjon til hermeneutikk, skjellsettende. En ny verden åpnet seg. Den het Blindern. Jeg innså at jeg hadde levd livet mitt i pakt med mine tidlig internaliserte holdninger uten bevissthet om en underliggende konformitet i mitt opprør mot konformiteten. Å bli oppmerksom på disse mekanismene i meg selv, for så å være i stand til å legge det jeg hadde trodd var min ‘sanne natur’, men som altså var min *forutforståelse*, til side og slik stille meg åpen for *fenomenet* kunnskap på en ny måte, var frigjørende, berikende – og veldig skummelt, for jeg befant meg på fremmed grunn. Novise midt i livet. Jeg visste ikke at Husserl kalte denne prosessen for *epoché*, eller at det var han som hadde lagt grunnlaget for denne tilnærmingen til kunnskap jeg nå var i ferd med å praktisere. Jeg forstod ikke språket, skjønte ikke kodene, men jeg ante at det det bak veggene på dette stedet som for meg så langt ikke hadde eksistert som annet enn et stykke brutalistisk arkitektur i

Oslos randsone, fantes et rom også for meg. Jeg var ikke alene, jeg stod på noens skuldre. Denne *erkjennelsen* utvidet min *erfaringshorisont*, og dermed min *livsverden*, både fysisk og mentalt. Jeg så meg selv i *kontekst*, som et produkt av historien og omgivelsene. Jeg levde ikke lenger i pakt med min *førfilosofiske* forståelse, jeg hadde *transcendert* den.

Likevel; jeg gikk ikke hele veien, for forsker på et nedstøvet kontor skulle jeg *ikke* bli (mitt *narrative selv* lå under for vanen, og hadde fremdeles ikke *internalisert* min nye erkjennelse). Men da jeg forlot universitetet tok jeg med meg min nye *livsverden*, – og også brokker av språket som fulgte med. Jeg begynte å anvende det på livet selv, og det fant også veien inn i mitt fremtidige virke som forfatter, journalist, fotograf og billedkunstner. Min *erfaringshorisont* var radikalt forandret. Og slik var det ikke bare mitt nå og min fremtid som ble beriket, men også min fortid, både i det faktum at jeg kunne se mitt tidligere liv med ‘nye briller’, men kanskje vel så mye ved rett og slett å bli en del av det.

En ny *forutforståelse*.

### **Fenomenologisk hermeneutikk som del av vår forutforståelse**

I sin bok *Fænomenologi. Problemer, positioner og paradigmer*<sup>62</sup> peker Dan Zahavi på at den formen for forståelse for, – eller holdning til verden som er beskrevet ovenfor, per i dag ligger til grunn for det meste av tenkesettet og derfor også den forskning som gjøres innen humaniora, og også samfunnsvitenskapene. Den kalles fenomenologisk, den er en av de dominerende filosofiske retninger i det 20. århundre, og, som Dan Zahavi sier i sin bok om fenomenologi, en «... *forudsætning og en bestandig diskussionspartner for et væld af senere teoriformationer.*»<sup>63</sup> Edmund Husserl (1859-1938) regnes som dens grunnlegger, og hans elev, Martin Heidegger (1889-1976), som den som tok den til et nytt nivå og innførte et paradigmeskifte i filosofien. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) med sin kroppens fenomenologi regnes som en av de sentrale arvtakere og videreutviklere og har blant annet hatt en enorm innflytelse på de fleste retninger innen psykologien. Videre var fenomenologien helt avgjørende for, i utvalg: Jean-Paul Sartre (1905-1980) og Simone de Beauvoirs (1908-1986) eksistensialisme. Den påvirket også psykiatrien via Karl Jaspers (1883-1969), teologien og etikken på forskjellig vis via Rudolf Bultmann (1884-1976), Knud Ejlert Løgstrup (1905-1981) og Hans Jonas (1903-1993), den politiske filosofien via Hannah Arendt (1906-1975) og kunnskapssosiologien via Peter Berger (1929-2017) og Thomas Luckmann (1927-2016). Innen filosofien ble den også raskt inspirasjonskilde og nær

<sup>62</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 2003)

<sup>63</sup> Zahavi, *Fænomenologi*. 7.

samtalepartner for retninger som estetikk, religionsfilosofi, pragmatisme, språkhandlingsfilosofi, litteraturteori, semiotikk, dekonstruksjon, strukturalisme og postmodernisme. Den har, kort sagt, sneket seg inn overalt, og for Hans-Georg Gadamer (1900-2002) filosofiske hermeneutikk, som ligger til grunn for mange av de overstående disipliner som en tilnærming til selve forståelsen som fenomen, ble fenomenologien uunnværlig, – i følge Arne Jørgensen en form for ‘hermeneutisk grunnerfaring’<sup>64</sup> – den som, ifølge Gadamer elev Gianni Vattimo, er «...blevet en fælles oppfattelse i den vestlige kultur»<sup>65</sup> og som jeg i i første avsnitt i dette kapittelet har forsøkt å beskrive som praksis. Til de grader, vil jeg tilføye, at den i dag er blitt en naturlig del av vår forutforståelse, som igjen vil si: Nesten ingen vet helt nøyaktig hva fenomenologi er, men alle mer eller mindre lever den, noe som igjen vil si at det meste av den forskningen som foregår i dag er sterkt preget av den, – mer eller mindre åpenlyst – som igjen vil si: En mentalitet. Hvordan gikk det til?

### **Fenomenologisk metode?**

Hva er denne fenomenologien egentlig, mer enn et forsøk på en redegjørelse for det levde livet? Hvilke aspekter ved den var det som gjorde den så revolusjonerende? I arbeidet med denne oppgaven erkjente jeg at det var tid for en ny utvidelse av erfaringshorisonten, og i håp om ny forutforståelse, satte jeg min lit til Dan Zahavi (1967 - ) som har skrevet boken *Fænomenologi. Problemer, positioner og paradigmer*.

Ved å fremlegge en fundamental model for den menneskelige eksistens, hvor subjektet forstås som en kropsligt, socialt og kulturelt indlejret væren-i-verden, kan fænomenologien bidrage med en ramme, inden for hvilken human- og samfundsvitenskaberne kan udfolde sig.<sup>66</sup>

Slik introduserer Zahavi begrepet fenomenologi i sin bok fra 2003 ved samme navn. Han fremlegger altså fenomenologien, ikke som en metode, men som en *tilnærming til, eller et rammeverk for metodologisk refleksjon* rundt det å være menneske.

### **Til saken selv**

For fenomenologiens grunnlegger, Edmund Husserl<sup>67</sup> (1859 - 1938), var dette rammeverket han forsøkte å stable på beina, i følge Zahavi et svar på og et oppgjør med den positivistiske

<sup>64</sup> Jørgensen, *Hans-Georg Gadamer*, 14.

<sup>65</sup> Jørgensen, *Hans-Georg Gadamer*, 12.

<sup>66</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 7.

<sup>67</sup> Edmund Husserl var tysk-jødisk filosof med bakgrunn i matematikk, fysikk og astronomi.



og scientistiske selvforståelse som utelukkende baserte seg på det man kan kalle fornuftsbasert rasjonalitet, og som i overgangen mellom det nittende og det tyvende århundre dominerte en hver form for vitenskapelig tilnærming til livet. For positivismen er virkeligheten noe som eksisterer utenfor og uavhengig av subjektiviteten, fortolkningen og det historiske fellesskap, og som derfor kan beskrives ut fra et tredjepersonsperspektiv.<sup>68</sup> Dette synet ville Husserl til livs, og han var langt fra den eneste. Det lå i tiden og materialiserte seg som et behov for en konkret og erfaringsnær filosofi. Det betyr ikke at Husserl var fiendtlig innstilt til vitenskap, men at «...tesen om, at fysikken er enerådige dommer over, hvad der er virkeligt, og at alle de begreber, vi ønsker at tage alvorligt, skal kunne reduceres til det begrebsapparat, som de eksakte videnskaber betjener sig af, afvises af fenomenologien.»<sup>69</sup>

Hvordan gir så verden seg til kjenne for oss? For å finne ut av det, må vi gå *til saken selv*, sier Husserl. Vi kan ikke la oss styre av et eller annet teoretisk begrepsapparat vi selv har skapt for så å underlegge alle tenkelige fenomener dette. Vi må være kritiske og udogmatiske og styres av det som foreligger snarere enn det vi forventer å finne, gitt vårt eget teoretiske standpunkt. Det handler om kompleksitet, og å erkjenne denne kompleksiteten og ta den inn som del av tilnærmingen til det området man vil utforske, uansett om det er naturfenomener, kulturelle fenomener eller idéelle fenomener. Vi bør derfor alltid respektere fenomenenes særegenhet og la våre erfaringer med dem bestemme teoriene, – ikke omvendt. Men hvordan skal det la seg gjøre?

### **Førstepersonsperspektivet**

Det lar seg gjøre ved å sette subjektet i senter for menneskelig eksistens. Dette var i seg selv ikke nytt, men den første som gjorde et dyptpløyende forsøk på å legge subjektiviteten til grunn for en vitenskapelig metode i filosofien var Husserl. Det gjorde han ved å sette fokus på menneskets sanseapparat og slik innlemme kroppen som grunnlag for all persepsjon, for det er igjennom sansene at verden gir seg til kjenne for oss. «Hvis vi ønsker at forstå de *principielle betingelser som erkendelse, sandhed, mening, reference, begrundelse, osv. er underkastet, så må vi nødvendigvis inddrage førstepersonsperspektivet som en uomgængelig*

<sup>68</sup> Dette synet har igjen røtter i tidligere filosofiske retninger, helt tilbake til tidlige greske tenkere, via Descartes dualistiske sjel-legemeoppdeling av mennesket der bevisstheten (subjektet) eksisterer uavhengig av kroppen (objektet) som er del av materien, den tinglige verden.

<sup>69</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 32.

*forudsætning.»<sup>70</sup>*

Fenomenologiens tanke er at et hvert fenomen, en hver gjenstands fremtredelse, alltid er en fremtredelse av *noe* for *noen*. Dette gjelder alt, uansett hva jeg står overfor, – fra matematiske og kjemiske prosesser til, nettopp, sosiale relasjoner og kulturelle produkter. Hvis jeg vil finne ut av hvordan vi, samtiden, forholder oss i sosiale relasjoner, er det *jeg* som ser, med *min* livserfaring som referanse. *Alt* må passere igjennom meg. Og et hvert subjekt forholder seg til verden ut fra sin erfaringshorisont, sin kontekst, – som utgjør dette subjektets *livsverden*. Førstepersonsperspektivet vil derfor alltid farge enhver forklaring, forståelse eller teoribygging. « *En af de centrale opgaver (for fenomenologien) er således at redegøre for, hvordan den teoretiske innstilling, som vi betjener oss af, når vi bedriver vitenskap, oppstår ud af, påvirker og forandrer vores væren-i-verden.»<sup>71</sup>*

### **Subjektets naturlige førfilosofiske forståelse**

Når vi bedriver vitenskap, oppstår vår teoretiske innstilling *ut fra noe*, og dette *noe* legger føringer for vår måte å forholde oss til det vi forsker på uten at vi er klar over det, fordi vi ikke reflekterer over det, men tar det for gitt. Slik kan dette *noe* fort ta form av det vi kan kalle objektive, universelle, eller evige sannheter. Men de er ikke universelle, jeg skaper dem, – igjennom min relasjon til tingene og mine medmennesker, og slik *blir de* etterhvert min livsverden, min sannhet – det jeg tar for gitt. Det er dette som i fenomenologien kalles *den naturlige førfilosofiske forståelse* eller *den naturlige innstilling*, eller *forutforståelsen*. Den naturlige innstilling er på et vis naiv og en måte å billedliggjøre den på, kan være å kalle den for ‘kulturelle briller’. Jeg får dem i fødsels gave, og glassene er farget og slipt av den kulturen/det samfunnet jeg vokser opp og inn i, og kan derfor stå som representant for dette udefinerte *noe* jeg tar for gitt. Jeg ser og forstår ut fra min personlige situerhet, omkranset av min erfaringshorisont, uten å tenke over at den er kontekstbestemt. Likevel blir denne dypt personlige erfaringshorisonten bærer av det jeg opplever som sant, – om jeg ikke da velger å forholde meg aktivt til den.

### **Epoché og reduksjonen**

Disse brillene mener altså Husserl vi bør legge til side når vi ønsker å tilegne oss ny kunnskap, og det gjelder for såvel naturvitenskapen som for filosofien og de humanistiske

---

<sup>70</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 16.

<sup>71</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 33.

vitenskaper.

For at undgå såvel den naturlige naiviet som diverse spekulative hypoteser vedrørende virkelighedens metafysiske beskaffenhed er det nødvendigt at suspendere vores accept af den naturlige innstilling. Vi bibeholder innstillingen (for derved at kunne udforske den), men vi sætter parentes om dens gyldighed. Denne manøvre, hvor vi afholder oss fra at følge vores naturlige inklinasjon, betegnes som den fænomenologiske *epoché* og *reduktion*.<sup>72</sup>

Vi er klar over vår egen tilbøyelighet, og vi ser ikke bort fra den, men vi suspenderer den for å kunne se på verden, eller det fenomenet vi er interessert i å forske på. Husserl kaller denne prosessen *epoché*<sup>73</sup>, og poenget for mange av fenomenologene, deriblant Heidegger, blir at filosofien aldri må påberope seg noe som selvfølgelig. Om noe er selvfølgelig, for eksempel i kraft av essens eller sannhet, så er det nettopp dette som synes selvfølgelig og derfor blir tatt for gitt man bør underkaste en analyse.<sup>74</sup> Vi undersøker altså vår førteoretiske værensførståelse med vår reflekterende værensførståelse, og i tillegg kan vi innlemme en analyse av subjektets (den som undersøker = meg) opplevelse av det undersøkte, siden jeg er klar over mitt eget fordomsfulle blikk. Men hvordan anvende dette på det relasjonelle aspektet av livet?

### Intersubjektiviteten og intensjonaliteten

Vi ser/oplever den andre utenfra. En annen er noen som for meg er gitt og erfarbar. En ting, et objekt, og samtidig ikke. For du er noe mer. Som meg er du i kraft av din bevissthet intensjonell, ikke passiv. Du utforsker verden ved å iverksette din intensjonalitet. Du handler. Det gjør jeg også. Du er derfor del av min livsverden på en annen måte enn for eksempel en stol, som er passiv, men likevel er du i utgangspunktet like utilgjengelig. Det er dette som gjør at det finnes et 'jeg' og et 'du'. Uten hadde vi smeltet sammen til én<sup>75</sup>. Zahavi siterer Levinas her. «Den andens fravær er nettopp hans nærvær som anden.»<sup>76</sup> Jeg erfarer din grense, du erfarer min. Slik er du både tilgjengelig og utilgjengelig for meg, og jeg for deg. Så lenge din bevissthet ikke er tilgjengelig for meg slik min egen er det; kan jeg noen gang forstå hva

<sup>72</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 21.

<sup>73</sup> Ordet *epoche* er græsk for 'holden-tilbage', af *epi-* og *echein* 'have, holde'. Simon Laursen: *epoche* i *Den Store Danske*, Gyldendal. Hentet 12. februar 2019 fra <http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=71613>

<sup>74</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 44.

<sup>75</sup> Kanskje er det dette vi i korte øyeblikk får erfare når vi opplever den dypeste form for intimitet? Både seksuelt og mentalt?

<sup>76</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 65. Sitat Levinas.

det vil si å være deg? Hvordan går jeg til verks om målet er å forstå din subjektive opplevelse? Et evigvarende prosjekt, som fenomenologene har brynet seg på, om og om igjen.

Ikke blot bliver intersubjektiviteten – om den nu forstås som det konkrete forhold mellom selvet og den anden, som den socialt strukturerende livsverden, eller som et transcendentalt begrunnelsesprinsipp – tilskrevet en helt afgørende rolle. I ingen anden filosofisk tradition finder man så mange analyser af intersubjektivitetens forskellige modaliteter.<sup>77</sup>

Mye kritikk er blitt rettet både mot fenomenologiens forhold til denne intersubjektiviteten. Man mener problemene som hele tiden reiser seg er uovervinnelige. Thomas Nagel (1937) er en av dem som turnerer denne problemstillingen i sin kanoniserte artikkel fra 1974 med den talende tittelen *What is it like to be a bat?*<sup>78</sup>, der han konkluderer med at når det kommer til fenomenet opplevelse så er det subjektiviteten som rår. "*After all, what would be left of what it is like to be a bat if one removed the viewpoint of the bat?*"<sup>79</sup> (Nagel 1974: 443). Også språket kommer til kort. Vi kan utveksle ord, men kan vi forstå? Ta ordet *sinne*. 'Sinne' er, som 'stol', et fenomen, og en kategori i språket. Men hvordan sinne manifesteres i det enkelte individ er alltid avhengig av kontekst, i form av et subjektivt erfaringsrom – bestående av fortid og forestillingsevne, krystallisert i et 'nå', og et 'jeg er', som har rot i vår felles livsverden, men som bor i min kropp, direkte påkoblet gjennom mine sanser. Jeg blir til som menneske i verden igjennom interaksjon med den, manifestert i handlinger som springer ut fra mine intensjoner og som interagerer med andres handlinger, men opplevelsen av det felles skapte er likevel subjektiv. Er det da slik at intersubjektivitet for alltid vil være umulig?

## Fenomenologiens grunnleggende bestanddeler

Slik jeg forstår det, går det an å si at førstepersonperspektivet, den førfilosofiske forståelsen og intersubjektiviteten utgjør de grunnleggende bestanddeler som alle senere fenomenologer og forskere inspirert av fenomenologien forholder seg til på sitt subjektive vis, og tatt i betraktning Zahavis uttalelse i begynnelsen av dette kapittelet om fenomenologien som en «... forudsætning og en bestandig diskussionspartner for et væld af senere teoriformationer.»

<sup>80</sup> Jeg kunne jeg latt det bli med det, for det viser hvordan filosofiens fokus og tenkesett forskyves fra et objektivt til et subjektivt utgangspunkt. Men, om det ikke hadde vært for

<sup>77</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 62.

<sup>78</sup> Nagel, Thomas. «What Is It Like to Be a Bat?» *The Philosophical Review* 83, nr. 4 (1974): 435–50

<sup>79</sup> Nagel, «What Is It Like to Be a Bat?» 443

<sup>80</sup> Zahavi, *Fænomenologi*. 7.

Martin Heidegger, Husserls opprørske student, ville kanskje ikke fenomenologien fått en så stor plass som den faktisk har fått?

### **Freiburg, verdens navle**

«*Thinking has come to life again; The cultural treasures of the past, believed to be dead, are being made to speak ... There exists a teacher; one can perhaps learn to think.*»<sup>81</sup> Det er Hannah Arendt som skriver dette til sin venn Karl Jaspers, og alle de unge lovende strømmer til Freiburg, som med Heidegger i spissen utvikler seg til å bli verdens fenomenologiske navle. Arendt, Jaspers, Gadamer, Jonas, Løgstrup, Sartre, – alle de senere store. I følge Gadamer fremstod han som en «*...formidler av den nye ånd som hadde kommet inn i filosofien på grunn av den første verdenskrigs rystelser*». <sup>82</sup> I 1932 praktiseres fremdeles to retninger: Heideggers eksplosive og utadvendte fenomenologi, og Husserls innadvendte, – men det er Heidegger, som på tross av sine åpenlyse sympatier med nazismen, som er stjernen, noe Husserl tar som et stort nederlag, både profesjonelt og personlig. På den annen side kan man vel kanskje si at jo mer revolusjonerende en filosofi er, jo større er muligheten for at noen gjør opprør mot den og bruker den som springbrett for noe nytt. Alle står på noens skuldre, og Heidegger er et veldig godt eksempel. Egenrådig og respektløst kombinerer han tanker fra blant annet Husserl, Nietzsche, – for ikke å snakke om Kierkegaards eksistensfilosofi, og koker det hele sammen til en filosofi som resonnerer med det tyvende århundrets søken etter muligheter i tomrommet etter Gud.

### **Eksistensfilosofiens betydning**

For å vise hvor dypt befestet eksistensfilosofien er i vår vestlige kulturkrets, benytter Bernt Vestre den katolske filosofen Emmanuel Mouniers eksistensfilosofiske stamtre<sup>83</sup>. Røttene strekker seg også her helt tilbake til vår sivilisasjons vugge, men med Sokrates (ca. 470-399 f. Kr) og stoikerne som utgangspunkt. Så nevnes Augustin (354-430) og Bernhard av Clairvaux (1090-1153). Pascal (1623-1662) er hovedroten, og ut fra den vokser selve stammen; representert ved *Søren Kierkegaard* (1813- 1855). Ut fra denne stammen strekker det seg to hovedgrener: Den religiøse grenen deler seg i et utall mindre grener. Her nevnes blant annet Karl Jaspers (1883-1969), Lev Shestov (1866-1938), Gabriel Marcel (1889-1973). I den

<sup>81</sup> Bakewell, Sarah. *At the Existentialist Cafe: Freedom, Being and Apricot Cocktails with Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty and Others*. London: Vintage Books, 2017, 58.

<sup>82</sup> Heidegger, Martin, *Kunstverkets opprinnelse* (Oslo: Pax, 2000), 113. (innføring av H: G. Gadamer)

<sup>83</sup> Vestre, *Albert Camus og menneskets revolte*, 24.

ateistiske grenen fremheves Friedrich Nietzsche (1844-1900), Martin Heidegger (1889-1976) og Jean-Paul Sartre (1905-1980) som de viktigste. Så hva er det eksistensfilosofien bringer til torgs, med Kierkegaard i spissen? Og hva er alternativet?

### **Hva kom først? Essens? Eksistens?**

Finnes det noe universelt – altså en essens – som ligger til grunn for selve livet og definerer hva som er riktig og godt og hva som ikke er det, og som derfor må gjelde for alle? Eller er essens noe som springer ut fra og bestemmes av hvert enkelt menneskes møte med verden? Slike spørsmål har eksistert så langt tilbake vi kommer i den vestlige sivilisasjons historie, men så lenge kristendommen representerte den rådende diskurs, med Gud som allmektig og mennesket som avmektig, har mennesket hvilt i sin rolle som passivt mottagende der man hovedsakelig lette etter den bakenforliggende essens som rettesnor for et godt liv; altså essens som fundament for eksistens. I sin bok *Albert Camus og menneskets revolt*<sup>84</sup> plasserer Bernt Vestre Platon og hans arvtakere som representanter for en form for essensialisme i det de leter etter ideene bak de ytre manifestasjoner, og særlig ‘den høyeste idé’. Vestre sier: «*I meget generelle vendinger kunne man si at filosofene gikk i Platons fotspor opp til den 19. Århundre: De ville finne en universell sannhet: gyldig til alle tider.*»<sup>85</sup> Vi kjenner alle til hulelignelsen der menneskene fødes, lever og dør i en hule dypt inne i fjellet. I lyset som siver inn kan de se gjenskinnet av virkeligheten utenfor i form av skyggebilder på huleveggen. Og det er solen som muliggjør skyggespillet, men det vet ikke menneskene, for de lever sitt liv i hulen som om hulen er hele verden og baserer sine forklaringsmodeller på gjenskinnet og skyggespill. Både innen vitenskapene, teologien og filosofien navigerte man etter denne idéen, og tok derfor opp jakten på en form for universell, objektiv sannhet om livet og verden som skulle ligge utenfor verden – en essens. Husserl befant seg i dette landskapet, mens Heidegger tok et skritt til siden og lot seg inspirere av den motsatte varianten, altså eksistens som forutsetning for essens, via Søren Kierkegaards eksistensfilosofi – med utgangspunkt i *værensbelegget*.

### **Kierkegaard, individet og den eksistensielle friheten**

Som Arne Grøn påpeker i sin Rundetårn-forelesning<sup>86</sup>: Det er Søren Kierkegaard som

<sup>84</sup> Vestre, *Albert Camus og menneskets revolte*, 24.

<sup>85</sup> Vestre, *Albert Camus og menneskets revolte*, 25.

<sup>86</sup> Grøn, Arne. «Kierkegaard som eksistenstænker». Københavns Universitet, 15. august 2015. <https://video.ku.dk/kierkegaard-i-rundetaarn-arne-gron>.

innfører ordet eksistens i filosofien, og det gjør han ved på påpeke dens selvfølgelighet i livet. Så innlysende selvfølgelig, sier Kierkegaard, er det faktum at vi eksisterer, at ingen kommer på å snakke om det. Eller vi får det ikke til, fordi eksistenstenkning i seg selv er tenkning over eksistens som i avgjørende forstand unndrar seg tenkning. Og Kierkegaard, som har satt seg fore å gjøre alt vanskeligere enn det er, ser her sin livsutfordring: Å fravriste eksistensen dens betydning. Hva vil det si å *være*? Hva vil det si å *være* et menneske? Hva betyr det at et menneske *er eksisterende*? Et menneske som eksisterer, sier Kierkegaard, er alltid underveis og i forandring, og hele tiden midt i det, – *i vorden*. Uansett hvor mye vi beveger oss ut over vår eksistens så gjør vi det alltid fra midt i den. Slik innfører han individet som senter for eksistens, og individet er nettopp individ. Ingen er like. Vi er *mulighetsvesener* som tenker på hva det skal bli av oss, som bekymrer oss. Vi kan løfte blikket og skue mot en åpen horisont – fremtiden, og mulighetene fremstår som noe positivt avgjørende for vår holdning til vår egen fremtid. Uten muligheter kan vi ikke puste. Derfor er både subjektiviteten og sannheten (essens) formet av nettopp *min* eksistens i kraft av *muligheten*. Slik, sier Grøn, er Kierkegaard mer eksistenstenker enn noe annet, og det skal rett og slett godt gjøres å komme utenom ham, noe alle senere eksistenstenkerne er eksempler på.

Sett fra et slikt ståsted blir eksistensfilosofiens grunnleggende forutsetning at den avfeier ideen om en universell essens som går forut for eksistensen. En hver påstått allmen essens er en abstraksjon, eller kall det gjerne projeksjon, – foretatt av et enkeltindivid, og felles for alle individer er nettopp at de står midt i seg selv og ser verden derfra. Det er derfor et hvert enkeltindivids eksistens som former dets essens, – innenfor de rammene kontekst og historie setter for hver og en av oss. Derfor går eksistens forut for essens, og i den forstand er vi ved fødselen hundre prosent frie i det eksistens i seg selv er uten essens, og derfor selv ansvarlige for å skape essens, og erkjennelsen av denne eksistensielle friheten som (forhåpentlig) kommer til oss en eller annen gang i løpet av livet, tilkjenner seg ofte i form av angst.

### **Kierkegaard, angsten og friheten**

Man har i et af Grims Eventyr en Fortælling om en Ungersvend, der gik ud paa Eventyr for at lære at ængstes. Vi ville lade hiin Eventyrer gaae sin Gang, uden at bekymre os om, hvorvidt han paa sin Vei traf det Forfærdelige. Derimod vil jeg sige, at dette er et Eventyr, som ethvert Menneske har at bestaae, at lære at ængstes, for at han ikke enten skal fortæbes ved aldrig at have været angst, eller ved at synke i

Angesten; hvo der derfor lærte at ængstes retteligen, han har lært det Høieste.<sup>87</sup>

Det er Kierkegaard som trekker frem *angsten* som eksistensens grunnleggende vilkår. Ikke den angsten som også kan kalles bekymring for hva som kan komme til å hende med en, for eksempel at man kan bli påkjørt og kvestet for livet rundt neste sving, men den eksistensielle angsten, – den som kan ta tak når jeg kjører i etthundreogtyve kilometer i timen i den jevne strømmen av biler på motorveien mellom Asker og Drammen, og så plutselig erkjenner at jeg, ved å vri litt på rattet, kan gjøre slutt på både mitt eget og andres liv, og at valget ene og alene er mitt, her og nå, – og nå, – og nå. Dette bildet tegner opp beslutningsfrihetens iboende angst, og likeledes individets ansvar i sin ytterste konsekvens. Den gjennomsyrrer eksistensen, og finnes selvfølgelig også i et utall avskygninger som ikke behøver å ende i døden. Underforstått handler det om å bevege seg fra et ‘før’ til et ‘etter’, og Kierkegaard tar utgangspunkt i syndefallet, der «*Angesten blev bestemt som Frihedens Visen sig for sig selv i Muligheden.*»<sup>88</sup> Det skjer igjennom det Kierkegaard kaller *det kvalitative spring*. Slik jeg tolker dette ‘springet’ er det snakk om en kvalitativ overgang, i det å gjøre en mulighet til virkelighet. Og når det skjer, så skjer det ikke igjennom en gradvis prosess, men som et brudd med det forutgående. Slike ‘spring’, eller sprang, er det som gir bevegelse i eksistensen og tilværelsen, og de kan aldri rommes i et logisk system. Kierkegaard bruker syndefallet som eksempel: Adam og Eva i Edens hage, der de lever et liv i uvitenhet, som også kan sees som en form for uskyld, og så spiser de av kunnskapens tre, og det gjør de fordi det finnes et forbud om ikke å gjøre det. Forbudet igangsetter nysgjerrighet og forestillingsevne: Hvorfor får jeg ikke lov til å spise av fruktene? Hva hender om jeg gjør det? Forestillingsevnen, den man også kaller menneskelig bevissthet, er den evnen som skiller oss fra dyrene, og siden treets frukter nettopp er kunnskap, som man nå plutselig får del i, og den stadig drives fremover av forestillingsevnen, skjønner Adam og Eva plutselig hvordan alt henger sammen. Livet, døden, ansvaret – det hele. Og de er ikke lenger uskyldige og kan aldri mer bli det. Bruddet er et faktum, manifestert i erkjennelsen av beslutningsfriheten.

Et mentalt brudd, sprang, eller fall gir bevegelse i eksistensen og tilværelsen. I den påfølgende refleksjonen eller erkjennelsen av mulighetene og den uinnskrenkede friheten til å velge, ligger angsten. Angsten *er* selve friheten som viser seg for seg selv i muligheten – vel

<sup>87</sup> Søren Kierkegaard, *Begrebet Angest*. (København: Gyldendal, 1961) 205.

<sup>88</sup> Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 153.



og merke ikke bare den forløste, men også den uforløste – til, i ytterste konsekvens, å velge livet eller døden, både for oss selv og andre. Poenget for Kierkegaard er at denne angsten, eller dype uroen, må vi møte, erkjenne, og så omfavne for å kunne leve autentisk (i samsvar med vårt hele og fulle selv). Men det gjør vi sjelden, nettopp fordi vi da blir nødt til å være i denne angsten og akseptere den som selve eksistensens akse, noe som fort kan fortone seg som utmattende. Så i stedet for å møte angsten ansikt til ansikt, skaper vi stadig nye strategier for å holde den på armelengdes avstand, rett og slett fordi den er så ubehagelig.

Selvfornektelse er en vanlig strategi. Vi lyver for oss selv, finner ‘gode’ grunner for å handle som vi gjør, eller vi bagatelliserer det vi driver med, eller – om uroen bunner i en gryende erkjennelse av å måtte stå for og leve sine valg; I angst for ikke å lykkes trekker vi oss enkelt og greit tilbake og lar være å ta valg og håper at alt ordner seg av seg selv. Men så gjør det ikke det, og jo lenger vi forsøker å holde uroen på avstand, jo sterkere blir den, og en dag manifesterer den seg som lammende angst og kaster oss ut i det store intet.

Å oppleve eksistensiell angst kan føre til mer angst, som, om man ikke selv konfronterer den eller får hjelp til å gjøre det, kan gå over i depresjon. Om man konfronterer den, fører det til refleksjon, ikke minst i forholdet til egen eksistens. Kanskje må jeg revurdere absolutt alt? Hvordan bruker jeg tiden min? Hvordan styrer jeg livet mitt, her jeg står midt i det? Hvordan velger jeg? Ut fra hva velger jeg? Poenget er at slike refleksjoner som regel ikke kommer av seg selv men først settes i spill der det oppstår et brudd, eller en revne som, for eksempel fører til at jeg oppdager at det ‘jeg’ jeg trodde var meg, ikke er mitt autentiske ‘jeg’, men samfunnets normer og verdier, internalisert gjennom oppdragelse og tilpasningsdyktighet. I kraft av revnen blir jeg oppmerksom på at jeg ikke er den jeg har gått rundt og trodd at jeg er. Jeg blir kort sagt oppmerksom på min egen væren, og om denne samsvarer med det livet jeg lever. Jeg beveger meg fra en tilstand til en annen, i form av et sprang som hverken er logisk eller fornuftig fundert, og som har desto mere å gjøre med en dypere erkjennelse av hva min egen eksistens egentlig består i. Kierkegaard kalte det ‘å ha et forhold til sitt eget forhold’, og det er slike brudd og revner i det vante som gjør at vi er i stand til å transcendere/overskride det som fra naturens side ‘er gitt’, eller det som i samfunnskontekst ‘tas for gitt’. Og det er dette ‘gitte’ som må overskrides om man vil bli fri, og, sier Kierkegaard, det er altså den eksistensielle angsten som er veien. «Angesten er Frihedens Mulighed»<sup>89</sup>, den er alfa og omega for erkjennelse, og dermed også selve grunnlaget for om jeg som menneske noen gang vil være i stand til å løsrive meg fra et inautentisk liv som et ‘man’, eller som en utgave av

---

<sup>89</sup> Kierkegaard, *Begrebet Angest*. 206.

meg selv jeg selv har iscenesatt og tviholder på for, bevisst eller ubevisst, å slippe og møte den eksistensielle angsten som er forutsetningen for autensitet.

### **Kierkegaard, autensiteten og selvrealiseringen**

Vi er altså det forhold vi står i til oss selv. Slik blir vi en oppgave vi skal *realisere*, og siden individet er *vorden* (tilblivelse), pågår denne selvrealiseringsprosessen fra vugge til grav. Om vi greier å realisere oss selv som de individer vi dypest sett er, og videre klarer å stå i det, uten å søke tilflukt i fornektelsen, løgnen, tilpasningen eller tilbaketrekningen, lever vi autentisk. I motsatt fall, det vil si om vi ikke orker å møte angsten, lever vi som inautentiske mennesker, noe som for Kierkegaard betyr at vi mister oss selv, eller aldri engang skaffer oss et selv. Og det å leve et helt liv uten et selv, sier Kierkegaard, er den enkleste sak av verden, for et menneske kan

... ret godt leve hen, være Menneske som det synes, beskjæftiget med det Timelige, gifte sig, avle Børn, være æret og anseet – og man mærker det maaskee ikke, at han i dybere Forstand mangler et Selv. Sligt gjøres der i Verden ikke store Ophævelser over; thi...» «...et Selv er Det, der mindst spørges om i Verden, og er Det, som det meest af Alt er farligt at lade sig mærke med at man har. Den største Fare, den at tabe sig selv, kan i Verden gaae saa stille af som var det Ingenting. Intet Tab kan gaae saa stille af; ethvert andet Tab, en Arm, et Been, en Hustru o. s. v., bemærkes dog.<sup>90</sup>

La meg her gjøre et hopp til dagen i dag, og se den oppvoksende generasjon slik tidligere beskrevet, og se dem i lys av eksistensen, individet, angsten og autensiteten, og koble det så sammen med akademias bruk av fenomenologien som «...en *fundamental model for den menneskelige eksistens, hvor subjektet forstås som en kropsligt, socialt og kulturelt indlejret væren-i-verden*<sup>91</sup>.» Se dem samtidig i lys av vår oppfatning av frihet som fristilthet og med vårt massive fokus på selvrealisering. Det er ikke slik at vi står i fare for å tape oss selv fordi vi aldri er blitt gjort oppmerksom på at vi har et selv, slik det var på Kierkegaards tid. Snarere tvert imot. Kierkegaards tanker om 'å velge seg selv', som en gang var opprørske og talte øvrigheta midt imot, preger i dag vår kultur. Det vesle munnhullet 'subjektiviteten er sannheten' er vevd inn i måten vi forstår oss selv på, det er blitt del av vår mentalitet, – det som bare er uten at vi tenker så nøye over det, og så har vi ikke fått med oss at den også er usannheten. Er det da heller slik at vi står i fare for å tape oss selv nettopp fordi vi er blitt så individorienterte, så oppmerksomme på vårt eget selv og så besatt av til en hver tid å realisere

<sup>90</sup> Kierkegaard, Søren. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, Til Dedicationen »hiin Enkelte«* \*) Bilag nr.1. Bd. 16. SKS, 94. <http://sks.dk/sfv/txt.xml?>

<sup>91</sup> Zahavi, *Fænomenologi*, 7.

og maksimere dette 'jeg som meg' at vi ikke lenger er i stand til å oppleve oss selv som et 'jeg som vi' – som nettopp er det punktet fenomenologene aldri blir ferdige med og som de kaller intersubjektivitet, og som også Kierkegaard og alle senere eksistenstenkere er så opptatt av å vektlegge?

### **Kierkegaard, slekten og individet**

Kierkegaard er individualist. På sin hals, og i opposisjon til det bestående. For Kierkegaard står individet alltid midt i sin egen eksistens, som manifesterer seg som en evig pågående tilblivelse, som denne oppgaven vi skal realisere. *Men*, sier Kierkegaard, selvrealisering handler ikke kun om *meg*. I *Begrebet Angest* skriver Kierkegaard: «... *hvad der er det Væsentlige i den menneskelige Eksistens, (er) at Mennesket er Individuum og som saadant på eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slagten deltagende i Individet og Individet i hele Slegten.*»<sup>92</sup> Han er tydelig i sin beskrivelse. Min eksistens former min essens, *men*, min eksistens utvikler seg i et allerede historisk etablert meningssystem. Det finnes altså intet 'jeg som meg' uten det større 'jeg som vi'. For vi kastes ikke ut i ingenting. Slik var Kierkegaard en individualitetstenker som mente slekten (menneskeslekten) når han satte subjektiviteten i sentrum for eksistensen. For å være et individ betyr at du har en naturlig innebygget fornemmelse av det sosiale aspektet ved å være menneske blant mennesker. Det, sier Kierkegaard, har vi fordi vi er født inn i en historie. Hver og en av oss er, i kraft av å være individ, et historiens knutepunkt for et virvar av forbindelser i en historie som har begynt lenge før vår egen. Slekten historie. Vår sivilisasjons historie. Og her blir jeg altså født inn og skal selv få en historie. Derfor er jeg slekten, og meg selv, for min egen historie bygger jeg selv, som igjen inkorporerer seg i den fremtiden vi skaper – sammen. Likevel, sier Kierkegaard, er det aldri slekten som skal definere sannheten, for 'mengde er usannheten'<sup>93</sup>, og han begrunner det med at en mengde er 'et abstraktum som ikke har hender', og at feigheten derfor har mulighet til å gjemme seg i mengden. Massens, eller slektens makt kan derfor utarte i en form for ansvarløshet som ikke så lett lar seg realisere når situasjonen er enkelthetens; mitt personlige ansvar overfor den jeg møter. Han ser derfor faren ved å sette slekten foran individet i at man da legger til rette for mobben, lynsjeren, hopen med sin gapestokk osv. Derfor er individet for Kierkegaard alltid utgangspunktet, for det er individet som velger, og vi velger, – oss selv – *men under ansvar*.<sup>94</sup>

<sup>92</sup> Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 55.

<sup>93</sup> Kierkegaard, Søren. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, 85.

<sup>94</sup> Grøn, «Kierkegaard som eksistenstænker»

Forfatteren Fjodor Dostojevskij (1821-1881), Kierkegaards så godt som samtidige, regnes også som en av de tidligste eksistenstenkere. I *Brødrene Karamasov* (1879-80) åpner han for en tankeprosess rundt hva det vil si å leve uten Gud, – i frihet fra Gud, – blant annet ved å legge setningen '*Hvis Gud er død, så er alt tillatt*' i munnen på den ene av brødrene, Ivan, – den såkalte ateisten av de tre. I dette ligger at uten en instans som regulerer og holder oppsyn med menneskets moral og etikk vil vi, i frihetens navn, bli de egoister vi dypest sett er og gjøre som vi vil, det vil si velge, uten tanke for andre enn oss selv. Men så enkelt er det ikke for noen, heller ikke for Ivan, som slites i stykker av slike tanker, og derfor åpner Dostojevskij parallelt også opp for tanker om, nettopp ansvar og skyld, – uten at Gud er innblandet, blant annet i en passasje der munken Starét Sossima forteller Aljosja, den yngste av de tre brødrene Karamasow, om sin eldre bror, Markél, som døde da han var sytten. Han var en alvorlig, skarp og spørrende sjel som ikke aksepterte det religiøse verdensbildet som var innbakt i den russiske kulturen, og han plaget seg derfor støtt med alle mulige spørsmål vedrørende menneskelig væren, – eksistens. Men da han forstod at han snart skulle dø, forandret han seg. Han ble fylt av kjærlighet til hele menneskeheten, og Sossima forteller at han endelig følte seg fri fordi han hadde tatt på seg skylden for alle sine handlinger, og ved det også alle andre menneskers skyld.

Mama, elskede Mama ... du skal vide, at i Sandhed har hvert eneste Menneske paa Jorden Skyld ovenfor enhver. Alle er vi skyldige overfor hinanden – i alt. ... Ak, hvordan har vi ikke levet med hinanden, i gensidig Vrede, fulde af egensind, uden at forstå nogetsomhelst!» ... «La mig være skyldig overfor alle – så ville jo alle ogsaa tilgive mig, ikke sandt, og, min elskede Mama – det er det, som er Paradiset.<sup>95</sup>

## Tilbake til Heidegger i Freiburg

Hva er det så Heidegger gjør? Slik jeg ser det griper han fatt i Husserls førstepersonsperspektiv og Kierkegaards tanker rundt eksistens, kobler det, og gjør det til sitt ved å innlemme det han trenger i sitt *værensbegrep*. Han skaper en ny måte å bruke ordet *væren* på, og så konstruerer han et helt begrepsapparat rundt det. Og han gjør det uten å referere til Kierkegaard som inspirasjonskilde, noe som på den tiden antakelig var mulig fordi Kierkegaard, en outsider i akademiske kretser, ovenikjøpet skrev på dansk og derfor antakelig

<sup>95</sup> Dostojevski, Fjodor. *Brødrene Karamassov*. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1928. Sjette bog, En russisk munk, 13-14

ikke var mye lest og derfor heller ikke viden kjent slik han er det i dag.

## Heidegger og *væren*

«For manifestly you have long been aware of what you mean when you use the expression 'being'. We, however, who used to think we understood it, have now become perplexed.»<sup>96</sup> *Sein und Zeit (Væren og tid)*, Martin Heideggers filosofiske hovedverk, kom ut i 1927, og i følge Sarah Bakewells bok *At The Existentialist Café*<sup>97</sup>, kan man på første side lese dette sitatet fra Platons dialog *Sofisten*. Det, sier hun, var ment som en utfordring til Husserl, for Heidegger går videre og sier at det mest forvirrende er at folk ikke er forvirret nok. Han snakker om alt det vi sier uten å tenke nevneverdig over det. Det er tåke i dag, jeg er troende, han er så sint. Men hvorfor har ingen så langt verdiget det lille ordet *er* en eneste tanke? Om man tar seg tid til å reflektere over dette ordet; hva betyr det egentlig å *være*? Og hva betyr det å *være noe*? For eksempel sint? Hvis *noe*, sint, *er noe*, så må det vel også være det *for noen*? Og siden denne noen *er* subjektiv, så har tingene ingen essens. De bare er! Vi er! Det er hvert enkelt individ som skaper essensen, og det skjer uopphørlig i vår interaksjon med verden. Tingene er *væren*! Jeg er *væren*! *Væren er vorden*! I tidens kamp mot intetheten! Vi kastes inn i verden, og der, midt i vår *væren-i-verden*, *verdner verden*!

I følge Bakewell er det språket i *Væren og tid* som legger mye av fundamentet for hans popularitet. Inspirert av Kierkegaard erstatter han filosofiens vanskelig tilgjengelige og innadvendte perspektiver på menneskelig bevissthet med livet selv, – hverdagslivet slik det står frem for oss, for så å skape en helt ny terminologi for det, – på grensen til et nytt språk. Han mente det var nødvendig med en ny måte å snakke på når man studerte det hverdagslige, – hva det vil si å *være*, nettopp for ikke å gå seg vill i hverdagsligheter, i kraft av den *naturlige innstilling* som også en hver filosof er belemret med. *Væren* (Dasein) er altså et av hans 'nyord', eller 'ny-koblinger'.

He leaves the German word *Sein* or Being more or less as it is, but when it comes to talk about the questioner for whom its Being is in question (i.e. me, a human) he strenuously avoids talk of humanity, man, mind, soul or consciousness, because of the scientific, religious or metaphysical assumptions such words conceal. Instead he speaks of 'Dasein', a word normally meaning 'existence' in a general way, and compounded of *da* (there), and *sein* (to be). Thus it means 'there-being' or 'being

<sup>96</sup> Bakewell, *At the Existentialist Cafe*, 50. Sitat fra *Væren og intet* av Heidegger.

<sup>97</sup> Bakewell, *At the Existentialist Cafe*.

there'.<sup>98</sup>

Hva er *væren*, eller *der-væren*, – det værende jeg selv *er*? Heidegger sier selv at 'subjekt' er den mest korrekte oversettelsen av denne termen, men at han med subjekt mener noe helt bestemt. «*Han går imot den kartesianske oppfattelsen av subjektet som en tenkende ting som på sett og vis står utenfor verden, og vil erstatte dette med et begrep om subjektet som en væren-i-verden.*»<sup>99</sup>. Alt er væren, sier Heidegger, unntatt væren selv. Så: hvis alt er væren og jeg ønsker å forstå væren; hvilken form for væren skal jeg gripe fatt i for at denne væren som selv ikke er væren ikke skal glippe for meg hele tiden? Hvilken væren kjenner jeg best til? Min egen væren. Så begynn der! Sier Heidegger. Grip deg selv som *væren*. Og husk at du skal dø!



*"Don't freak out—it's just a save-the-date."*

100

## Heidegger, væren og tid

«På grunn av at den menneskelige væremåten endelighet alltid på ny reiser spørsmålet om meningen med menneskets væren, drøfter Heidegger spørsmålet om værens mening innenfor

<sup>98</sup> Bakewell, *At the Existentialist Cafe* 60.

<sup>99</sup> Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, 56-57.

<sup>100</sup> Sipress, David. *The Grim Reaper Is Seen Giving A Piece Of Papers*. 6. september 2010. Drawing. The New Yorker. <https://condenaststore.com/featured/the-grim-reaper-is-seen-giving-a-piece-of-paper-david-sipress.html>

tidens horisont.»<sup>101</sup> Det er Gadamer som formulerer seg slik når han snakker om *Væren og Tid* i sin innføring til Heideggers *Kunstverkets opprinnelse*.<sup>102</sup> Mennesket er underlagt tiden, og, sier han, det er dette som er Heideggers nye ansats. Han påpeker det eksistensielle alvoret som ligger i Heideggers verk og som «... setter den urgamle menneskelige gåten om døden i sentrum for den filosofiske refleksjon...» og sier videre at denne «...kraftfulle oppfordringen om å 'velge' sin eksistens knuste dannelsens og kulturens skinnverden og virket som et overfall på den velbevarte akademiske freden.»<sup>103</sup> I følge Øverenget og Mathisen<sup>104</sup> snakker Heidegger om *væren (dasein) som kastet eksistens*. Jeg kastes inn i verden, som det rommet min væren utspiller seg i, på en linje av tid mot døden. Jeg er prisgitt tiden, og jeg vet det. Sjelen er inkarnert i verden igjennom kroppen. Derfor kan enhver verdenserfaring kun formidles og muliggjøres igjennom den. Vi er våre muligheter, både de vi realiserer og de som forblir skjulte, og det er igjennom denne verdenserfaring at vi skaper vår sannhet, eller essens. Som Heidegger sier det: "Sannheten er ikke noe som eksisterer på forhånd for seg selv eller et annet sted oppe blant stjernene for deretter å stige ned og anbringe seg selv i det værende."<sup>105</sup> Sannheten er ikke, den skjer – i mitt møte med verden, og kroppen er mitt grep om den. Kroppen er sansene, kroppen er tidsperspektivet. Kroppen er *dervær*, eller *hervær*. Derfor: Væren er tid. *Væren-i-verden* er tidsbegrenset rommelighet satt opp mot intetheten, altså døden (*Das Nicht*). Men rommelighet er ikke kun fysisk distanse, men også det jeg favner med mitt sinn. Heideggers romanalyse avslører to forskjellige former for rom. Det *forhåndenværende*, som er det tredimensjonale fysiske rommet vi befinner oss i, og det *vedhåndenværende*, som er det handlingsorienterte rommet. Det rekker lenger enn det rent fysiske, fordi sansene våre er involvert igjennom kroppen, og samtidig kan bevege seg utenfor det tredimensjonale rommet kroppen forholder seg til.

Jeg er den væren som undrer seg over sin egen væren. Jeg har til og med en naturlig innstilling til den i form av en førfilosofisk forståelse, ellers hadde jeg ikke vært i stand til å spørsmålssette den. Jeg er væren, men denne væren er ikke noe som er isolert fra min eksistens i verden. I min *væren-i-verden*, forholder jeg meg nettopp praktisk og engasjert til meg selv og mine omgivelser – på vei mot døden – og det er denne, min væren, som er *en værens væren-i-verden*. Vi hører Kierkegaards stemme her, – hele veien til stjernestatus.

<sup>101</sup> Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, 115. (Innføring av H. G. Gadamer)

<sup>102</sup> Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, 115. (innføring av H. G. Gadamer)

<sup>103</sup> Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, 113. (innføring av H. G. Gadamer)

<sup>104</sup> Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, 146-47. (Etterord av Einar Øverenget og Steinar Mathisen. Om *Væren og tid*)

<sup>105</sup> Martin Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, 72

## Oppsummering

Det er så mye mer som kan sies, både om Husserls og Heideggers fenomenologi, og om Kierkegaards eksistensfilosofi. Feltet er enormt, og avhengig av hvem man spør får man forskjellige svar på hva som er viktig, for 'subjektiviteten er sannheten'. Likeledes kan alle Heideggers nyord føre til tilnærminger der hans *værens*-teori plukkes fra hverandre og kanskje bare et begrep brukes som springbrett for et helt tankeunivers.

Så hvordan skal jeg gjøre bruk av alt dette? Slik jeg ser det: på to måter: Den første; Ved å benytte det hele som basis for frihetsbegrepet sett i en idéhistorisk sammenheng, Den andre; Som en form for anvendt fenomenologi.

For mitt prosjekt som handler om hvordan begrepet, eller fenomenet frihet har endt opp som ideen om å være fristilt, er de punktene jeg har lagt vekt på i min fremstilling viktige på et idéhistorisk plan, fordi alt sammen, slik jeg ser det, grunnleggende handler om å bygge opp under tanken om subjektet, eller individet, som omdreiningspunkt for selve *væren*, – noe som, tatt ut av kontekst, fort kan utarte til at 'alt dreier seg om jeg, meg og mitt' For i dette bildet har vi alle vår egen vei, og den leder til oss selv. Om subjektiviteten er sannheten, kan frihet fort tolkes som fristilthet.

Kierkegaards og fenomenologiens enorme fokus på 'å forstå værens væren fra innsiden av væren' gir altså, – på tross av alle gode tanker om 'slekten i individet', intersubjektivitet og *medværen* (mitsein, enda et av Heideggers nyord som jeg kommer tilbake til) – etter mitt syn et overopphøyet fokus på selvet som verdens opphav og midte som kan (mis)brukes, nettopp ved å plukke alle disse fragmentene av væren fra hverandre for så å benytte dem i andre sammenhenger. Tanker og mentaliteter sprer seg, forbinder seg med andre tanker og mentaliteter for slik å befestes i kulturen på nye måter ingen kan spå om, noe jeg kommer tilbake til.

Når det gjelder den anvendte fenomenologien følger herved et eksempel:



# Fenomenologi som teoretisk rammeverk for iverksettelse

## Å gjøre en Heidegger, – eller fenomenologi som tilnærming

I følge Zahavi er fenomenologien ingen metode i seg selv, men *en tilnærming, eller et rammeverk for metodologisk refleksjon rundt det å være menneske*. Jeg slutter meg til og ser den som en form for tilnærming i form av en spesialtilpasset terminologi man kan benytte seg av om man ønsker å gå mer konkret til verks i studiene av alle former for menneskelig *væren*, eller *eksistens*.

Jeg begynte dette kapittelet med et sitat fra Heidegger. Det gjorde jeg fordi jeg ble kjent med Heidegger før jeg ble kjent med både Husserl og Kierkegaard, og fordi, som jeg snart skal demonstrere, noen av hans ‘nyord’ har festet seg i meg og fått meg til å tenke nye tanker, og slik vært med på å utvide min *forforståelse* – og slik jeg ser det, berike min *livsverden*.

Jeg vil derfor, før jeg går videre, gjøre et forsøk på å (mis)bruke noen termer fra fenomenologien slik at jeg kan anvende dem i mitt prosjekt som tar utgangspunkt i dette økende antall ungdommer som sliter med alvorlige psykiske problemer og som, når de utsettes for stress og press benytter seg av to mestringsstrategier: tilpasning og tilbaketrekning. Jeg gjør det ved å basere meg på to sitater fra Heidegger. De inneholder enda et par begreper som jeg ikke har nevnt: *medværen*, *kastethet*, *mulighet*, og ‘*man*’. Jeg presenterer dem i sammenheng med mine tanker om vår tids (feil)tolkning av begrepet frihet og unges mestringsstrategier i form av tilpasning og tilbaketrekning. Jeg relaterer det hele til formuleringene ‘jeg som meg’ og ‘jeg som vi’ slik jeg presenterer dem i første kapittel.

### – ‘Jeg som meg’ – i en kropp

In our thrownness beings such as we ourselves always lag behind our possibilities. We understand ourselves as these possibilities. We ground ourselves, or our ground of being discloses itself as those possibilities – not only those we can pursue but also those we cannot. The ground discloses itself as the ‘not’ of being.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Heidegger, Martin. *Being and time*. Oversatt av John Macquarrie og Edward S Robinson, 1962.

Legemliggjort, i form av kropp med et tilhørende sanseapparat, kastes vi inn i verden, og hele veien igjennom livet bygger vi vår forståelse av denne, vår *væren-i-verden*, på vår egen, subjektive oppfattelse av den. Vi er alle, i kraft av kroppen, vår egen verdens midtpunkt som alt trekkes mot/støtes fra. Som individer bærer vi i oss forskjellige evner/potensiale, som tar form av muligheter. Det er med utgangspunkt i disse at vi engasjerer oss i verden, og vi definerer oss selv og bygger vår identitet fra utkommet, både i form av de mulighetene som får utfolde seg og forløses i dialog med verden, men også i kraft av de mulighetene som forblir uforløste og derfor skjult. Slik er vi inkarnasjonen av vårt mulighetsrom, men samtidig også negasjonen av det. Hvilken vei det vipper avhenger av omverdenen.

– **‘Jeg som vi’ – i en kropp**

Verden er ikke en gjenstand som står foran oss og kan beskues. Verden er det ikke gjenstandsmessige som vi er underordnet så lenge fødselens og dødens, velsignelsens og forbannelsens baner holder oss rykket hen i væren. Der hvor vår histories vesentlige avgjørelser faller, hvor vi overtar og oppgir dem, hvor vi stiller spørsmål ved dem og igjen oppsøker dem, der verdner verden.<sup>107</sup>

Der jeg tar avgjørelser, der jeg handler, skaper, tar konsekvensene og foretar nye valg ... kort sagt: der jeg er engasjert, – der *verdner verden*. Men jeg er ikke alene om å være kastet ut i verden, jeg skaper den heller ikke alene, og tingene er heller ikke til kun for meg. Vi er mange, og vi er involvert, ikke bare i tinglig forstand, men også sosialt. All væren er forbundet i *intersubjektiviteten*. Jeg er uløselig knyttet til mine omgivelser, – både til naturgjenstander, til menneskeskapt bruksgjenstander, og til de ideale gjenstander i form av sosiale konstruksjoner, som samfunn og kultur, – og, for ikke å forglemme: mine medmennesker. Derfor peker dette at *verden verdner* for meg mot det kanskje aller viktigste elementet av væren, nemlig *medværen* (tysk: *Mitsein*)<sup>108</sup>. Min tilknytning til verden skjer først og fremst i kraft av de relasjoner som oppstår mellom meg og mine medmennesker. Derfor er jeg ikke bare ‘jeg som meg’, men også ‘jeg som vi’, og så lenge jeg ikke velger et liv som eremitt i en hule ved verdens ende, kommer jeg aldri unna dette faktum. Min identitet, som bygges ut fra hvordan jeg blir oppfattet av andre, vil derfor være i kontinuerlig forandring, avhengig av den alltid pågående dialogen jeg har med mine omgivelser. Og selv om jeg godt kunne tenkt meg full kontroll over det ‘jeg’ jeg oppfatter som ‘meg’, vil jeg aldri

---

262-3.

<sup>107</sup> Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, 47.

<sup>108</sup> Bakewell, *At the Existentialist Cafe*, 64.

få det så lenge jeg er del av et fellesskap. Og siden jeg av omverdenen kun defineres ut fra min kroppslige *medværen-i-verden*, og mine handlinger som forlengelse av denne, vil jeg alltid være prisgitt hvordan mine omgivelser – min sosiale kontekst – responderer på mine fremstøt. Denne responsen kan være åpen og personlig, i form av relasjonen, – som i forholdet mellom likestilte, men den kan også være preget av en egoistisk holdning som gjør at vi behandler den andre som et middel for å nå et mål. Den kan også komme fra et anonymt *man*, (tysk: das Man) tilslørt i form av et samfunnsstrukturenes ‘vi’. Det ‘jeg’ jeg opplever som ‘meg’, – både skjørt og sårbart i forholdet til denne store og uoversiktlige medværen, kan ivaretas, omfavnes, inspireres, trøstes, elskes og applauderes, men også utfordres, provoseres, avvises eller regelrett ødelegges. Graden av aksept eller ekskludering har ofte sammenheng med hvor godt min følelse av ‘jeg som meg’ passer inn i følelsen av mitt ‘jeg som vi’, der *man* kan sees som skyggesiden av *medværen*. Sagt på en annen måte: Jeg vet hva jeg selv er god for og ønsker å bibringe som medskaper av vår felles verden, – inkludert mitt uforløste potensiale. Om dette ikke blir sett eller anerkjent av omverdenen, enten på grunn av mismatch når jeg går i spill med den konkrete eksterne verden, eller på grunn av indre konflikter, utløst av at mitt ‘jeg som meg’ ikke er i overenstemmelse med et internalisert ‘man’, så kan dette lede til eksistensiell fremmedgjøring. Da opphører min *medværen-i-verden*, og om medværen opphører, opphører også min egen *væren-i-verden*, siden den hverken oppstår eller eksisterer i meg alene, men i mellomrommene – i form av relasjonen/forholdet, og derfor er hundre prosent avhengig av denne. Hvis det skulle skje, lever jeg ikke lenger autentisk, men inautentisk. Hvis jeg blir klar over dette misforholdet, vil ikke lenger kroppen med sitt sanseapparat oppleves som en forlengelse mot verden, men som et fengsel, og resultatet kan være så følelsesmessig smertefullt at det leder til psykisk lidelse, eller opprør. På den annen side; hvis jeg ikke er klar over misforholdet, – om jeg har internalisert dette *man*, hva det nå enn består i, som mitt ‘jeg som meg’, vil jeg, uten å vite det, ha mistet kontakten med mitt opprinnelige selv. Også det vil, på sikt, kunne føre til eksistensiell fremmedgjøring og psykisk lidelse, da i form av et sammenbrudd, – et fall – som bringer erkjennelsen om dette misforholdet opp i lyset.

For et menneske er *medværen* grunnleggende. Vi er våre relasjoner. Til andre mennesker, til ting, til menneskeheten, til kosmos. Det er i disse mellomrommene vi skaper sammenheng og mening. Relasjon er forbundethet. Og frihet? Den finnes også i forbundetheten.

Så hva skjer i neste kapittel, når enda en krig er utkjempet på Europas egen jord og verden skal gå videre?

# Homo Abyssus <sup>109</sup>

## det 20. århundre – individets århundre

“De føder oss sittende over skrevs på en grav. Lyset glimter fram et øyeblikk, så er det natt igjen.”<sup>110</sup>

### Avgrunnen

I 1948, tre år etter andre verdenskrig, legger Samuel Beckett denne setningen i munnen på den ene av de to hovedkarakterene i sitt absurde teaterstykke *Mens vi venter på Godot*. Havet utdrukket. Horisonten borttørket. Ingen hellig overbygning. Intet lim. Frihet fra Gud, og hva gjør vi nå, når vår tro på mennesket som autonom entitet vist seg så til de grader forfeilet? *Falder vi ikke ustandselig? Bagover, til siden, forover, til alle sider? Er der stadig et oppe og et nede? Strejfer vi ikke omkring som gjennom et uendeligt intet? Ånder det tomme rum ikke på os? ...Hvordan trøster vi os, vi mordere over alle mordere? ...*<sup>111</sup>

Tomrommet etter Gud har blitt en avgrunn, og avgrunnens menneske forsøker å finne en vei. Gud er død, og vi har selv drept ham, så ansvarsfraskrivelse i form av ‘i Guds navn’ eller ‘Guds veier er uransakelige’ er ikke lenger mulig. Og hva har så den vestlige sivilisasjon brukt sin nyvunne frihet fra Gud til? De to krigene, utkjempet på Europas egen jord, har ettertrykkelig vist hvilke uhyrligheter menneskeslekten er i stand til å utføre – mot seg selv, helt på egenhånd. Nazismen har vist hvor lett vi lar oss lede til både å delta i og ignorere den urett og grusomhet som begås mot ‘den andre’ i kraft av en form for tingliggjøring, eller objektivisering, som slår inn hos oss alle når vi har å gjøre med mennesker som ikke tilhører vår indre krets. Menneskehetens tilkortkommenhet er åpenlys. En dyp pessimisme råder. Spørsmål om ansvar og skyld blir essensielle for etterkrigstidens eksistenstenkere – og spørsmål om frihet. For hva er frihet, denne følelsen vi alle higer etter? *Frihet fra? Frihet til?* Og hvordan leve sammen som menneskehet, – *i frihet?* Er det i det hele tatt mulig?

Det er her Albert Camus befinner seg, og Jean-Paul Sartre; begge viktige leverandører av mengder med tankegods relatert til frihet, og begge med romaner som utforsker tema. Det jeg

<sup>109</sup> Term lånt fra Ferdinand Ulrichs boktittel: *Homo Abyssus – The Drama of the Question of Being*.

<sup>110</sup> Samuel Beckett, *Skuespill*, (Oslo: Gyldendal Norsk, 1968)

<sup>111</sup> Nietzsche, *Den muntre videnskap*, 125-126.

vil gjøre i dette kapittelet er, i forlengelsen av fenomenologien og eksistensfilosofien presentert i forrige kapittel, å forkusere på hvordan disse tankene manifesterer seg og videreføres hos dem begge – på forskjellig vis.

### **Individets frihet – gjennom handling**

«*Mennesket er dømt til å være fritt*», sier Jean-Paul Sartre i 1946, i foredraget *Eksistensialisme er humanisme (L'existentialisme est un humanisme)*.<sup>112</sup> Han holdt det som en forsvarstale for eksistensialismen slik den hadde utviklet seg med ham selv og Simone de Beauvoir som premissleverandører. Eksistensialismen ble hardt kritisert fra alle hold for «... å ha glemt den menneskelige solidaritetstanke»<sup>113</sup>, og for å fremstå som totalrelativistisk og hyperindividualistisk, – en ideologi for egoisme og hedonisme. Dette til tross for at Sartre selv så seg som både marxist og kommunist.

I talen sin sier han: «*Vi er ensomme, uten unnskyldninger. Det er det jeg vil uttrykke med å si at mennesket er dømt til å være fritt. Dømt fordi han ikke har skapt seg selv, og likevel fri; for når han en gang er kastet inn i verden, er han ansvarlig for alt han gjør.*»<sup>114</sup> For Sartre finnes friheten i mulighetsrommet slik det fremstår akkurat der hver og en av oss kastes inn i verden ved fødselen, og hvor vi lever og dør. Ut fra de forutsetninger vi fødes under, står vi selv fritt til å velge, og det er her forbannelsen ligger, for vi må stå til ansvar for våre valg – i forholdet til våre medmennesker. Det finnes ingen unnskyldninger, hverken lidenskap eller skjebne, last eller lyst, og siden eksistensialismen er grunnleggende ateistisk, eksisterer det heller ingen lovnad om et hinsidig som vil straffe med fortapelse eller belønne paradiset, og slik holder oss i tømme. Det som er viktig å vektlegge for Sartre i sin forsvarstale, er altså hva det impliserer for den enkelte at denne 'individets frihet' i bunn og grunn er like nært knyttet opp mot et 'jeg som vi' som et 'jeg som meg', selv om et 'vi' helt klart defineres med utgangspunkt i individet. Simone de Beauvoir er kanskje den som i kraft av sitt sterke samfunnsengasjement evner å sette ord på dette viktige elementet i eksistensialismen som så fort ser ut til å komme i skyggen for individfokuset, og i 1947 gir hun ut essayet *Tvetydighetens etikk*,<sup>115</sup> der hun tar opp tråden fra Sartres filosofiske hovedverk *Væren og intet*<sup>116</sup> (*L'être et le néant*) fra 1943. Her utdyper hun dette elementet av hans filosofi ved å

<sup>112</sup> Sartre, Jean-Paul. *Eksistensialisme er humanisme*. Oversatt av Carl Hambro. Oslo: Cappelen, 1993, 6.

<sup>113</sup> Sartre, *Eksistensialisme er humanisme*, 5

<sup>114</sup> Sartre, *Eksistensialisme er humanisme*, 16.

<sup>115</sup> Beauvoir, Simone de. *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. Oversatt av Bente Christensen. Oslo: Pax, 2009.

<sup>116</sup> Sartre, *Being and nothingness*, 2003

utvikle det etiske fundamentet han selv etter sigende aldri kom i havn med, og som hun kaller *moralisk frihet*. Jeg vil vende tilbake til hennes essay i min fortolkning av *Fallet*. Her og nå: Kokt ned handler det om at det i dette mulighetsrommet der et hvert valg og en hver handling du foretar deg både kan innskrenke og utvide din livsverden og dermed også din frihet, ikke er alene. Du eksisterer derfor ikke kun i kraft av deg selv og hva du selv gjør, men vel så mye i kraft av det faktum at du hele tiden spiller opp mot, og med, andre menneskers valg og handlinger – som du ikke kan kontrollere. Derfor har et hvert valg og en hver handling heller ikke bare konsekvenser for deg selv, men også for dine medmennesker, og vice versa, og derfor fordrer friheten at vi engasjerer og involverer oss i verden og hverandre igjennom å ta ansvar, – ikke bare i forholdet til dine nærmeste, men som menneskehet. Alt du gjør, og merk; alt du også lar være å gjøre, har konsekvenser, for deg selv og for dine medmennesker. Derfor er hver minste individuelle handling i ytterste konsekvens en kollektiv handling, – som rommer et kollektivt medansvar, som igjen gjør oss til medskyldige når noe går galt. Slik vil alt vi gjør før eller siden falle tilbake på oss selv. Frihet er altså ikke en frihet fra, men en frihet til – av fri vilje – å ta på seg dette ansvaret. Det handler om å forplikte seg, – utover sitt eget ‘jeg som meg’, mot et ‘jeg som vi’. Frihet er derfor hardt arbeid – i motsetning til ideen om å være fristilt, eller ‘fri fra’, for i friheten ligger et iboende krav fra oss selv om at vi hele tiden overskrider (transcenderer) vår iboende egoisme og vår iboende bedagelighet – det som bare er, og som Sartre og de Beauvoir kaller *faktisiteten* (immanensen) – og tar vårt ansvar for verden på alvor, for det er bevisstheten om og erkjennelsen av nettopp dette som gjør oss til *autentiske* mennesker. Det kan unektelig høres tungt å selv skulle bære dette ‘korset’ som i tidligere tider ble båret for oss, og i den forstand kan man si at ‘vi dømt til frihet’.

Sartre og de Beauvoir konfronterer oss altså med grunnleggende dilemmaer relatert til individets autonomi, med fokus på frihet – ikke *uten* ansvar, som fristilt, men *under* ansvar – som medmenneske. En slik form for frihet krever at jeg lever *autentisk*, – at jeg konstant konfronterer faktisiteten, og overskrider den, for bare slik kan jeg virkelig forstå og erkjenne hva ekte frihet er.

### **Eksistensens grunnleggende forutsetninger – finnes de?**

Etter mitt hode kreves det både kunnskap og en forholdsvis velutviklet evne til selvrefleksjon om man, – til en hver tid, skal kunne se sitt eget bittelille jeg i et større perspektiv som skal gavne alle, og derfor tenker jeg at det ikke skal så mye til før denne (over)fokuseringen på

individet i stedet finner veien til det reflekterende individets alter ego, *den naturlige innstilling, faktisiteten* – med rot i, blant annet, menneskets natur/biologi. For vi er bare mennesker. Vi har, som de Beauvoir sier, vårt livsgrunnlag i faktisiteten, der selvoppholdelsesdriften råder grunnen. Selvoppholdelsesdriften er natur, – egoistisk, og viser seg i forskjellige former for begjær. Å til en hver tid skulle transcendere faktisiteten, – leve autentisk, krever både innsats og oppriktighet fra den enkelte. De Beauvoir kaller dette for *paradokset i menneskets skjebne*. "Som 'fornuftig dyr' og 'tenkende siv' flykter det (mennesket) fra sine naturlige vilkår uten å kunne frigjøre seg fra dem."<sup>117</sup> Vi er både biologi og kultur, vi er muligheter og begrensninger. Vi har en drift mot verden og samtidig en iboende trang til å gi etter for "*faktisitetens og passivitetens salighet*"<sup>118</sup>. Et hvert menneske vet dette, sier hun, for det er erkjennelsen av vår egen evne til å transcendere det gitte som utgjør vår menneskelige bevissthet. Derfor vet jeg det når jeg sviker mitt menneskelige potensiale, men likevel klarer jeg ikke stå imot, eller jeg bare makter ikke å holde meg på det nivået absolutt hele tiden, eller; jeg er så ung at jeg ennå ikke har fått dette på plass i meg selv.

Retorisk spurt: Hva da, om den kulturen jeg vokser opp og inn i forfekter et menneskesyn – i tabloid tilpasset form – der hjerneforskning preges av biologisk, reduksjonistisk forankret nevrotenskap, samt evolusjonspsykologi som forteller oss at vi grunnleggende er styrt av våre reptilhjerner og, at vi samtidig, på et underliggende plan, er innprentet med ideen om at vår egen subjektivitet, eller individet, i kraft av et 'jeg som meg', er eksistensens essens, og at dette blir forutsetningene for min internaliseringsprosess og slik også utgangspunkt for hvordan jeg forstår autensitet? Og hva om språket i tillegg bygger opp under alt dette i form av formuleringer som 'just do it' eller 'fordi jeg fortjener det' – ofte skapt i markedsføringsøyemed, men som sirkulerer i befolkningen som munnhell vi alle tyr til når vi møter på utfordringer? Hvordan blir et 'man' seende ut i en slik kontekst? Og hvordan vil jeg formulere ideen om det frie autentiske menneske for meg selv? Hvordan definerer jeg min egen essens, – eller sannhet?

Det jeg vil frem til er at i en slik kontekst kan dette autensitetsbegrepet som for tiden bejubles i alle fora, – om det ikke har en moralsk og evig lov i ryggen som forteller hvordan man skal oppføre seg som *menneske blant mennesker*, fort fortone seg som nokså vaklevorent. Om alt

<sup>117</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*, 91.

<sup>118</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. 14.

er relativt, er jo i teorien også alt lov, og slik kan eksistensfilosofien, og kanskje særlig eksistensialismen, også i dag fremstå som en sårbar grunnholdning for menneskeslekten som hele. For hvordan kan jeg leve som individ med min helt unike oppfatning av virkeligheten, midt blant klodens utallige individer som alle har sin personlige oppfatning av denne virkeligheten, og derfor også av sannheten, uten å havne i den heksegryta der alle kjemper mot alle for å mele sin egen kake? Finnes det en vei ut som ikke krever et refleksjonsnivå for 'viderekomne' – vel og merke uten å innføre Gud som instans, og likeledes uten å gjeninnføre en fornuftens moralkodeks i form av en pliktetikk som fordrer gudsbegrepet som et usynlig bakteppe? Finnes det en form for medfødt mellommenneskelig 'solidaritet'? I så fall må den vel basere seg på at vi alle besitter et slags innebygget moralsk kompass – altså noe som ligger latent i oss og som slik går forut for denne solidariteten og gjør det mulig for menneskeheten å leve side om side uten å gå i strupen på hverandre? For meg høres dette ut som essens. For et sted må jo dette moralske kompasset komme fra? Eller, – hva om det er slik at det finnes en form for *eksistensens essens* – ikke forut for, men nettopp i det mellommenneskelige rommet som kalles *medværen*, og som består i en slags evig tilblivelse, eller *vorden*, og at eneste vei 'inn' er min egen beslutning om å forplikte meg til å delta og engasjere meg i denne medværen, – manifestert i den fysiske og forgjengelige verden vi deler – fullt ut bevisst om at hvert eneste valg jeg tar og iverksetter i form av handlinger vil ha følger, i ytterste konsekvens for hele menneskeheten, og at vi derfor ikke bare er ansvarlige, men også skyldige? Og om det er slik: Er det da også slik at jo lenger tilbake jeg trekker meg fra et hvert engasjement, enn si forpliktelse til å, til en hver tid ta del i dette forholdet jeg uansett står i til min omverden, jo mer ufri blir jeg og jo mer meningsløs kan min verden fortone seg?

Var det en lignende erkjennelse som slo innover Sossimas bror Markél da han stod ansikt til ansikt med døden? I så fall: Var det først da han kjente forgjengeligheten som en realitet i sin egen kropp, at han – igjennom denne – også ble i stand til å *kjenne* medværen som noe helt konkret? Er det slik det forholder seg for oss alle? At den friheten som rommer *medværens væren* er noe vi mennesker i utgangspunktet kun evner å forholde oss til intellektuelt og teoretisk, og at den kroppslig – eller sanselig sett, forblir utilgjengelig for oss bortsett fra i korte glimt så lenge vi er fritatt for overhengende farer eller andre situasjoner som trigger vår bevissthet om egen forgjengelighet, og at vi derfor heller ikke klarer å holde på tanken, enn si iverksette den? *Må* det en revne, eller et brudd til, som rokker ved alt vi tar for gitt, for at vi skal klare å se utover vårt eget 'jeg som meg'? Kierkegaard sier det i klartekst: *Angsten er frihetens mulighet*. Min erkjennelse av at jeg, i ytterste konsekvens, – hvert eneste levende



øyeblikk, selv kan beslutte min egen eller andres død, og at andre kan gjøre det samme, er forutsetningen for den erkjennelsen som i sin tur muliggjør autensitet, som har null og niks med fristilthet å gjøre ('jeg som meg'), og desto mer å gjøre med erkjennelsen av individet som slekten, i kraft av *medværen* ('jeg som vi'). Jeg må altså *falle*, på et eller annet vis, for å forstå at mitt liv og mine handlinger, eller mangel på slike, er ubønnhørlig sammenvevd med resten av verden. Går det da an å si at vi i Norge i dag har det for godt? At vi, i vår overflod aldri faller og derfor er hensunken i det reflekterende individets alter ego, *den naturlige innstilling*, der selvrealisering bare handler om 'jeg som meg' – rett og slett fordi ingenting står på spill? Må det en krise til der vi selv trues på livet, slik klimakrisen nå fremstår, – i alle fall for de yngste blant oss – for at vi skal være i stand til å gjenkjenne dette mellommenneskelige rommet – 'jeg som vi' – i vår egen kropp? Eller er det mulig å finne frem til 'slekten i individet', – eller *medværen*, også i fredstid, – uten å tilkalle Gud som representant for både essens og eksistens (sannheten og livet), for slik å binde oss sammen på et overordnet nivå? Når vi lever i sekulariserte samfunn, uten en fast bakenforliggende sannhet i form av en Gud: Hvordan kommer vi i kontakt med dette usynlige limet, som tjorer oss, ikke bare til stammen/klanen, men til hele slekten? Og om vi kommer i kontakt med det, uavhengig av krig eller fred: Vil det i så fall også kunne føre med seg en mentalitetsendring som vil påvirke vår oppfatning av frihet?

### **Forts. personlig øvelse i hermeneutisk-fenomenologisk livsholdning**

Jeg vet jeg ikke er alene om å turnere slike tanker, og at jeg heller ikke er den første. Og selv om jeg nok er en grubler av natur: Hadde jeg ikke blitt eksponert for mine forgjengeres tanker igjennom studiene, og spesielt studiene ved Københavns universitet høsten 2017 der jeg beskjeftiget meg med eksistensfilosofien og eksistensialismen med fokus på det moderne menneskets tilblivelse, – og hvor jeg også fordypet meg i tema 'Hva er psykisk helse?' igjennom faget Philosophy of Mental Health, som satte meg på sporet av *kroppens væren-i-verden*, og slik koblet meg på fenomenologien, ville jeg ikke vært i stand til å formulere disse spørsmålene med basis i en større kontekst. At jeg nå gjør det, handler derfor nettopp om en fordypet, og gjennom studiene etterhvert også språklig materialisert erkjennelse, eller ny forforståelse, av meg selv som individ i kraft av å være et historiens knutepunkt, eller senter, – nettopp som kropp her og nå – for et virvar av forbindelser i en historie som har begynt lenge før min egen og som også skal fortsette, uavhengig av meg. Men om det fører til at jeg finner svar er en annen sak. For spørsmålene jeg stiller, og som jeg mener har alt å gjøre med

vår idé om frihet, er del av en ‘høna og egget-problematikk’, som oppstår nettopp i det øyeblikk man løsriver seg fra autoriteten (Gud) og dermed står fritt til å skape seg selv (sin egen individuelle essens, eller sannhet). For gjør man det med utgangspunkt i frihet *fra*, frihet *til*, eller frihet *i*? Så, med referanse til min personlige øvelse i hermeneutisk-fenomenologisk livsholdning som forhåpentlig viser at jeg også er et ektefødt produkt av både fenomenologiens og den ateistiske eksistensfilosofiens tenkesett: Finnes det svar? Jeg vet ikke. For meg er det et utgangspunkt.

Derfor: Flere av, – om ikke alle spørsmålene jeg stilte i det foregående avsnittet, vil bli drøftet nærmere når jeg fortolker Camus’ *Fallet* og Sartres *Kvalmen*. Men først er det tid for en presentasjon av min foretrukne våpendrager for denne tematikken, Albert Camus. For slik jeg leser ham befinner han seg nettopp mellom *enten* og *eller*. Mellom eksistens eller essens. Mellom Gud eller ikke Gud. Det er der han søker, og sant og si kan jeg ikke si at han heller finner Svaret, men anslag og gode springbrett for egne tanker finnes det mange av – for meg.

# En ambivalent ridder av tidsånden

## Albert Camus og det absurde

Hva er det som får oss til å oppfatte eller sanse noe som essens, eller sannhet? Hva bygger vi vår følelse av essens på? Finnes det noe allmennmenneskelig? Det er der han befinner seg, Albert Camus (1913-1960), – i spriket mellom eksistens og essens, og med utgangspunkt i døden, men ikke som livets verste fiende. For, sier Camus på første linje i *Sisyfosmyten*, hans første filosofiske essay – utgitt i 1942: «*Der findes kun ét virkelig alvorlig filosofisk problem: Selvmordet. At afgøre, om livet er værd at leve eller ej, er at besvare filosofiens grundspørgsmål. Alt det øvrige ... kommer i anden række.*»<sup>119</sup> Det handler altså dypest sett om et individuelt initiert valg: livet eller døden. For, sier Camus, for mange av oss bare er livet, i mekanisk rutine, uten at vi tenker over det. Grovt skissert: Vi fødes, vi lever – står opp, går på jobb, går hjem, spiser middag, legger oss, står opp – til vi dør. Men, sier han:, så hender det «*...at kulisserne styrter sammen.*»<sup>120</sup> Vi kjenner på en snikende lede, eller vi holder ikke tritt, eller noen eller noe gir oss et puff, og plutselig faller vi ut av hamsterhjulet. Fra vår nye synsvinkel ser vi de andre som løper der inne, og vi spør oss selv ‘hvorfors?’ «*Og dermed er processen begyndt, i en umådelig lede blandet med forundring. ‘Begynt’ er et viktig ord her. Leden er det siste stadium i en mekanisk tilværelse, men den indvarsler samtidig en bevægelse fremover i bevidstheden.*»<sup>121</sup> Her følger han, slik jeg leser ham, opp på Kierkegaards tanker om å leve livet på autopilot og slik risikere ‘*at tabe sig selv*’, altså det motsatte av å leve i pakt med seg selv, – autentisk. Videre tolker jeg teksten slik: Fra dette vippepunktet kan det gå to veier: tilbake til leden, eller mot ugjenkallelig oppvåkning. Og konsekvensen av oppvåkningen? Selvmord eller mulig ‘helbredelse’. Det finnes ingen dramatik i dette, men mer en rasjonell konstatering av at denne leden, som før eller siden inntreffer i et menneskes liv, er kilden til en mulig erkjennelse av det absurde, som *må* til for at en oppvåkning fra det internaliserte livet som et ‘man’ skal være mulig. Og helbredelsen? Erkjenn at livet er absurd, altså at det ikke finnes noen som helst bakenforliggende mening, og si likevel ‘ja’ til det, og lev så livet i kraft av dette ‘ja’. Finn din egen mening i det absurde, eller – ta konsekvensene av at du ikke kan leve med erkjennelsen om at livet er meningsløst, og begå selvmord. Dette valget står det til hvert enkelt individ å ta. Om jeg

<sup>119</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 11.

<sup>120</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 20.

<sup>121</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 20.

velger livet, vel vitende om at det er grunnleggende absurd, så ligger det altså i valget en implisitt forpliktelse til å gå i spill med det, det vil si, ikke flykte fra det, trekke seg tilbake fra det eller bare innfinne seg med den leden som aldri vil slippe deg etter at kulissene falt.

Selv ble Camus allerede som 20-åring konfrontert med det absurde da han ble dødssyk av tuberkolose. Han overlevde, men det snudde opp ned på livet hans, og sykdommen slapp aldri taket. Den fulgte ham og tvang ham i kne om og om igjen. Camus er fremdeles ung når han skriver *Sisyfosmyten*, og teksten fremstår på mange vis som uferdig, men det betyr ikke at den er tankeløs. Den er resultat av levd liv, og ved å presentere selvmordet som det eneste filosofiske grunnspørsmål det er verd å hefte seg ved allerede på første side, gjør han ikke det han ofte er blitt anklaget for; å romantisk bejæ selvmordet. Slik jeg leser ham, gjør han det motsatte. Som han selv sier i et intervju i 1951: «*When I analyzed the feeling of the Absurd in the Myth of Sisyphus, I was looking for a method and not a doctrine. I was practising methodical doubt. I was trying to make a 'tabula rasa', on the basis of which it would be possible to construct something.*»<sup>122</sup> Han bruker altså erkjennelsen av at livet i bunn og grunn er absurd, eller meningsløst, som utgangspunkt for å undersøke om enkeltindividet, – i enestående frihet, kan finne sin livets mening, uten Gud å støtte seg til. Det fysiske selvmordet, som han for så vidt mener er en redelig sak – om enn en flukt, er han derfor raskt ferdig med, og så bruker han noe lenger tid på det han kaller det filosofiske selvmordet, som han ikke ser som fullt så redelig, og som han mener består i 'å feige ut' overfor erkjennelsen av det absurde ved å innføre håpet om 'et hinsidig' i form av troen på Gud. Her benytter han seg av alle sine intellektuelle mentorer, – Jaspers, Chestov, Kierkegaard, Husserl, Heidegger... – tenkere som har beskjefteget seg med de samme spørsmålene og derfor gått opp stiene før ham, og han stiller dem alle til veggs, bortsett fra Heidegger, som han mener står løpet ved «*å bli i den absurde verden, samtidig med at han erkjenner dens forgjængelighed ... (og) ... søger at finde vej mellem ruinerne.*»<sup>123</sup> De andre, som han mener både har erkjent og levd med vissheten om absurditeten, har i lengden ikke holdt den ut, og de har derfor endt opp med flukten ved å innføre håpet. «*Håpet om et andet liv, som man skal 'gøre seg fortjent til', eller det bedrageri, som består i at leve, ikke for livets egen skyld, men for en eller anden idé, som er større end livet, som sublimerer det, giver det en mening og*

<sup>122</sup> Camus, Albert. *Lyrical and Critical Essays*. Redigert av Philip Thody. Oversatt av Ellen Conroy Kennedy. New York: Vintage Books, 1970. 356.

<sup>123</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 31.

*forråder det.»*<sup>124</sup> Så tar han selv fatt der de andre slapp, og spør om det i det hele tatt er mulig å leve uten tilflukt, og hans svar er 'ja'. Det er nettopp hva det absurde menneske gjør. Men det er ikke nok bare å leve. «*Jeg ønsker at vide,»* sier han, «*om man efter at være gået med til at leve uden tilflugt også kan arbejde og skabe uten tilflugt, og jeg ønsker at vide, ad hvilken vej man når frem til denne form for frihed.»*<sup>125</sup> For han innrømmer: "*Ingen der bevæger sig i absurditetens tynde luft, ville kunne holde ud at leve der, hvis de ikke blev holdt oppe af en eller anden dyb og konstant idé, som gav dem styrke. Og denne idé kan ikke være noget andet end en ejendommelig troskabsfølelse.*"<sup>126</sup> Troskabsfølelse? Til hva, om ikke til noe bakenforliggende i form av Gud eller en idé? Han parerer seg selv: "*Det findes altid guder af lys, og afguder af ler. Men det gælder om at finde den middelvej, som fører til det menneskelige.*"<sup>127</sup> Og hva finnes der? I det menneskelige? Han svarer selv:

Trods alle logikens ordspil og balancekunster, er og bliver det at forstå fremfor alt at skabe enhed. Tankens dybeste ønske, selv på dens dristigste udflugter, er det samme som menneskets ubevidste følelse over for universet: krav om fortrolighed, higen efter klarhed. At forstå verden vil for et menneske sige at bringe den ned på et menneskeligt plan, mærke den med sit eget stempel." ...Denne længsel efter enhed, denne higen efter det absolutte, utgør den egentlige bevægelse i det menneskelige drama<sup>128</sup>.

Ikke håp, ikke tro, men lengsel – etter enhet, det absolutte, essens. Men om Gud ikke finnes, og når 'en hver idé, som er større enn livet selv' heller ikke teller: hvor?

For Camus ligger kroppen og sansene tett opp til erkjennelsen av det absurdes 'ja til livet', for hvor finner man ellers mening, hvordan skaper man essens når livet strengt tatt ikke er annet enn et tilmålt stykke tid på veien mot intet?

### **Sansenes dobbelthet**

*"De hersket over livet og over havet, og alt det mest kostbare verden har å by på tok de imot og brukte det hemningsløst, som fyrster som er sikre på sine uerstattelige rikdommer."*<sup>129</sup>

Setningen stammer fra det uferdige manuskriptet til *Det første menneske*, den autobiografiske romanen Camus jobbet med da han den 4. januar 1960 døde momentant i en bilulykke på vei til Paris, bare 46 år gammel. Han beskriver en flokk guttunger fra Alger's fattigkvarter i vill

<sup>124</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 16.

<sup>125</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 99.

<sup>126</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 91.

<sup>127</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 100.

<sup>128</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 24.

<sup>129</sup> Camus, Albert. *Det første menneske*. Oversatt av Christine Amadou. Oslo: Aschehoug, 1995. 50

og uhemmet lek i et asurblått og endeløst hav, og over: en hvitglødende himmel.

I etterordet til Albert Camus' *Notebooks 1951-1959*<sup>130</sup>, kan vi lese at da hans kone Francine åpnet den sorte lærkofferten han alltid hadde med seg, fant hun franske oversettelser av Nietzsches *Den glade vitenskap* og Shakespeares *Othello*, og mellom personlige fotografier og brev fant hun den siste i rekken av hans *Carnets* (notatbøker), og i tillegg altså 144 tettekrevne sider med hauger av kommentarer i margene; begynnelsen på *Det første menneske*. Gjennom korrespondansen han hadde med sine fire (!) elskerinner på denne tiden, kommer det frem at han hadde hatt en lang og god skriveperiode i det nye huset han hadde kjøpt til seg selv og sin familie, og at han for første gang på mange år følte seg inspirert og samlet. Han gledet seg til å fortsette arbeidet han var i gang med.

Jeg har valgt meg de to linjene fra *Det første menneske* for å svare på spørsmålet som avslutter kapittelet om det absurde menneske, og også som anslag når jeg skal sette Camus inn i sin samtid, fordi de, sett med mine øyne, sier noe om hvilke landskap han selv, dypest sett, alltid befant seg i, både følelsesmessig og intellektuelt, – og som derfor, slik jeg oppfatter det, gjennomsyrrer hans forfatterskap. Setningen forteller om et nærvær, – eller kanskje 'hervær' er et mer dekkende ord – som foregår på to nivåer. Det ene handler om 'jeg som meg'; om å være knyttet opp mot livet her og nå, om å evne og ta imot og leve i og med den verden jeg er del av, – i tillit til, og på godfot med det sanseapparatet jeg er i besittelse av, og som kan fungere som en utvidelse/overskridelse av mitt forgjengelige selv ved at det kobler meg til verden. Det andre nivået tar inn mitt 'jeg som vi' i det det sier noe om et rom for *medværen* i form av relasjon, her manifestert i den den euforiske opplevelsen av *det felles sansbare*, altså om en overskridelse som skjer i et rom som er min kropp men ikke begrenses av den, – der mine sanser berører noe/noen, eller berøres av noe/noen, – altså i forbundetheten. Slik jeg leser Camus forfatterskap knytter han seg bevisst opp mot det første nivået, mens han hele tiden lengter mot dette andre, noe han selv setter ord på allerede i *sisyfosmyten*, som 'lengselen etter enhet', og som han hele tiden adresserer på et overordnet plan, men som han personlig, sett med mine øyne, ikke vet hva er og derfor heller ikke klarer å *romme* før, – muligens, mot slutten av sitt forfatterskap. Er det et kulissfall som må til, også for Camus, for at han skal kunne leve det han og hans samtidige definerer som et autentisk liv? Og når inntreer det i så fall?

<sup>130</sup> Camus, Albert. *Notebooks, 1951-1959*. Oversatt av Ryan Bloom. Chicago: Ivan R. Dee Inc, 2008. 261-264.

I det følgende skal jeg forsøke å knytte elementer fra hans eget liv opp mot *Fallet*, romanen han skrev i 1956 og som jeg mener er hans egentlige ‘gjennombrudd’, både som forfatter og menneske, nettopp fordi han i denne romanen tar tak i hva et overdimensjonert ‘jeg som meg’ kan føre til av ulykke for et menneske, og dermed også overskrider sin egen subjektivitet.

### Poesien og ensomhetens alvor

Allerede i hans første essaysamling, *L’Envers et L’Endroit* fra 1937, finner vi et sanselig *hervær* skildret, – det som overskrider alt, selv den lut fattige sosialrealismen som er hans barndoms virkelighet i Algers arbeiderstrøk, og som her, for hans del, også setter sansene i direkte kontakt med intellektet.

On summer evenings, the workingmen sit on their balconies. In his (Camus som gutt) apartment, there was only one tiny window. So they would bring the chairs down, put them in front of the house, and enjoy the evening air. There was the street, the ice-cream vendor next door, the cafés across the way, and the noise of children running from door to door. But above all, through the wide fig trees there was the sky. There is a solitude in poverty, but a solitude that gives everything back its value. At a certain level of wealth, the heavens themselves and the star-filled night are nature’s riches. But seen from the very bottom of the ladder, the sky recovers its full meaning: a priceless grace. Summer nights mysterious with crackling stars! Behind the child was a stinking corridor, and his little chair, splitting across the bottom, sank a little beneath his weight. But, eyes raised, he drank in the pure night.<sup>131</sup>

Leser man hans essays, – uansett hvilke, og også hans romaner, veves slike silkestråder av poesi alltid sammen med dette dype eksistensielle alvor og et personlig engasjement for mennesket, sanselig tilstede i sin egen fysiske forgjengelighet. Han fletter intellekt og personlig levd liv, og jeg ser denne lyriske og sensuelle åren i hans forfatterskap som gjennomgående og viktig. Den er hans forsøk på å utvide (tilføre, kontrastere og underbygge) den politiske og også filosofiske, og ikke minst etiske og moralske profil han fremstår med. Selv sier Camus: «*Sant og si er jeg ingen filosof, jeg kan bare uttale meg om det jeg har erfart personlig. Og jeg har erfart nihilismen, de uforenlige motsetninger, voldsomheten og ødeleggelsens vanvidd. Men samtidig har jeg hyllet skaperevnen og det herlige ved å leve.*»<sup>132</sup> Levd liv som håpløshet, smerte og urett, og som inderlighet og glede, – et ‘både-og’. På et overordnet plan, altså politisk og filosofisk, er han opptatt av dette ‘jeg som vi’, som solidaritet, men parallelt finnes også en stor ensomhet. I dette sitatet tilkjennegir det seg som

<sup>131</sup> Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 32. (Fra *Between yes and no*, fra *The Wrong Side and the Right Side*, 1937)

<sup>132</sup> Vestre, *Albert Camus og menneskets revolte*, 17 (sitat fra essaysamligen *Actuelles II*, s. 83)

et ‘jeg’ i kosmos, – alt mens ‘de andre’ lever sine liv et annet sted. Altså en individets samhörighet med verdensaltet som ikke fordrer relasjoner til andre mennesker. Skjeler man til hans biografi, kan man lese om et utfattig barn i Alger, uten far, med en hørselssvekket og derfor utilnærmelig mor som i tillegg var analfabet, og med en kald bestemor som hadde jernkontroll på sin datter og hennes avkom. Hvilke livsstrategier avføder en slik oppvekst?

### **Livet slik det fortøner seg i mellomrommene**

Bernt Vestre trekker i sin bok *Albert Camus og menneskets revolte*<sup>133</sup> frem et fransk ord når han skal karakterisere Camus: *se définir*, som kan bety noe sånt som å definere, eller skape seg selv igjennom reaksjon på noe annet, som nettopp, vil jeg si, er det vi alle gjør (uansett om vi agerer eller trekker oss tilbake), og som, om man virkelig tar opp tråden og reflekterer rundt sine reaksjoner, munner ut i en form for levd filosofi, – eller livsfilosofi, der dypt personlige erfaringer og opplevelser ligger til grunn for den videre tanke, og forhåpentlig også handling. Altså et forsøk på en tilnærmet enhet mellom levd liv og tanke. Og opplevelsen og erfaringen er for Camus grunnleggende bundet til sansningen, og derfor definerende for opplevelsen av vår egen eksistens her på jorden. Det er vel en av grunnene til at han har hatt denne sterke dragningen mot de tidlige eksistenstenkerne, – som Pascal, Dostojevskij, Kierkegaard og Nietzsche, – fordi de alle søker en litterær uttrykksform som kan romme *både* intellektet(ånden) og det levde livet, og som samtidig sier noe om all den frustrasjon og smerte denne balansegangen mellom de to påfører oss mennesker – og som vi må erkjenne og leve med om vi skal bli hele mennesker.

Camus er altså ingen filosof med analytisk tilnærming til værensspørsmålet. Han nærmer seg materien igjennom en form for inntrykksømheter snarere enn teori, og forsøker å forene sitt observerende og kristiske intellekt med sin fysiske væren i en materiell og sansbar verden. Denne form for tilnærming har av mange vært tolket som inkonsekvens og selvmotsigelser i hans tekster, og det har vært diskutert hvorvidt han kan regnes som filosof eller ikke. Peter Roberts tar, med utgangspunkt i sin artikkel *Bridging Literary and Philosophical Genres: Judgement, reflection and education in Camus’ The Fall*, fatt i dette og gir en rekke eksempler<sup>134</sup> på denne diskusjonen, men jeg vil påstå at det ikke handler om inkonsekvens, men om en uortodoks tilnærming, for som han selv sier i forordet til *Sisyfosmyten*, så er hans ‘betraktninger av provisorisk karakter, noe som betyr at han ikke på forhånd kan vite noe om

<sup>133</sup> Vestre, *Albert Camus og menneskets revolte*, 17.

<sup>134</sup> Roberts, Peter. «Bridging Literary and Philosophical Genres: Judgement, reflection and education in Camus’ The Fall». *Educational Philosophy and Theory* 40, nr. 7 (2008): 873–87. 873-75



hvilket standpunkt de vil føre til'.<sup>135</sup> For han søker – *noe* – og dette gir seg til kjenne som et dypt og ærlig alvor som ikke finner feste i 'enten-eller', og derfor ender i mellomrommene – utenfor de båsene mennesker til en hver tid og i et hvert samfunn oppretter og forholder seg til. Ikke lenge før sin død sier han dette i et intervju: «*I am not a philosopher, because I do not believe in reason enough to believe in a system. What interests me is knowing how we should behave, and more precisely, how to behave when one does not believe in God or reason.*»<sup>136</sup> *To behave. Se comporter* på fransk. På norsk: *å oppføre seg*. Og her er det et *hverken-eller* som bringes til torgs. Finnes det en moral, eller etikk, som ligger 'bortenfor' et religiøst eller rasjonelt fundert forklaringssystem? Hvordan oppføre seg, *bære seg selv*, leve oppreist som menneske blant mennesker, vel og merke om man *hverken* tror på Gud *eller* på rasjonaliteten som sikkert navigasjonsverktøy, og når det å ikke tro på Gud heller ikke betyr at man er ateist? For det er han ikke, og i hans dagbøker finnes det stadig refleksjoner knyttet opp mot nettopp dette. 1954 skriver han: «*I often read that I am atheistic; I hear people speak of my atheism. Yet these words say nothing to me; for me they have no meaning. I do not believe in God, and I am not an atheist.*»<sup>137</sup> Året etter: «*I am of those Pascal moves deeply and does not convert*»<sup>138</sup>. Det kan se ut til at Camus hele tiden balanserer på den vesle bindestreken mellom det ofte bastante 'enten-eller' som preger mange fra denne generasjonen av grunnstenkere. Men moderasjon, eller et 'både-og' som politisk standpunkt er ikke veien å gå i kjølvannet av nazismens herjinger. På denne tiden er det kommunismen som står som alternativet. Frihet, likhet og brorskap, på tvers av klasse. Man må velge side, – en ideologi opp mot en annen, og om man 'vil lage omelett', må man være villig til 'å knuse noen egg'. Det er ikke Camus, selv om han, som de andre, er en forkjemper, både for frihet, likhet og brorskap. Han er pasifist, skyr alt som lukter av totalitarisme, og dette 'måteholdet' hans fører til konfrontasjoner med flere av hans samtidige, blant annet Sartre, hans nære venn og våpendrager gjennom en årrekke. Det endelige bruddet mellom de to kommer i kjølvannet av Camus' filosofiske essay *L'Homme révolté (Opprøreren)*<sup>139</sup> fra 1952. *Opprøreren* er del av det han selv ser som andre syklus i den tredelte strukturen han formulerer for sitt forfatterskap, – første gang i 1947, og endelig i 1955<sup>140</sup>.

<sup>135</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 1992

<sup>136</sup> Todd, Olivier. *Albert Camus: A Life*. Oversatt av Benjamin Ivry. New York: Carroll & Graf, 2000, 408.

<sup>137</sup> Camus, *Notebooks, 1951-1959*. 112. (november 54)

<sup>138</sup> Camus, *Notebooks, 1951-1959*. 161. (1955)

<sup>139</sup> Camus, Albert. *Opprøreren*. Oversatt av Bernt Vestre. Oslo: Aschehoug, 1995.

<sup>140</sup> Camus, Albert. *Christian Metaphysics and Neoplatonism*. Oversatt av Ronald D. Srigley. Columbia and London: University of Missouri Press, 2007. 34-35. Fra oversetterens forord.

### Tre sykluser: Sisyfos, Prometheus, Nemesis

Tredje syklus, som han bare så vidt fikk begynt på, kalte han *myten om Nemesis*<sup>141</sup>. Tre arbeidstitler var klare: *Le premiere homme (det første menneske)*, *Don Faust*, og *Le mythe de Nemesis*. Camus så Nemesis som måteholdets/moderasjonens gudinne, og tema denne gangen skulle være kjærlighet, – og utgangspunktet oppriktighet.<sup>142</sup> Til første syklus, som han kalte *myten om Sisyfos*, regnet han romanen *L'Étranger*<sup>143</sup> (*Den fremmede*), det filosofiske essayet *Le Mythe de Sisyphe*<sup>144</sup> (*Sisyfosmyten*) som jeg allerede har omtalt, og skuespillene *Caligula*<sup>145</sup> og *Le Malentendu*<sup>146</sup> (*Misforståelsen*). Her danner altså tanken om livet som absurd og selvmordet som mulig rasjonell konsekvens, utgangspunkt for refleksjon rundt livets mening. Den andre syklusen, som han kalte *myten om Prometheus*, var en videreføring av første syklus og hadde utgangspunkt i det absurde mordet, og kom til å bestå av romanen *La Peste*<sup>147</sup> (*Pesten*), det filosofiske essayet *L'Homme Révolté*<sup>148</sup> (*Opprøreren*), og skuespillet *Les Justes*<sup>149</sup> (*De rettferdige*). På første side i *Opprøreren*, som kom i 1952, kan, slik jeg ser det, leses som en filosofisk fundert kulturkritikk av samtiden, med en påfølgende refleksjon rundt hva som skal til for 'å leve oppreist', eller autentisk – i form av opprør, om det er nødvendig. Jeg kommer tilbake til dette. Her fortsetter jeg med Camus i sin samtid.

### Dom og eksil

Stikker man hodet ut, risikerer man å få det kappes av. Camus fikk, etter utgivelsen av *Opprøreren*, en så hard medfart fra samtidens intellektuelle elite, med Sartre i spissen, at han ikke klarte å skrive på mange år. Det hjalp lite at han høstet gode kritikker i både *Le Monde* og *L'Observateur*, når sartrespesialisten Francis Jeanson, – med Sartres åpenlyse velsignelse, i tidsskriftet *Les Temps Modernes* skrev et tyve siders dekret som slaktet, ikke bare boken, men også Camus som menneske og tenker: "*Infinately flexible and malleable, apt to acquire many different forms... Vague humanism with just a touch of anarchism.*" I kraft av hans "*thirst for moderation ... In his self-assured art*" mente man at *L'Homme Révolté* var både pseudofilosofisk og pseudohistorisk, og "*...above all a missed opportunity to write a great*

<sup>141</sup> Camus, *Christian Metaphysics and Neoplatonism*, 35. Fra oversetterens introduksjon

<sup>142</sup> Camus, *Notebooks, 1951-1959*, 172.

<sup>143</sup> *L'Étranger* utkom i 1942, på norsk som *Den fremmede* i 1946.

<sup>144</sup> *Le Mythe de Sisyphe* utkom i 1942, på norsk som *Myten om Sisyfos* i 1953.

<sup>145</sup> *Caligula* utkom i 1944. Til norsk ved Tove Bakke. Oppført ved Det norske teatret 1998.

<sup>146</sup> *Le Malentendu* utkom i 1944. *Misforståelsen*.

<sup>147</sup> *La Peste* utkom i 1947, på norsk i 1949 som *Pesten*, oversatt av Johannes Skancke Martens.

<sup>148</sup> *L'Homme Révolté* utkom i 1951. På norsk i 1995 som *Opprøreren*, oversatt av Bernt Vestre.

<sup>149</sup> *Les Justes* utkom i 1950. Til norsk ved Pelle Christensen som *De rettferdige*, oppført på Den nationale scene i 2002

book.<sup>150</sup>

Hvorfor denne sterke fiendtligheten mot person i all offentlighet? En grunn er nok at filosofer og intellektuelle på denne tiden, og særlig eksistensialistene, – slik Bakewell<sup>151</sup> beskriver dem, og med mine ord, kan sees som denne tidens intellektuelle ‘rockestjerner’, – selvstendige tenkere og opposisjonelle som ikke lå under for noen. De svarte på avgrunnsgenerasjonens sterke behov for refleksjon og engasjement, og deres eget tidsskrift, *Les Temps Modernes* med merkelappen *littérature engagée*, ble derfor lest av 'alle'. Og i denne konflikten handler det om noe grunnleggende: et ‘både-og’ kontra 'enten-eller' og det at om man ville få til noe, for eksempel revolusjon, så måtte man tåle å leve med 'skitne hender'. Det er de skitne hendene Camus grunnleggende kritiserer i *Opprøreren*. For hva betyr det? Han sparker ut mot det han opplever at flere av hans samtidige gjør, når de i frihetens navn slavebinder seg til et totalitært idéologisk system og slik aksepterer drap fordi målet helliger middelet. Han konstaterer tørt: «*I fornektelsens tid kunne det være nyttig å spørre seg selv om selvmordets problem. I ideologienes tid må man få orden på sitt forhold til mordet.*»<sup>152</sup> For Camus er det moral som gjelder fremfor idé, manifestert i denne tanken om en troskapsfølelse i forholdet til det menneskelige, – koste hva det koste vil. I sitt tilsvarende på den harde medfarten han fikk skriver han: "*One doesn't decide the truth of an idea according to whether it is left- or right-wing, and even less by what the left or right wing decides to make of it ... In fact, if the truth seemed to me to be with the right wing, I would go along with it.*"<sup>153</sup> Også i frigjøringskonflikten mellom Frankrike og Algerie, som angikk ham sterkt fordi han selv var franskmann født og oppvokst i Algerie og med sin familie i Alger, holdt han på denne 'mellomposisjonen' som han mente åpnet for å se en sak fra mange sider. I 1957 faller, ifølge Don Lazere som beskriver denne tiden, en av setningene han er beryktet for: "*I believe in justice, but I will defend my mother before justice.*"<sup>154</sup> Et politisk svært ukorrekt standpunkt, men han står imot, nekter å tilpasse seg. Individualist og pasifist, kontroversiell i kraft av sitt *både-og* (måtehold), og like opptatt som alle andre av å formulere denne friheten, som også han har sirklet rundt siden *Sisyfosmyten*; 'friheten til å leve, arbeide og skape uten tilflukt', hverken i Gud, ideologier eller -ismer. Det handler om å definere sin egen sannhet, – eller essens, i det menneskelige, uten å la seg diktere av noen. Men hvordan ser den ut? Og hva med *Fallet*? Hvor ble den av i de tre syklusene?

<sup>150</sup> Todd, *Albert Camus: A Life*, 307.

<sup>151</sup> Bakewell, *At the Existentialist Cafe*, 165-174.

<sup>152</sup> Camus, *Opprøreren*, 26.

<sup>153</sup> Todd. *Albert Camus: A Life*. 308-309.

<sup>154</sup> Lazere, Donald. *The Unique Creation of Albert Camus*. New Haven: Yale University Press, 1973. 95.

## Fra opprør til oppgjør

Kortromanen *La chute (Fallet)* kom ut i 1956 og hører ikke til i noen av syklusene. Selv kalte han den en fortelling. I følge Olivier Todd<sup>155</sup> ble den til i et rush våren samme år som den kom ut, og slik satte den punktum for fire års skrivesperre. Opprinnelig var den tenkt som en novelle til novellesamlingen *Eksil og Kongdømme* som kom året etter, da han også ble tildelt Nobelprisen i litteratur, men den este altså ut og ble sin egen. Selv skriver han våren 1956: «*Before the third stage: short stories for 'A Hero of our Times'. Themes of judgement and Exile.*»<sup>156</sup>

## Å lese 'rent' eller 'i kontekst'

Faren ved å sette seg inn i et forfatterskap er at man kan komme til å lese absolutt alt som selvbiografisk. Igjen denne forutforståelsen som stadig vekker er i endring og som sådan gjør overskriften overflødig. For er det mulig å lese noe 'rent'? I følge denne oppgaven: nei.

Da blir spørsmålet: Gjør det noe?

Det påvirker i alle fall lesningen av både skjønnlitterære og filosofiske tekster. Man ser plutselig mennesket (forfatteren/filosofen) plassert i sin egen livsverden, som et senter midt i dette flettverket av tråder (Kierkegaard) som også forfatteren er del av, fra sitt midtpunkt. Behov, følelser, ønsker, tanker og drømmer manifestert i et jeg her og nå – påvirket av tidsånden, igjen påvirket av disse strømmingene, krysningspunktene og forbindelseslinjene historien består av, og som hver enkelt av oss både er deltakere i og skapere av. Velger jeg å sette meg inn i alt dette forstår jeg kanskje noe av forfatterens beveggrunner, samtidig som jeg i lesningen også spontant vektlegger det som resonnerer med mitt eget liv, mine egne spørsmål, ut fra der jeg selv står. Her kommer Husserls *époque* til nytte. Du behøver ikke gå hele veien og suspendere din egen forutforståelse, for det er den som, slik Gadamer formulerer det, er ditt viktigste verktøy for å forstå, men du kan forsøke å ha et reflektert forhold til ditt eget ståsted i alt dette. Husk at du står plantet i en påvirkelig og plastisk kontekst – din egen *forutforståelse* – som stadig utvides og forandres igjennom alt du tar inn. Siden denne oppgaven i store trekk nettopp handler om de store sammenhengene i kraft av hvordan kollektive mentaliteter oppstår og utvikles, og hvordan hver og en av oss knyttes opp mot disse, – påvirkes av dem – nettopp gjennom våre relasjoner, både til mennesker og ting,

<sup>155</sup> Todd, *Albert Camus: A Life*, 341.

<sup>156</sup> Camus, *Notebooks, 1951-1959*. 172 (våren 1956)

til vår egen samtid, og gjennom den, til vår egen sivilisasjons historie, så vil jeg på mitt eget spørsmål 'Gjør det noe?' svare: Ikke hvis man gjør et forsøk på å være oppmerksom på mekanismene i dette store 'puslespillet' og på sin egen plass i senter av alt sammen.

Jeg leste *Fallet* for første gang helt på begynnelsen av mitt semester som utvekslingsstudent ved Københavns Universitet høsten 2017. Da visste jeg ikke mye om Albert Camus, annet enn at han hadde skrevet *Den fremmede*, som jeg leste i litteraturundervisningen på videregående, og som jeg husket at jeg likte godt. Jeg visste også at han ble regnet som en av etterkrigstidens viktige tenkere og 'kongen av det absurde'. Min tolkning av boken hadde derfor lite å gjøre med alt jeg senere kom til å lære om 'eksistensen og det moderne menneskets tilblivelse' denne høsten, og desto mer å gjøre med den resepsjonsorienterte delen av Gadammers hermeneutikk: Jeg leste, og det jeg leste resonnererte i meg der jeg i min samtid satt krøllet sammen i senga med teppe og tekopp på studenthybelen. Og for meg handlet den om *misforstått frihet*. Punktum. Den svarte på noen av mine så langt uformulerte spørsmål i forhold til min samtid, – tendenser, fornemmelser, ulne forsøk på å dechiffere egne frustrasjonsutbrudd med rot i observasjoner av en, etter mitt hode, hyperindividualisering av samfunnet der folk kun er opptatt av å realisere seg selv og derfor ikke forplikter seg til noe hvis ikke nytteverdien er kalkulert inn på forhånd. 'What's in it for me?' Syntes jeg boken var god? Ja, og det gjør jeg fremdeles, og jeg er fremdeles av den oppfatning at den handler om misforstått frihet, – kanskje enda mer nå, når jeg har lest meg opp på Camus og hans samtid, både litterært og biografisk, og hvor jeg også har gått opp det tyvende århundrets ekstremfokus på individet og friheten, sett i lyset av Guds død og tomrommet som oppstod.

Hva kjennetegner så en god litterær tekst? Jeg lar en 29 år gammel Camus selv sammenfatte, for det gjør han i *Sisyfosmyten*, når han oppholder seg ved det absurde kunstverk:

Det sande kunstverk er alltid skabt efter en menneskelig målestok. Et kunstverk siger altid 'mindre'. Der er en vis forbindelse mellem en kunstners samlede erfaringer og det verk, som gjenspejler dem, mellem 'Wilhelm Meister' og den modne Goethe. Forbindelsen er ikke af den rette art, hvis værket gør fordring på at gengive hele erfaringen med diskursive forklaringer side op og side ned. Men forbindelsen er god, hvis værket blot er en skulptur hugget ud af erfaringens sten, en facet i en diamant, hvori hele den indre glans er koncentreret. I det første tilfælde er værket overbelastet og stiler mod evighed. I det andet skjuler det en hel verden af underforståede erfaringer, hvis rigdom man aner. *Den absurde kunstners problem er at lære at leve,*

*hvilket er viktigere enn at lære at skape. (min utheving)<sup>157</sup>*

*Fallet*, skrevet av en 43 år gammel Camus, innehar, slik jeg leser den, nettopp det den unge Camus krever av et kunstverk. Teksten fremstår for meg som et destillat av ideer og levd liv, montert på et bakteppe av refleksjoner rundt frihetens vilkår og meningen med livet, alt vevd inn i en fortelling, og ispedd noen poetiske silketråder. Den er så kompleks og har så mange lag at den på et vis ligner mer på en god filosofisk tekst enn en skjønnlitterær – men det er en skjønnlitterær tekst – som ber om å bli finlest, og tittelen, *Fallet*, gjennomsyrrer hver eneste side. I lys av dette er det enkelt å se at den kan tolkes på mange forskjellige måter, alt avhengig av fortolkerens eget ståsted. Men for meg handler i den, i det store og det hele, om et oppgjør med den individuelle frihetens vilkår, som alle var så opptatt av på den tiden, og som vi, slik jeg ser det, opplever en ekstremvariant av i vår tid. For hva er frihet? Det er bokens grunnleggende tema, og han undersøker friheten ved hjelp av en frihetens negasjon, – misforstått frihet, og lar fortellingen utspille seg som et ‘worst-case scenario’.

Ved å sette meg inn i forfatterskapet og slik utvide min ‘rene’ lesning, har jeg fått bekreftet at min fortolkning har noe for seg. Jeg skal derfor ikke sloss, hverken med meg selv eller andre angående min fortolkning, men heller forsøke å underbygge den ved hjelp av biografi, Camus egne tekster og Simone de Beauvoirs to essays, *Pyrrhos* og *Cineas* og *Tvetydighetens etikk*.

### **Å lære og leve...**

Som Camus uttrykker det: For den absurde kunstneren er det viktigere å lære og leve enn å lære og skape. Er det det han, i en alder av 43 er i ferd med å gjøre? Og er *Fallet* i så fall et første synlig resultat av dette ‘arbeidet’ det ofte er ‘å lære og leve’? Når man kjenner hans biografi kan det være en nærliggende tanke. For det var ikke bare mottakelsen av *Opprøreren* som gjorde at hans liv som offentlig person – som forfatter, dramatiker, kommentator, debattant, kritiker og observatør, gikk i stå. I hans private sfære skjedde det også ting som gjorde at han, – moralen og solidaritetens vokter – fikk seg et skikkelig skudd for baugen. I 1954 forsøkte hans kone, Francine, å ta livet av seg, ikke bare én, men to ganger, med påfølgende innleggelse på mentalsykehus. Dette var det ingen andre enn hans aller nærmeste som fikk vite om, og her spilte nok Camus individualistiske, og, kan man kanskje si superegoistiske, livsførsel inn. Mann, intellektuell, bejublet av de unge og omdiskutert blant intellektuelle. En frihetselskende og frihetssøkende sensualist med hundre prosent fokus på

---

<sup>157</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 95.

sin kunst, og, – som rockestjerner flest, med drag på damene. Som mange fritenkere, frihetsforkjempere og opposisjonelle på denne tiden (blant annet Sartre og de Beauvoir), så han det kanskje som sin soleklare rett å praktisere fri sex, – og for Camus del, ble altså denne praksisen utøvet parallelt med forpliktelsen som ligger i å stifte familie (Francine og Albert hadde tvillinger). Han hadde ikke bare en, men mengder av elskerinner, og også flere faste, årelange forhold. Han holdt altså harem, og dette tok knekken på Francine, og han forstod det ikke før det smalt. Eller var det kanskje slik at han forstod det men likevel valgte ikke å gjøre noe med det? I 1952 skriver han i sine notater: «*Someone writes to me: 'In the evening of our life, we will be judged on love.' Then condemnation is certain.*»<sup>158</sup>

Så frihet: Hva er det? Hvis det er slik at jeg, i min frihetssøken, og igjennom de handlinger som følger av denne søken, berøver deg din frihet; er det da snakk om virkelig frihet? Og selvbiografisk? Om man legger hans egne premisser for hva en god tekst består i: Ja. *Fallet* kan leses som Camus oppgjør (som har modnet over lang tid) med seg selv og sin samtid, og med utgangspunkt i ham selv og hans egen misforståtte frihetsforståelse som han ikke er oppmerksom på – eller velger å overse – genuint opptatt som han er av moral på et overordnet plan og av å kjempe sin kamp for frihet og solidaritet i offentligheten. Og han gjør det ved å plukke opp på sin egen Sisyfos-tanke, med seg selv i hovedrollen som et menneske som lever mekanisk, i 'det absurdes forgård', – for det kan man gjøre både som vellykket og mindre vellykket, – for så å oppleve et kullissfall som «...indvarsler... en bevægelse fremover i bevidstheden.»<sup>159</sup>

At alle kulissene styrter sammen rundt ham; er det det han må gjennomleve og erkjenne for å forstå hva det betyr å leve autentisk? I så fall: Hvorfor må et menneske leve et helt halvt liv for å forstå hva frihet kanskje dypest sett består i? En ting er i alle fall sikkert: I kjølvannet av *Fallet* tar Camus fatt på tredje syklus av sitt forfatterskap, som skal handle om kjærlighet og oppriktighet. Han har altså bestemt seg for hvilken retning han skal ta, og han gleder seg over livet med kone og barn (og fremdeles fire faste elskerinner...) Og så dør han.

<sup>158</sup> Camus, *Notebooks, 1951-1959*, 61.

<sup>159</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 20.

## Absurde liv – del 1: *Fallet*

Et *fall*, et brudd, en revne, – utløst av å stå ansikt til ansikt med ‘*angsten som frihedens visen for sig selv i Muligheden*<sup>160</sup>. Valget er ditt; livet eller døden – tilkjennegitt i form av erkjennelsen som reder grunnen for en mulig renselsesprosess som må til for at et menneske skal kunne leve autentisk. Camus tar i *Sisyfosmyten* stafettpinnen fra Kierkegaard:

"Så lenge tanken tier og står stille i sine forhåbningers ubevægelige verden, vil alt spejle og indordne sig i den enhed, som er skabt af dens higen. Men så snart tanken rører på sig, revner verden og styrter sammen. En uendelig mængde glitrende spejlstumper bliver tilbage for erkendelsen. Man må på forhånd opgive håbet om nogen sinde at få genopbygget den velkendte og rolige overflade, som gav os fred i hjertet."<sup>161</sup>

Fjorten år senere følger han opp med *Fallet*, en fortelling. I hans notater fra 1953 finner jeg denne idéen: «*Novel. A coward who believed himself courageous. And then one occation suffices for him to see the contrary and he must change his life.*

*Id. He decides to fight against moral temptation. He voluntarily gives in to his instincts, which are strong.*"<sup>162</sup>

Med *Fallet* følger Camus, slik jeg leser boken, sin ide til punkt og prikke. For Jean Baptiste Clamence, fortellingens protagonist, unnlater i siste instans å bli et autentisk menneske, – med vitende vilje. Slik sett er *Fallet* endestasjonen for *frihet fra*, altså som fristilthet, – uten forpliktelse mot noe eller noen og den representerer et worst-case scenario for den frihetsforståelsen jeg mener er rådende i samfunnet vårt i dag. Man kan kanskje si at det er den veien det går om Ivan i Brødrene Karamasov har rett når han sier at ‘hvis Gud er død, er alt lov’. Men har han rett?

### ***Fallet* gjenfortalt**

"*Tør jeg tilbyde Dem min tjeneste, monsieur, uden at virke påtrængende?*"

Fortellingens første setning. Det er Jean-Baptiste Clamence som snakker, og det er meg (leseren) han henvender seg til, – denne dystre fremtoningen som kommer meg i møte i den lugubre baren Mexico City i sentrum av Amsterdams horestrøk, der jeg har forvillet meg inn

<sup>160</sup> Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 153.

<sup>161</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 25.

<sup>162</sup> Camus, *Notebooks, 1951-1959*, 65.



en sen nattetime. Det er jeg som står der, rett innenfor døren, og han tilbyr meg denne tjenesten; han vil overbringe mitt ønske om et glass Genever til den gretne innehaveren, en "konge i kraft av sit dårlige humør"<sup>163</sup>, og dermed er han i gang. Og han stopper ikke. *Fallet's* form er monologen, som en konstant strøm, fra første til siste side, fordelt over fem 'avsnitt' og like mange dager. For Jean-Baptiste snakker og snakker, og han forteller denne historien, – om seg selv – med et 'fall' som omdreiningspunkt, og om et 'før', og et 'etter'.

Jean-Baptiste etter 'fallet' er den den Jean-Baptiste jeg møter i Mexico City. En nedslitt, tilsynelatende livstrett og selvtitulert 'botferdig dommer'. Likevel, han trer frem som intelligent, belevn og kunnskapsrik, med ordet i sin makt, – «*Hvis de bryder dem om at vide det, var jeg sagfører, før jeg kom hertil.*»<sup>164</sup> – og jeg, som i fortellingen eksisterer som denne konturløse og umælende 'tilhørereren', suges inn. Vel, helt konturløs er jeg ikke. For jeg får følelsen av at jeg ikke er hvem som helst. Jeg er smart og oppmerksom nok til at han finner meg interessant, og får vite det fordi han berømmer meg for slike egenskaper. Han applauderer også at jeg er kunnskapsrik utover det gjengse. «*De kender altså Den hellige Skrift? De interesserer mig virkelig.*»<sup>165</sup> Og jeg føler meg smigret, og på et vis 'utvalgt'. En likmann? Og det er jeg, ikke bare i kraft av at vi kommer fra samme sosiale lag og begge er parisere, – og forsvarsadvokater – men også i kraft av at jeg befinner meg i denne baren. For det betyr at jeg er en av dem som søker seg mot den innerste sirkel av Dantes konsentriske helvete, – slottet av is. Det er sammenligningen Jean-Baptiste bruker for barens plassering, der den ligger i hjertet av Amsterdams konsentriske kanalsystem, 'tingenes sentrum'<sup>166</sup>, – i byens 'red light district'. For folk som meg snubler ikke inn her på slump... gjør de? Når alt kommer til alt: Er det kanskje slik fatt at jeg egentlig ikke eksisterer i det hele tatt? At jeg bare finnes i hans indre dialog? Kanskje. For i denne settingen er det vanskelig å vite noe som helst.

Vårt første møte ender med at vi spaserer sammen mot havnen, der han, på tampen, kommer med en slags tilståelse. Han hinter mot noe som gjør meg nysgjerrig. Det utløsende er en bro, som han ikke vil følge meg over:

Jeg går aldrig over en bro om natten. Det skyldes et løfte. Tenk Dem, at en eller anden

<sup>163</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 92.

<sup>164</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 91.

<sup>165</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 92.

<sup>166</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 95.

kaster sig i vandet. Så sker der en af to: Enten springer De selv ud for at fiske ham op og risikerer derved det værste, i hvert fald når vejret er koldt! Eller de lader ham ligge, og netop disse dukkerter, man har afholdt sig fra, efterlader undertiden en besynderlig stivhed i kroppen. God natt!<sup>167</sup>

Et ‘før’ som advokat, og så: «*Nettop disse dukkerter man har afholdt sig fra...*», og så et ‘etter’, manifestert i denne fremtoningen jeg akkurat har møtt. Hva skjedde? Og derfor er det jeg som kommer tilbake allerede neste kveld, for å høre mer. Og en dag blir til fem. I baren, gatelangs, på tur, og hjemme hos ham, for jeg må og vil ha hele historien, og får den, i brokker og biter, for han deler gjerne – i hvert fall tilsynelatende – hver minste detalj fra sitt liv, og hans enetale går som en jevn, men samtidig springende strøm. For å bruke en analogi: Det er som om han maler et bilde med meg som eneste tilskuer. En slags privat performance. Men han improviserer ikke, selv om det kan virke slik. Alt er nøye planlagt – tror jeg. Han vet akkurat hva han skal si, – føler jeg, og gir ikke ved dørene, så jeg må bare innfinne meg med å vente til han finner det for godt å vise meg en ny sammenheng. Teknikken han benytter seg av er fragmentarisk og så langt fra lineær det er mulig å komme. Han jobber med en grunntone, det kan jeg se, men digresjonene, i form av et vell av assosiasjoner og innskutte bisetninger, sprutes utover lerretet og drar blikket mitt i stadig nye retninger uten at jeg helt vet hva det er jeg ser eller hva det skal bli. Så jeg dveler der jeg får assosiasjoner, følger et penselstrøk som plutselig skaper en sammenheng der det før ikke fantes noen, glemmer å følge med der det ikke gir gjenklang, hensettes til et hjørne der noe gjenkjennelig plutselig trer frem. Der avbrytelser oppstår er de grundig regissert av ham selv, som avsporinger i selvframstillingen, – i form av gruvakre skildringer der byen, gatene, menneskene, kanalene, nettene, tåken, havet, dikene og duene under himmelen som aldri lander, trer frem som drømmescener, før de igjen forsvinner i den maniske enetalen, drevet fram av en, for meg som tilhører, uforståelig men likevel tilstedeværende agenda. Og for å gjøre det hele ekstra kryptisk er bildet spekket med kristen symbolikk. For å nevne noe: Hvorfor har han tatt navnet Jean-Baptiste Clamence? For han tok det da han kom hit til Amsterdam. Riktignok et vanlig fransk navn, men ikke desto mindre betyr det Johannes Døperen, og etternavnet Clamence betyr ‘å rope i ørkenen’. Og hva med maleriet han har i skapet hjemme hos seg selv av ‘De rettferdige dommerne’, en kjent albertavle som forsvant sporløst fra en kirke noen år tidligere, og hva symboliserer disse duene han er så opptatt av som befinner seg i skylagene over Amsterdam og det døde havet Zuiderzee og aldri finner veien ned til oss? Selv bor han i det gamle jødekvartret, «*...eller det der hed sådan, til våre*

<sup>167</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 95.

*hitleriske venner ryddede op i det...Femoghalvfjersindtyvetusind jøder deporteret eller myrdet. Det kalder jeg en støvsugning! Jeg beundrer denne energi, denne metodiske tålmodighed. Når man ikke er i besiddelse af karakter, må man anskaffe sig en metode.»*<sup>168</sup>

Hvem, utover nazistene, sikter han til?

Det finnes intet relasjonelt i dette 'samværet' vårt, annet enn utøver/tilskuer. Han spør meg aldri til råds, aldri hva jeg tenker. Til tider føler jeg meg brukt, men jeg går ikke, for det er noe ved denne mannen som får meg til å bli. Jeg vil se det ferdige resultatet, – vite hva dette handler om. Hva er det han vil fortelle meg? Han titulerer seg altså som tidligere vellykket forsvarsadvokat i Paris, nå 'botferdig dommer' i Amsterdam, meddeler langt om lenge at hans 'tilståelser' er et 'skriftemål', proklamerer at hans motto er «*Stol ikke på det*»<sup>169</sup>, fulgt av et visittkort med teksten «*Jean-Baptiste Clamence, skuespiller.*»<sup>170</sup>. Kanskje har han rett, kanskje er alt han sier blank løgn? Men hele sannheten er det ikke. For han sier så mye. «*Elsk mig ikke og vær meg tro*»<sup>171</sup> sier han også. En setning så breddfull av underliggende antydninger at den ikke slipper taket i meg og derfor farger alt han allerede har sagt og alt hva han senere skal komme til å si. Hva er det jeg tar del i? Er det et 'skriftemål' eller en 'forestilling'? Hva var det som skjedde den natten på broen?

#### – **Dobbeltheten**

Jean-Baptiste innvier meg i alt – tilsynelatende – fra hans liv før, under og etter dette 'fallet'. 'Før' handler om den livsglade, hjelpsomme og uhyre vellykkede forsvarsadvokaten han var i Paris. En levmann, og i tillegg en velgjører. Han hjelper blinde over gaten, reiser seg på metroen så andre får sitte, eller «*køber en buket blomster hos en gammel blomsterkone, selv om jeg vidste, at hun hadde stjålet dem på Montparnasse kirkegården.*»<sup>172</sup> Han elsker også å gi almisser, og som forsvarsadvokat har han en spesialitet: «*De ædle saker. Enken og den faderløse*»<sup>173</sup>, og er de ubemidlede, tilbyr han sine tjenester gratis. Han er rett og slett verdensmester i gode gjerninger.

Jeg kunne glede mig over min egen karakter, og det ved vi alle er lykken, selv om vi engang imellem, for at dæmpe hverandre ned, lader som om vi vil fordømme disse

<sup>168</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 93.

<sup>169</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 112.

<sup>170</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 112.

<sup>171</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 120.

<sup>172</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 98.

<sup>173</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 96.

glæder med prædiketet egoisme. Men jeg glædede mig i det mindste over denne side af min karakter, som reagerede så precis over enken og den fadeløse, at den på grund af den stadig øvelse til sidst beherskede mit liv.<sup>174</sup>

Tilsynelatende. For samtidig har jeg en konstant følelse av bedrag, og av dette strengt iscenesatte. Og jeg liker ham ikke. For jeg blir ikke klok på ham. Han fremstiller sitt tidligere jeg som en som levde et godt liv, for i neste øyeblikk å sverte seg selv: «*Mig, mig, mig, det var omkvædet i mit kære liv, det hørte man i alt hvad jeg sagde. Jeg har aldrig kunnet åbne munden uden at rose mig selv, især med dette larmende mådehold der var min hemmelighed.*»<sup>175</sup>. Jeg liker altså ikke den han *sier* han var: Jeg er heller ikke begeistret for den han *hevder* å ha blitt.

I ensomheden, og ikke mindst, når man er plaget af træthed, tjah, så kommer man let til at tro om sig selv, at man er profet. Når alt kommer til alt, er det virkelig dét jeg er, jeg er flyttet ud i en stenørken, en tågeørken, en ørken av råddent vand, en hul profet for en middelmådig tid.<sup>176</sup>

Så der har vi navnet: Jean-Baptiste Clamence. Han er bitter, tvetydig, sarkastisk og ondsinnet, ser ned på alle, håner menneskeheten. Likevel har han meg på kroken. Det er hans fortellergrep, i form av etterpåklokskapens ironi blandet med tilbakeholdelse og frempek, som gjør det mulig, og jeg forstår det, og føler meg lurt. Likevel: jeg for-dømmer den han var, og også den han er, fordi *han* vil det slik. Jeg ser hans feil og mangler fordi *han* forteller meg at de var nettopp det, og jeg liker ham ikke. Samtidig tar jeg meg i å tenke: Hva om jeg hadde møtt ham i Paris? Jeg ville antakelig likt ham, jeg ville latt meg begeistre av alle de egenskaper han i ettertid kaller overfladiskheter og fordervethet. Han var jo en selskapsløve, en gentlemann, – intelligent, glad og morsom, og god i jobben sin, – og dedikert... og i tillegg var han sikkert veldig oppmerksom.

Om jeg kun hører med det øret som tror alt Jean-Baptiste sier: Er det hovmod som står for fall? Det er absolutt en mulighet. Den Jean-Baptiste jeg møter fremstiller Jean-Bapriste i Paris som en beregnende jævel, – «*Jeg var beskeden for at kunne brillere, ydmyg for at kunne besejre, dydig for at kunne undertrykke. Jeg førede krig med fredens midler, og alt, hvad jeg begærede, opnåede jeg med uegennyttighedens midler.*»<sup>177</sup> – og ved å 'tilstå' at han 'skrifter' legger han alt inn på at jeg skal oppfatte ham som skamfull. Men hvorfor? For når alt

<sup>174</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 97-98.

<sup>175</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 112.

<sup>176</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 149.

<sup>177</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 131-132.

kommer til alt: Skammer han seg egentlig? Og hadde han, mens han levde sitt liv i Paris, alle disse baktankene han i ettertid gir seg selv? Og om ikke? Hva er det som står for fall? Om noe i det hele tatt? For dette sier han også:

*"Fordi jeg var så fuldt og helt, så ukunstlet og naturligt et menneske, følte jeg mig sant at si som lidt av et overmenneske."*<sup>178</sup> I forkant av denne uttalelsen har han, som sitert

tidligere, snakket om andre menneskers mulige reaksjon på en slik selvfølelse, at folk har en tendens til 'å dempe hverandre ned, ved å fordømme slike gleder med prediaktet egoisme'

<sup>179</sup>Er det i så fall 'hopen' som har knust ham ved å ilegge ham alle de baktanker hans nåtidige jeg også ilegger ham? Gråter han over tapet av sitt tidligere liv, preget av en ukunstlet og naiv 'joie de vivre' som gjorde at han stod 'laglig til for hugg'? Uskyld og åpenhet betyr jo også sårbarhet...

## Mulige tolkninger

Philip E. Quinn skrev i 1991 en refleksjon over boka: *Hell in Amsterdam: Reflections on Camus's The Fall*<sup>180</sup> der han forfølger det første alternativet ved å se stolthetens negative konnotasjon, hovmodet, som romanens nøkkelbegrep, – i kristendommen selve kardinalsyndens. Det er denne som står for fall. Robert Solomon utfordrer denne fortolkningen i 2004 ved å gå for alternativ nummer to. Om Quinns tekst sier han: «*Quinn is a devout and prolific defender of the Christian promise. Accordingly, he suggests at the end of his review a stark choice, 'Christianity or nihilism'.*»<sup>181</sup> Solomon er uenig. I stedet vektlegger han stoltheten nettopp som stolthet, og forsøker å begrunne Jean-Baptistes fall i andre menneskers fordømmelse av hans åpenlyse og naive tilfredshet med seg selv.

Opp igjennom har det også dukket opp utdypende psykoanalytiske fortolkninger, blant annet fra José Barchilon<sup>182</sup> og Donald Lazere<sup>183</sup>, som vektlegger Camus' barndom, uten far og med en utilnærmelig mor som han var ugjenkallelig knyttet til på en usunn måte. De ser tydelig det som regnes som resultatene av en slik oppvekst i Jean-Baptistes liv og levned: En Don Juan-type med narsissistiske trekk som i sin evige jakt på både far og mor kaster vrak på alle

<sup>178</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 102.

<sup>179</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 97-98.

<sup>180</sup> Quinn, Philip L. «Hell in Amsterdam: Reflections on Camus's The Fall». *Midwest Stud Philos Midwest Studies in Philosophy* 16, nr. 1 (1991): 89–103.

<sup>181</sup> Solomon, Robert C. «Pathologies of Pride in Camus's The Fall». *Philosophy and Literature* 28, nr. 1 (2004): 41–59. 42.

<sup>182</sup> Barchilon J. «The Fall by Albert Camus: A Psychoanalytic Study.» *The International Journal of Psycho-Analysis* 49, nr. 2 (1968): 386–89.

<sup>183</sup> Lazere, Donald. *The Unique Creation of Albert Camus*. New Haven: Yale University Press, 1973.

relasjoner så fort de er i ferd med å bli nettopp det. Også Barchilon griper tak i denne lille setningen ‘Elsk mig ikke, og vær mig tro’, men siden han ikke vet om Camus hemmelige svik mot Francine, tolker han boken utelukkende ut fra Camus barndom og oppvekst. Går vi tilbake til tiden rundt utgivelsen, ligger trykket også på det biografiske aspektet, men da først og fremst med fokus på Camus’ i det offentlige ordskiftet der han, i følge Philip Thody<sup>184</sup>, befant seg på utsiden av den rådende diskurs – i et slags eksil – som en måteholdets og det liberale demokratiets forkjemper, og derfor i sterk opposisjon til Sartre og eksistensialistene, som gjennom hele femtitallet forsøkte å renvaske kommunismens totalitære natur ved å hevde at den kunne bli mindre totalitær gitt at de rette individene satt i føresetet, – *frie* til å ta politiske avgjørelser som ville forandre nettopp dens natur. Og det er enkelt å lese inn spark. De kommer på løpende bånd:

«For eksempel blev jeg grebet af en falsk lidenskab for en charmerende og forfjamsket dame, som havde læst ugebladene så grundigt, at hun kunde tale om kærlighed med samme sikkerhed som den, en intellektuel lægger for dagen, når han gør sig til profet for det klasseløse samfund.»<sup>185</sup>

Så ja, *Fallet* der Jean-Baptiste dømmer både seg selv og verden nord og ned er garantert selvbiografisk, sett både med psykoanalytiske briller og med den politiske offentlighetens briller. At den på et metanivå også sammenfaller med hans egen personlige, og hemmeligholdte biografi, der hans egen frihetsforståelse har forårsaket regelrett katastrofe, gjør den bare enda mer selvbiografisk.

### **Egen tolkning – elsk meg ikke, og vær meg tro**

Jeg har ikke tenkt slik på det før, men her jeg sitter og skriver opp mot innleveringsfristen om noen få uker slår det meg plutselig: Hele oppgaven stammer fra tankene jeg fikk, satte på papiret og grunnet videre på da jeg leste *Fallet* høsten 2017, – uten Camus’ forfatterskap og biografi som del av min forutforståelse. Siden har de fortsatt å utvikle seg i alle retninger, hele tiden med min plastiske fortolkning av denne fortellingen som omdreiningspunkt. Oppgaven slik den nå fremstår, hadde ikke vært mulig uten. Jeg ville ikke tenkt på den engang. Så hvordan skal jeg nå klare å gjøre en ‘ny’ fortolkning der jeg favner det hele? Som tidligere sagt: da jeg første gang leste *Fallet*, handlet den om én ting: misforstått frihet. Det gjør den enda. For å holde fokus og samtidig innlemme min nye forutforståelse, velger

<sup>184</sup> Thody, Philip. *Albert Camus, 1913-1960*. London: H. Hamilton, 1961. 203-204.

<sup>185</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 140.

jeg å dele teksten i tre deler: 'Før fallet', 'fallet', og 'etter fallet'. Jeg ser det som mest hensiktsmessig, fordi bokens hovedperson, Jean-Baptiste Clamence beveger seg igjennom forskjellige stadier. Jeg gjør det med 'elsk meg ikke, og vær meg tro' som omdreiningspunkt.

## Før fallet

Den Jean-Baptiste jeg får presentert som den parisiske varianten – om jeg ser forbi den amsterdamske variantens forsøk på å sverte ham, – er et menneske som lever i det Camus ville kalt 'absurditetens forgård', altså en som lever på autopilot. Han er ikke en som har mistet seg selv, men snarere en som aldri har vært i kontakt med seg selv. Han er en av dem Kierkegaard beskriver som «...Menneske som det synes, beskæftiget med det Timelige, gifte sig, avle Børn, være æret og anset – og man mærker det maaskee ikke, at han i dybere Forstand mangler et Selv»<sup>186</sup>. Jean-Baptiste er unngar som har passert førti-grensa, men æret og ansett er han, og i følge ham selv lever han et rikt liv på toppene, vellykket på alle vis. Advokat, levemann og velgjører, pen og velbygd, med godt humør, god inntekt og drag på damene – som setter sin personlige frihet i høysetet, og som hegner om den på best mulig måte. Frihet definerer han som enslydende med å være fristilt, – eller, til en hver tid, hundre prosent uavhengig, og derfor unngår han enhver form for forpliktelse, både i yrkes medfør: "Dommeren dømte, de anklagede sonede, og jeg, som var ganske uforpligtet, unddraget såvel dom som straf, jeg herskede fri, i et paradisisk lys."<sup>187</sup> og i det private: "...sympati, bistand, vennskab?... jeg for mit vedkommende har lært at nøjes med sympati. Den er lettere at finde, og så er den uforpliktende."<sup>188</sup> I forhold til sin egen posisjon som privilegert: «Jeg følte endda en sådan glæde ved at give, at jeg afskyede at være forpliktet til det ... Jeg måtte være herre over min gavemildhed.»<sup>189</sup> På overflaten gjør ikke dette ham til et dårlig menneske. Det går antakelig ikke en dag uten at han følger en blind over gaten eller kjemper med nebb og klør for en uheldig morder eller en lut fattig enke. Og det i seg selv er både fantastisk og beundringsverdig. Han er en velgjører, ingen hykler. Han er helt og holdent oppriktig, og han ser seg selv som 'enestående' og hundre prosent uavhengig. Kanskje det er derfor han har en spesiell forkjærlighet for fjelltopper og øyer? «I hele verden holder jeg mest av Cecilien, det kan de nok tænke dem, og allermest i solskinn fra toppen af Etna, for da kan man se udover

<sup>186</sup> Kierkegaard, Søren. *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, Til Dedicationen »hiin Enkelte«*\*) Bilag nr.1. Bd. 16. SKS, 94. [http://sks.dk/sfv/txt.xml?hash=ss88&zoom\\_highlight=maris#ss88](http://sks.dk/sfv/txt.xml?hash=ss88&zoom_highlight=maris#ss88).

<sup>187</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 101.

<sup>188</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 103.

<sup>189</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 99.

*hele øen og havet...Jeg elsker i det hele tatt øer. Det er lettere at beherske en ø.*"<sup>190</sup>

Kontroll. Fristilthet. Autonomi. Han lever et liv jeg tror mange ville misunne ham. Men lever han autentisk? Ikke det; på dette stadiet i livet tror jeg ikke Jean-Baptiste har ofret ordet en tanke, og hvis noen hadde spurt ham, hadde han svart at jo, så absolutt, med påfølgende kommentar: «*Jeg har aldri haft brug for at lære at leve. Det kunde jeg fra fødselen.*»<sup>191</sup>

### – Å leve autentisk

Vi blir født i en kropp, og i den *kastes vi inn* i verden. Kroppen er eksistens, lenket til tiden og rommet – til våre omgivelser og tingene slik de fremstår. De Beauvoir og Sartre kaller dette vår *situertethet*. Det som gjør oss til mennesker med en *bevissthet* er vår *forestillingsevne*. Den består i *erkjennelsen av muligheten* vi har til ikke å forbli i faktisiteten, men i kraft av våre valg og handlinger å overskride den – *transcendere* den. Mennesket er som sådan skapt til transcendens, og det er denne evnen, på nytt og på nytt satt i spill og utfoldet gjennom våre valg og handlinger, som utgjør vår menneskelige frihet, og det er, i følge de Beauvoir, ‘den handlende som selv må definere handlingens innhold og verdi fordi, – for hvert eneste menneske starter menneskeheten på nytt, og hvert øyeblikk jeg lever er verden ny’.<sup>192</sup> Å leve autentisk handler om å leve i overenstemmelse med bevisstheten om denne friheten, som vi er ‘dømt til’ fordi den innebærer en bevissthet om at jeg ikke bare er ‘meg’, fordi et hvert valg og en hver handling som utløses med utgangspunkt i min intensjon, har konsekvenser, ikke bare for meg, men også for ‘nesten’.

Men hvorfor i det hele tatt handle? Og hvem er ‘min neste’?

«*Et menneske som var alene i verden ville bli lammet av den åpenbare anskuelsen at alle dets mål var forgjeves; det kunne sikkert ikke holde ut å leve. Men mennesket er ikke alene i verden.*»<sup>193</sup> Det fremdeles de Beauvoir som snakker, og som svarer på ‘hvorfor handle’ ved å bringe inn ‘nesten’ i det eksistensialistiske autensitetsbegrepet. I sitt essay *Pyrrhos og Cineas fra 1943* sier hun: Betrakter du alle som din neste, vil ingen lenger være din neste. Derfor er en universalistisk tilnærming til ‘nesten’ ubrukelig, annet enn som ansvarsfraskrivelse. Ingen, sier de Beauvoir, er i utgangspunktet ‘min neste’, men jeg kan gjøre meg selv til ‘den andres

<sup>190</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 110.

<sup>191</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 101.

<sup>192</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*, 52.

<sup>193</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*, 58.



neste' igjennom mine handlinger<sup>194</sup>. For, som hun også sier: «*Handlingen stanser ikke i det øyeblikk vi utfører den, den unnslipper oss mot fremtiden, og der blir den straks fanget av fremmede bevisstheter; den er aldri blind tvang for den andre, men noe gitt som må overskrides, og det er den andre som overskrider den, ikke jeg.*»<sup>195</sup> Derfor er det viktig at vi definerer våre handlingers innhold og verdi før de slippes løs, og det gjør vi nettopp i forhold til den konkrete andre, fordi det er dennes nærvær i livene våre som i det hele tatt kan få oss til å handle. «*Jeg vil ikke anerkjennes av hvem som helst, for i kommunikasjonen med den andre søker vi å fullende det prosjektet som vår frihet engasjerer seg i: den andre må altså ha meg som prosjekt i en fremtid jeg anerkjenner som min.*»<sup>196</sup> Slik blir vi hverandres neste, for «*...det er den andres appell som fordrer en etisk respons fra oss.*» Og «*Et hvert ord og et hvert uttrykk er en appell*»<sup>197</sup>. Slik jeg leser alt dette er appellen døråpneren til det relasjonelle rommet jeg beskriver i kapittelet 'Å gjøre en Heidegger'. Jeg forbinder meg til verden igjennom mine handlinger som appellerer til deg og får deg til å svare med en ny appell rettet mot meg. Vi engasjerer oss i hverandres prosjekter med utgangspunkt i våre egne. Også å handle *for* noen er å respondere på appellen fra den andre. Så alt finnes i relasjonen – som mellommenneskelig interaksjon, og derfor handler denne formen for etikk dypest sett om tillit, for den kan selvfølgelig også misbrukes, i å *snu for* noen til *mot* noen, noe de Beauvoir på ingen måte er uoppmerksom på. «*Et menneske finner sin plass på jorden bare ved å bli et gitt objekt for de andre menneskene, og alt som er gitt, blir nødvendigvis transcendent; man transcenderer det ved å bruke det eller bekjempe det.*»<sup>198</sup>

De fleste av oss tenker ikke så nøye over hvordan dette henger sammen. Det betyr ikke at vi ikke kan ha en innebygget fornemmelse for 'nesten', – enten begrunnet i internaliserte leveregler, eller også i form av en intuitiv følelse for denne formen for intersubjektivitet. Men om Jean-Baptiste innehar noen av delene? Det ser jeg ingen tegn til. Om han i det hele tatt har et forhold til sin neste, er det på grunnlag av en universell idé om 'nesten'. For Jean-Baptiste, med sin innstilling til frihet, fungerer den godt. Og han ser det selv, i ettertid. «*Jeg elskede dem (kvinnene), for nu at bruge en stående talemåde, det vil sige, at jeg aldrig har elsket nogen.*»<sup>199</sup> Han kan også være en sann velgjører uten å involvere seg det minste, og han

<sup>194</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvedydighetens etikk*, 15.

<sup>195</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvedydighetens etikk*, 51.

<sup>196</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvedydighetens etikk*, 77.

<sup>197</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvedydighetens etikk*, 78.

<sup>198</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvedydighetens etikk*, 50.

<sup>199</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 117.

ser heller ikke at denne totale tilbaketrekingen fra å stille seg til ‘rådighet’ for andre i kraft av muligheten til gjensidig appell, stenger av for et hvert tilløp til mellommenneskelig relasjon. Han ser heller ikke at han, ved å se seg selv som frittstående enkeltindivid, bruker andre mennesker, og det å selv skulle gjøre seg til objekt for andre ser han kun som negativt i det det kan forhindre hans frihet som enestående, fristilt og autonom. Han ser ikke at avstandstagen fra, som i det å aldri forplikte seg, blir en form for omvendt appell, en forbrukets appell, som over tid avskjærer ham fra det menneskelige fellesskap. Hvordan er det mulig?

– **Tvetydighetens etikk**

Da er vi ved *Tvetydighetens etikk*, som de Beauvoir skriver i forlengelsen av Sartres *Væren og intet*, og i forlengelsen av sitt eget essay *Pyrrhos og Cineas*. I følge Tove Pettersen<sup>200</sup> gjør hun det ved å ta tak i Sartres syn på menneskets *lidenskap*, eller streben, som han ser som ‘unyttig’, men som hun fremhever, nettopp som selve forutsetningen for eksistensen, selv om vi aldri kan bli som Gud: nok i oss selv og samtidig bevisst. For selv om vi aldri kan bli Gud, kan vi gjøre mye annet, og det er i denne streben, – manifestert som lidenskap, ikke etter ‘å ville væren’ som Sartre kaller det, men etter ‘å ville *avdekke væren*’, at vi eksisterer som mennesker.

For de Beauvoir finnes det, som tidligere sagt, to grunnleggende, men motstridende tendenser i mennesket: på den ene side, en spontanitet (lidenskap) i form av en drift mot verden, på den andre; trangen til å gi etter for ‘faktisitetens og passivitetens salighet’. Følger vi driften mot verden overskrider vi det gitte. Vi transcenderer. Det handler om engasjement. Bøyer vi av, forblir vi i faktisiteten. Dette gjør, sier hun, det å leve autentisk til hardt arbeid. For det krever at jeg erkjenner begge sidene, og med dette mitt gitte mulighetsomfang, og at jeg agerer ut fra det – med ‘nesten’ på minnet. For jeg er, som Beauvoir sier, ‘både suverent og enestående subjekt, og samtidig objekt for andre’<sup>201</sup>. Vi deler vår verden og skaper den sammen, og derfor vil enhver enkeltstående handling ha ringvirkninger. Den muligheten som ikke realiserer seg igjennom meg, realiseres alltid igjennom en annen som del av den verden vi skaper sammen. Våre handlinger er som Pettersen vektlegger, derfor ‘alltid med på å legge grunnlaget for den andres *situasjon*, et ansvar vi ikke kan flykte fra selv om den andre har ontologisk frihet, eller viljesfrihet’<sup>202</sup>. Derfor er min frihet avhengig av andres frihet og

<sup>200</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*, 21-21.

<sup>201</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. 91.

<sup>202</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. 18.

omvendt, noe som igjen betyr at jeg forholder meg våken i forhold til de situasjoner som oppstår igjennom min interaksjon med omgivelsene og sørger for at jeg ikke behandler 'nesten' på en måte jeg selv ikke ønsker å bli behandlet. 'Gjør ikke mot andre det du ikke vil de skal gjøre mot deg'. Den gyldne regel, som ligger til grunn for morallæren i så godt som alle religioner, og som de Beauvoir viser, eksisterer den også forut for religion. Avstår jeg fra min forpliktelse til alltid å være meg min situerthet i dette store bildet bevisst og å agere ut fra det, lever jeg ikke lenger autentisk. Men, sier de Beauvoir, vi er bare mennesker. Vi har vårt livsgrunnlag i faktisiteten, der selvoppholdelsesdriften råder. Den er natur, egoistisk, og viser seg i forskjellige former for begjær. Å hele tiden skulle transcendere det gitte og samtidig bebo den, – leve autentisk – krever både innsats og oppriktighet fra det enkelte individ. De Beauvoir kaller dette faktum for paradokset i menneskets skjebne. For det er enkelt å henfalle til den ene av disse to motstridende tendensene. Noen forsøker å løsrive seg fra sitt førreflekterende selv, faktisiteten, mens andre går i motsatt retning og flykter fra sitt reflekterende selv, transcendensen. Å leve autentisk er å være klar over dette paradokset, og leve i balanseøvelsen, siden det er erkjennelsen av vår egen evne til transcendens som utgjør vår menneskelige bevissthet. Likevel: vi klarer ikke alltid å stå imot, og velger, enten ubevisst eller bevisst, å utelate enten faktisiteten eller transcendensen. Slik flykter vi fra vår egen menneskelighet, og vi gjør det ved å lyve for oss selv.

Siden det grunnleggende ikke går an å lyve for seg selv, benytter vi oss av selvfornektelsen, eller selvbedraget. Vi handler for eksempel på tvers av våre intensjoner, som kan være gode, mens den aktuelle handlingen er moralsk forkastelig, og vi rettferdiggjør vår handling ved å vektlegge intensjonen, slik at det er den som *blir* handlingen, mens vi 'overser' eller bortforklarer selve handlingen. Slik forsøker vi, i våre egne øyne, å fremstå som noe vi ikke er. Vi er altså det vi ikke er, og vi er ikke det vi er. Det er dette Sartre kaller *ond tro*<sup>203</sup> (*inautensitet*), eller *å ville være*, og som de Beauvoir tar opp på ved å definere det menneskelige prosjekt, – ikke som *å ville være*, men som *å avdekke være* (autensitet), og, sier hun, det er nettopp dette menneskelige nederlaget, realisert i at vi erkjenner vår egen tvetydighet og det faktum at vi ikke klarer å håndtere den, som er utgangspunkt for enhver morallære.

Uten nederlag, ingen moral; for en være som i utgangspunktet faller nøyaktig sammen med seg selv, som er perfekt fylde, ville ikke begrepet bør-være ha noen mening. Man foreslår ingen moral for en Gud, og det er umulig å foreslå en for mennesket hvis man definerer det som natur, som gitt; de såkalte psykologiske eller

<sup>203</sup> Sartre, *Being and nothingness*, 82-83.

empiriske morallærene lykkes bare i å bli til ved at de stjålet innfører en eller annen revne i det menneske-objektet som de først har definert.<sup>204</sup>

For Jean-Baptiste i Paris har ikke dette *bør-være* noen mening. I sin naive tillitt til egen person, oppfatter han seg selv som perfekt fylde, som overmenneske, – nesten Gud? Seg selv nok. I sin tekst setter de Beauvoir opp en rekke personlighetstyper som eksempler på 'hvordan leve inautentisk'. Det er *barnet, undermennesket, det gravalvorlige mennesket, nihilisten, eventyreren, det lidenskapelige menneske og det frie menneske*. De står alle som representanter for forskjellige former for inautensitet, og er derfor i utgangspunktet negative. Men, siden det å være menneske alltid innebærer mulighet til forandring, er de ikke konstante. Alt avhenger av hvilken tilnærming jeg selv velger som handlende individ, fordi mine handlinger (ikke mine intensjoner) alltid vil være avgjørende for hvem jeg er. Slik jeg leser *Fallet* kan Jean-Baptistes tilnærming til livet knyttes opp mot barnets.

Den verden barnet lever i er gravalvoretts verden, siden det som kjennetegner gravalvoret er at det betrakter verdiene som fullt ferdige ting. Og dette betyr ikke at barnet selv er gravalvorlig, tvert imot, det får lov til å leke, til fritt å utfolde sin eksistens; i sin barnlige krets føler barnet at det ivrig kan strebe etter og med glede oppnå de målene det selv har satt seg ... barnet føler seg herlig uansvarlig.<sup>205</sup>

Med Jean-Baptistes egne ord: "*Jeg har aldri haft brug for at lære at leve. Det kunne jeg fra fødselen.*"<sup>206</sup> Han har forblitt på barnets stadium, og har derfor aldri erkjent sitt ansvar som menneske, og har derfor – frem til *fallet*, aldri levd i ond tro, men tvert imot i god tro, – og likevel inautentisk. De Beauvoir skriver om barnet som en gang skal bli voksent: "*I mellomtiden leker han 'å være': å være helgen, helt eller skurk.*" Det er ikke viktig hvilken rolle barnet inntar "... for barnet slipper vanligvis angsten ved friheten ..." i det det slipper å stå til ansvar for følgende av sine handlinger. "*De kan være ulydige og dovne etter eget forgodtbefinnende, deres luner og feil angår bare dem selv, de veier ikke på jorden ... de kan straffet gjøre alt de har lyst til ...*"<sup>207</sup> Å leke "å være". Sartre omtaler dette som en form for *game/play of ceremony*<sup>208</sup>. Han viser hvordan for eksempel kelneren spiller rollen som kelner, både i egne og andres øyne, og at han, for å tilfredsstille seg selv, kan gjøre det til perfektjon. Det betyr ikke at kelneren *er* kelner. "*I am a waiter in the mode of being what I am not.*"<sup>209</sup>

<sup>204</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. 93.

<sup>205</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. 108.

<sup>206</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 101.

<sup>207</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. 108-109.

<sup>208</sup> Sartre, *Being and nothingness*, 82.

<sup>209</sup> Sartre, *Being and nothingness*, 82.

Enten er man noe mer, utenfor rollen, og klar over at man innehar forskjellige roller som alle utgår fra den man er, eller man *er* rollen. Jean-Baptiste *er* barnet. Om man *er* rollen, lever man kun i kraft av sin egen negasjon, sitt "not of being". Inautentisk.

I følge de Beauvoir er "... *uvitenhet og villfarelse like vanskelig å forsere som murene i et fengsel.*" Men som hun videre sier: Ungdomstiden er en tid for oppdagelser. "*Barnet oppdager sin egen subjektivitet, og det oppdager andres*". Det oppdager også at "... *dets handlinger veier like mye på jorden som de andre menneskenes, det må velge og bestemme seg.*" Det er dette som er ungdomskrisen, "... *dette at individet endelig må ta ansvaret for sin subjektivitet.*"<sup>210</sup> Jean-Baptiste opplever altså ungdomskrisen først når han har rundet de før.

## Fallet

"Tenk Dem, at en eller anden kaster sig i vandet. Så sker der en af to: Enten springer De selv ud for at fiske ham op og risikerer derved det værste, i hvert fald når vejret er koldt! Eller De lader ham ligge, og netop disse dukkerter, man har afholdt sig fra, efterlader undertiden en besynderlig stivhed i kroppen."<sup>211</sup>

... Nettop disse dukkerter, man har avholdt seg fra ...

Avsparket til fallet, eller revnen, som utløser erkjennelsen – som for øvrig skjer i etterkant, gradvis, og over lang tid, – er denne ene hendelsen. Riktignok er den, som vi skal se, kun en av mange dukkerter han har avholdt seg fra, men man kan kanskje si at de kulminerer i denne hendelsen, og at den derfor, i etterpåklokskapens lys, blir skjellsettende og representant for dem alle. Hendelsen finner sted en natt på Pont Royal, en bro i Paris, mens han fremdeles lever sitt friksjonsfrie liv, – på alle vis fritt og uforpliktende. Han vandrer igjennom byen etter en elskovsakt, tilfreds og matt i duskregnet, med blodet bølgende igjennom kroppen, og der, på broen, ser han en mørk skikkelse, en enslig kvinne som står bøyet over rekkverket. Intet ansikt, bare denne skikkelsen. «*Mellom det mørke hår og kraven, så man en nakke, frisk og våd, hvad der gjorde sterkt intryk på mig. Men jeg fortsatte min gang etter et øyeblikks tøven.*»<sup>212</sup> 'Et øyeblikks tøven'. Jean-Baptiste er da ikke en som nøler? Så hvorfor akkurat nå? Forsvarsmekanismene hans ligger nede. Han er fremdeles breddfull av elskov og sengevarme, – av seg selv. Han venter ikke å møte noen, og plutselig trår han rett inn i dette illevarslende scenariet. Han er totalt uforberedt og slik oppstår en *revne* i den årvåkenheten han til en hver tid holder seg med for å unngå situasjoner som innebærer forpliktelse. Et

<sup>210</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk.* 110.

<sup>211</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 96.

<sup>212</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 120.

øyeblikks tap av kontroll i form av denne 'tøven', og innskytelsen er et faktum. Der og da er han på nippet til å involvere seg personlig, som medmenneske – uten forbehold. Men så er øyeblikket over, og han gjør som han pleier; går forbi. Like etter hører han 'noe' som treffer vannet og et skrik som forstummer. «*Jeg har glemt hvad jeg tenkte. 'For sent, for langt væk ...' eller noget i den retning. Jeg lyttede hele tiden, ubevegelig. Så gik jeg bort, med langsomme skridt, i regnen. Jeg fortalte det ikke til nogen.*»<sup>213</sup>

#### – **Responsen som aldri kom**

Hendelsen med kvinnen på broen er, som mye annet i *Fallet*, drømmeaktig beskrevet. Det er vanskelig å vite om etterspillet med plasket og skriket faktisk hendte. Tok kvinnen sitt eget liv? Kunne han reddet henne? Eller er det en historie Jean-Baptiste selv har kommet opp med i ettertid, for å dramatisere de påfølgende erkjennelsene som kommer til å sette hans tidligere livsførsel i et dårlig lys. Egentlig spiller det ingen rolle. Det som er viktig er at han velger å ignorere sin 'tøven' selv om han der og da opplever 'den andres appell' i kraft av denne våte nakken 'som fordrer en etisk respons', og denne 'tøven' er hans umiddelbare ønske om å gå den i møte. Det er altså revnen i hans forsvarsverk som åpner opp for et *bør-være* i Jean-Baptistes bevissthet, men som han, når revnen igjen erstattes av hans frihetsforståelses autopilot, velger å forholde seg passiv til. Han velger sin 'frihet' i stedet for å engasjere seg personlig.

... disse dukkerter, man har afholdt sig fra ...

#### – **Oppvåkningen**

Fallet består i at Jean-Baptiste nettopp erkjenner at han, om han for eksempel tidligere den dagen hadde blitt utsatt for et tankeeksperiment á la det som faktisk skjedde, utvilsomt hadde erklært at han ville tatt affære, men at han i etterkant av hendelsen erkjenner at der tok han feil. Og det er denne erkjennelsen som stokker om på alt og innfører en moral, – manifestert i form av en appell fra et sårbart medmenneske på en bro en sen natt – og den har tilbakevirkende kraft. I tre år klarer han riktignok å fortrenge erkjennelsen, men så: «*Det var en smuk efterårsaften, endu midt i byen, allerede fugtig luft ved Seinen.*»<sup>214</sup> Her følger en av bokens mange gruoppvekkende vakre skildringer. Det er Jean-Baptiste som beskriver sin egen fortellings scenografi, eller bakteppe, og som slik er med på å sette en grunntone av fysisk, men samtidig drømmeaktig vakker, – og ensom, forgjengelighet, og som vever ham

<sup>213</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 124.

<sup>214</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 107.

selv inn:

Natten faldt på, himmelen stod endnu lys i vest, men blev stadig mørkere, gadelygterne skinnede svagt. Jeg fuglte kajerne på venstre bred, hen mod Ponte des Arts. Man kunne se floden skinne mellem bouquinisternes lukkede kasser. Der var kun få ude: Paris var allerede ved at spise. Jeg trådte på de gule og støvgrå blade, som endnu minnede mig om sommeren. Himlen blev lidt efter lidt fylt med stjerner, som man fik øje på, mens man gik fra én lyktepæl hen mod en anden. Jeg nød den tilbagevendende stilhed, aftenens mildhed, det mennesketomme Paris. Jeg var tilfreds. Dagen havde været god: En blind mand, den strafnedsættelse jeg hadde håbet på, min klients varme håndtryk, et par almisser og om eftermiddagen en storartet improvisation for nogle venner om hjertets hårdhed hos vår ledende klasse og hykleriet hos vår elite.<sup>215</sup>

Jean-Baptiste som universets hersker, og så: «Jeg gik op på Pont des Arts, der lå øde hen på denne tid, ville se på floden, som neppe var til at skimte i det mørke, der nu var faldet på. Jeg stod med front mot Vert-Galant, beherskede øen.»<sup>216</sup> Han tenner en 'tilfredshedens sigarett', og i samme øyeblikk er det noen som ler bak ryggen hans. Han snur seg, men ingen er å se, så han snur seg igjen mot øya og latteren kommer tilbake, «...lidt fjernere, som om den gled ned ad floden»<sup>217</sup>. Latteren bringer ham ut av fatning, og senere samme kveld, når han hører latter under vinduet sitt, får han angst. Men så ser han etter, og når det virkelig er noen der, fortrenger han det hele og går ut på badet. «Mit billede smilede i spejlet, men det forekom mig at mitt smil var falskt.»<sup>218</sup>

– **Angsten som frihetens visen for sig selv...**

*"De første skridt hen mod den absurde frihed består i at vende tilbake til bevidstheden og flykte fra den daglige søvngengertilværelse."*<sup>219</sup> Sitatet er hentet fra Sisyfosmyten og beskriver første skritt på veien til et autentisk liv. Om man ser til Kierkegaard er det angsten som leder an ved at den finner veien til overflaten, «...bestemmet som Frihedens Visen sig for sig selv i Muligheden.»<sup>220</sup> For Jean-Baptistes del: Det er angsten, billedliggjort i denne latteren, som trigger hans hukommelse, og ikke lenge etter begynner transformasjonen: «*Det forekom mig, at jeg glemte en del af det, jeg aldrig havde lært, og som jeg dog vidste så god besked med, nemlig at leve. Ja, jeg tror virkelig det hele begyndte på den tid.*»<sup>221</sup> Omtrent

<sup>215</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 107.

<sup>216</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 107.

<sup>217</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 107.

<sup>218</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 108.

<sup>219</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 62.

<sup>220</sup> Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 153.

<sup>221</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 109.

samtidig begynner han å huske. «*Lidt efter lidt fik jeg nu hukommelsen tilbage. Eller rettere sagt, jeg vendte tilbage til den og fandt den erindring, som ventede på mig.*»<sup>222</sup> Han husker ting fra sitt tidligere liv han helt hadde glemt. Det er som om erindringen hele tiden har ligget der, og nå tilkjenner seg for ham. Han glemmer altså 'kunsten å leve' i det han begynner å huske.

Jeg blev dømt på tidligere lykke. Jeg havde længe levet i den illusion, at der rådede almindelig harmoni, mens tvert imod dommene, pilene og spotten fra alle sider havde regnet ned over mig, der blot var åndsfraværende og smilende. Fra den dag jeg oppdagede det, blev jeg klarsyned, fik alle mine sår på en og samme tid og mistede al min styrke med et slag. Hele universet gav sig da til at le rundt om mig.<sup>223</sup>

Spotten kommer fra ham selv, og det er hans møte med den ekte friheten, den som viser seg for seg selv i muligheten, og som han møtte det millisekundet på broen den natten da han *kunne* reddet noen fra døden, – men lot være – som genererer angsten. Han forstår at frihet ikke er fristilthet, men tvert imot friheten til å beslutte seg for noe, og i forlengelsen, – forpliktelsen til å delta, og at hans 'øyeblikks tøven' der på broen var hans autentiske jeg som ropte til ham, men at han, når han stod ansikt til ansikt med døden og i redsel for å miste noe av sin uavhengighet valgte 'å gå utenom', slavebandt sin egen frihet. For ikke bare *kunne han* ha reddet henne, han *burde* ha reddet henne. Og plutselig forstår han at alle hans ikke-handlinger, praktisert som en form for lettbeint tilbaketrukkethet, også er handlinger, som har hatt store konsekvenser for fler enn ham selv.

Jean-Baptiste får stadig nye flash-backs. Mange handler om hans svik mot de som har kommet ham imøte. Noen hendelser er annerledes. En hendelse med en motorsyklist, en hendelse med en kvinne... Felles for dem: tap av kontroll. Der han har gått utenom, har de gått rett på, og deres handlinger har vippet ham av pinnen, fordi de har gått i spill med ham i stedet for å reagere på hans negative appell ved å forsvinne i det stille. Han har ikke skjont det, nå skjønner han det. En indre prosess er i gang som setter hele hans tidligere liv i et nytt lys, og han erkjenner at han aldri har forstått frihetens vilkår. "*Elsk mig ikke og vær mig tro.*" Han har skydd forpliktelsen som kjærligheten fordrer, og samtidig krevet alt kjærligheten gir. Moralen: Trekk deg unna alt som lukter av forpliktelse, alt som har med personlig engasjement og bindinger å gjøre, og du ender opp som meget ensom og i ytterste konsekvens kjærlighetsløs. Som Kierkegaard sier det: «*..thi kærligheden ... tager først noget*

<sup>222</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 114.

<sup>223</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 129.



*fra et menneske, inden den giver.»*<sup>224</sup> Det er derfor han faller, og det er denne erkjennelsen som knuser ham. Igjen Kierkegaard: *«At bedrage sig selv for kærlighed er det forferdeligste, er et evigt tab, for hvilket der ingen erstatning er hverken i tid eller i evighed.»*<sup>225</sup>

## Etter fallet

For å rette opp skaden, eller , – i et barnlig forsøk på å gjenoppnå sitt tidligere equilibris, prøver Jean-Baptiste ut diverse strategier: *«For at lade alles øjne se, hvad deg gemte sig bag det smukke klædestativ, jeg viste frem overalt, ville jeg slå det i stykker»*<sup>226</sup>. Når han ikke lykkes, vender han seg mot kjærligheten. *«Eftersom jeg havde behov for at elske og blive elsket, troede jeg, at jeg var forelsket. ...Jeg blev selv overrasket over at høre mig stille et spørgsmål, som jeg med min erfaring, altid før havde unngået. Jeg hørte mig selv spørge: 'Elsker du mig? »*<sup>227</sup> Han begynner å trygle og be, forplikter seg uten å vite hvorfor, men kommer etterhvert til sans og samling. *«I mere en tredive år havde jeg udelukkende elsket mig selv. Hvordan turde håbe på at slippe af med den vane?»*<sup>228</sup> Så i stedet forsøker han kyskhed. Han vil gi avkall på 'spillet'. Men uten spillet blir livet dørgende kjedelig, så han kaster seg i stedet hodestups inn i utsvevelsen. *«Jeg begæredede det evige liv, og gik følgelig i seng med ludere og drak netterne bort. Om morgenen havde jeg ganske vist en bitter smag i munden av menneskets dødelige vilkår, men i lange timer havde jeg været salig.»*<sup>229</sup> – Til leveren sier stopp og utmattelsen inntreer, og med den likegyldigheten. *«Jeg blev litt tykkere, og jeg vovede endelig at tro, at krisen var overstået. Det gjaldt bare om at blive gammel.»*<sup>230</sup>

Men så, for å feire sin helbredelse, inviterer han en venninne med på en skipsreise. I rom sjø, på øverste dekk, med utsikt i alle synsretninger oppdager han plutselig en sort flekk på havets urolige overflate. Hjertet hans hamrer vilt, og han ser vekk, men tvinger seg til å se igjen. Da er flekken borte. Han vil rope om hjelp, men ser så at det sorte er avfall fra skipet. *«Men jeg havde ikke kunnet tåle at se det uden straks at tænke på en druknet.»*<sup>231</sup> Erkjennelsen siger inn: Det mennesket/de mennesker han unnlot å gå i spill med i redsel for å miste sin frihet;

<sup>224</sup> Kierkegaard, Søren. *Kærlighedens gerninger*. Redigert av Jens Staubrand. Frederiksberg: SK Books/Søren Kierkegaard Kulturproduktion, 2013, 151.

<sup>225</sup> Kierkegaard, *Kærlighedens gerninger*, 12.

<sup>226</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 136.

<sup>227</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 139.

<sup>228</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 140.

<sup>229</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 141.

<sup>230</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 144

<sup>231</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 144.

Det var de som var hans mulighet til frihet. Det finnes ingen tilgivelse. Han forstår at han aldri slipper unna. «*Det blændende liv var slut, men også galskapen og sindsbevægelserne var slut. Man måtte falde til føje og erkende sin skyld. Man måtte leve i ubekvemmeligheden.*»<sup>232</sup>

## Det andre fallet

Jean-Baptiste forsøker å sone sin straff ved å forplikte seg, men det forblir med plikten. Den pålegges igjennom ham selv, i et 'bør-være', men kommer likevel utenfra. Utenfra, fordi han, slik jeg leser, ikke evner å romme erkjennelsen av *medværens gjensidige appell*, forutsetningen for den autentiske frihetens vilkår. Det skjer fordi han i sitt liv som hyperindividualist med alt sitt fokus på 'jeg som meg' aldri har åpnet døren til det relasjonelle rommet der den andres appell finnes. Han vet ikke engang om den, – Ikke før han møter døden og ser sin egen beslutningsvegring i hvitøyet. Han har derfor ingen erfaring med hva det vil si *i gjensidig forpliktelse å skape verden sammen*, altså forpliktelse med positivt fortegn, og slik er han dømt til negasjonen av Sartres positive setning om *dømt til frihet* – altså som et åk som må bæres.

Jeg vidste ikke at friheden hverken er en belønning ... Heller ikke en foræring ... Å nej, den er derimod hoveriarbejde, et udholdenhedsløb, som gør oss meget ensomme og meget afkræftede. ... Alene i en trist sal, alene i forbryderskranken, foran dommerne, og alene om at afgjøre sagen for sig selv eller for de andres dom, al frihed ender med en dom: derfor er friheden alt tung at bære, især når man lider af feber, eller når man haver smerter, eller når man ikke elsker nogen.<sup>233</sup>

Hans problem blir derfor, dypest sett, etter at han først ikke makter å transcendere sin egen subjektivitet, for så å erkjenne dette, – for det gjør han – at han, vel vitende om hva han gjør, kaster hele prosjektet på båten og gir etter for faktisiteten.

«*Jeg skal fortælle Dem en stor hemmelighed, kære ven. De skal ikke gå og vente på nogen dommedag. Den inntræffer hver eneste dag.*»<sup>234</sup> Jean-Baptiste har erfart og erkjent, han har møtt angsten, og han har forstått at han hver dag, resten av livet, må leve med bevisstheten om sin egen unnfalighet i møte med døden, som førte til døden, også for ham selv. Så hvordan bære alt sammen, når han ikke er villig til å akseptere evig 'hoveriarbeide', eller

<sup>232</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 145.

<sup>233</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 158.

<sup>234</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 146.

‘Sisyfos-arbeide’, altså ikke si ‘ja’ til livet på tross av erkjennelsen av det meningsløse slik Camus’ absurde menneske gjør? Så vidt jeg kan se, har han heller ingen planer om å ta livet av seg, til det er hans liv for dypt befestet i hans egne behov og hans eget begjær, hans ‘jeg som meg, meg, meg’. Og han vet det. «*Jeg elsker livet, det er min sande svaghed. Jeg elsker det så højt, at jeg ikke har nogen forestilling om det, som ikke er livet.*»<sup>235</sup> Derfor drømmer han i stedet, – eller koketterer han bare? – om at noen skal dømme ham, sette ham på plass, – gjerne i fengsel (han har jo en stjålet altertavle i skapet hjemme hos seg selv), slik at han får en sjanse til å sone og kanskje bli ferdig med det. «*Å, kære ven, for den der er alene, uden nogen Gud og uden nogen herre, er dagenes byrde forferdelig. Derfor må man vælge sig en herre, nu hvor ikke Gud længre er på mode.*»<sup>236</sup> Han lefler med det frivillige slaveriet, med den totalitære lengsel: *På Paris’ broer lærte også jeg, at jeg var bange for friheden. Derfor: Leve den herre, hvem han så er, som kan træde i himmelens lov... Når vi alle bliver skyldige, bliver det demokrati... Alle er endeligt forenede, men på knæ med bøyd hoved.*<sup>237</sup>

#### – Samfunnskritikken

Frem til dette punktet kan boken leses som en dyptpløyende kritikk av både Camus egen samtid og ikke minst ham selv, med, – for hans samtid, et skjult utgangspunkt i hans egen private ansvarsfraskrivelse. Det er så det går kaldt nedover ryggen på en. På grensen til harselas? For det er faktisk mye å humre av underveis i lesningen, om man har sansen for svart humor. Jean-Baptiste er i besittelse av en ekstremt distansert og tørrvittig ironi som rammer ham selv i like stor grad som den rammer andre. Han stiller for eksempel helt tidlig i sine utlegninger en samtidsdiagnose: «*De behøver såmænd kun én setning for at karakterisere det moderne menneske: han horede og leste aviser. Med denne korte definition turde emnet være udtømt.*»<sup>238</sup> En observasjon som sier noe om å leve i sine sansers vold, eller utelukkende i faktisiteten, og tro at man transcenderer den og lever autentisk bare man sørger for hele tiden å holde seg ‘oppdatert’, siden oversikt og kunnskap kvalifiserer for ‘meningsberettigelse’. Det er distansen avisen symboliserer som er det interessante her, fordi den muliggjør objektivisering av andre mennesker og deres lidelser, og slik også ansvarsfraskrivelse. Det er dette problemet Camus adresserer og langer ut mot i *Opprøreren* der han skriver:

<sup>235</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 127.

<sup>236</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 158.

<sup>237</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 159.

<sup>238</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 91.

Fra det øyeblikk man i mangel av karakter skaffer seg en lære, fra det øyeblikk forbrytelsen lar seg styre av fornuften, yngler den som forstanden selv, den opptrer i alle syllogismens figurer. Før var den ensom som skriket, nå er den universell som vitenskapen. I går ble den dømt, i dag gir den lover.<sup>239</sup>

Her er vel Camus og Jean-Baptiste helt på linje, og også med Elias Canetti, forfatter av *Masse og makt*, som jeg kommer tilbake til i neste kapittel. Han er, som Camus, opptatt av de drap og henrettelser som foregår *fra det øyeblikk forbrytelsen lar seg styre av fornuften*, altså de mord vi med åpne øyne aksepterer, og deltar i, som i en slags offentlige henrettelser, – når vi leser aviser.

Man gir sitt bifall først når alt er forbi, og fornøyelsen blir ikke dempet av noen som helst form for medskyldighet. Man er ikke ansvarlig for noe, ikke for dommen, ikke for øyenvitnene, ikke for redegjørelsen og heller ikke for den avis som har trykket redegjørelsen. Allikevel vet man mer om dette enn før i tiden, da man måtte stå i timesvis og likevel ikke fikk stort å se. I og med det avislesende publikum har en mildnet, men i kraft av sin avstand til begivenhetene desto mer uansvarlig hetsmasse holdt seg i live, og man kunne la seg friste til å si at det utgjør denne massen i dens mest foraktelige og samtidig mest varige form. Ettersom den ikke engang behøver å samle seg, unngår den også å gå i oppløsning, og avisen, med dens daglige gjentakelser, sørger for omvekslingen.<sup>240</sup>

Nå har vi informasjonsteknologien og de sosiale medier.

#### – Sin egen dommer på egne premisser

Camus er pasifist, han godtar ikke distanserte forklaringsmodeller som rettferdiggjøring for mord på den ene siden, og frivillig underkastelse på den andre. Hans opprør vender seg mot de totalitære tendenser han ser lange skygger av også hos den klartenkte intellektuelle elite. Jean-Baptiste tåler heller ikke det kollektive frivillige slaveriet. Han er altfor mye av en individualist til å underkaste seg noe som helst. Han klarer ikke engasjere seg i et ‘vi’ og derfor er han dypt ensom – noe som betyr at det er ham selv som må sørge for denne ‘rettergangen’ han også legger på seg selv, om av en litt annen grunn.

Hvordan løser han det?

«*He decides to fight against moral temptation*»<sup>241</sup>, som antakelig kan komme til å dukke opp på ny når man først har erkjent et ‘bør-være’. Så han underkaster seg i siste instans, – sin

<sup>239</sup> Camus, Albert. *Opprøreren*. Oversatt av Bernt Vestre. Oslo: Aschehoug, 1995. 25.

<sup>240</sup> Canetti, Elias. *Masse og makt*. Oversatt av Niels Magnus Bugge. Oslo: Bokklubben, 2005, 40-41.

<sup>241</sup> Camus, *Notebooks, 1951-1959*, 65.

egen trang til å gi etter for 'faktisitetens og passivitetens salighet': «*He voluntarily gives in to his instincts, which are strong*»<sup>242</sup>, Slik gir han opp den autentiske friheten som ligger i evnen til å transcendere egen subjektivitet, og han gjør det til fordel for negasjonen: fristiltheten, og velger slik det inautentiske livet. Han forlater Paris, flytter til Amsterdam, der han tar navnet Jean Baptiste Clamence og ikler seg rollen som botferdig dommer og klarsynt profet på egne og verdens vegne, – alt mens han fortsetter sitt forpliktelsesløse liv. "*Jeg har ikke ændret levevis, jeg elsker stadig mig selv, og jeg benytter mig stadig av andre. Blot er det nu, hvor jeg skrifter mine synder, lettere for mig at begynde forfra, og jeg kan glæde mig to gange, først over min natur og dernest over en henrivende anger.*"<sup>243</sup> Hans belønning er Sartres *the game/play of ceremony*, – iscenesettelsen. Finn din scene, vær nøye med valg av publikum, og gå i spill med verden, på egne premisser. Scenen er Mexico City, der han igjen og igjen holder offentlig skriftemål, særlig for sine likemenn, besteborgere på avveie, – for å kunne dømme.

Jeg har fundet ud af, at medens vi venter, at herren skal komme med sitt tugtens ris, bør vi, for at kunne triumfere, vende fornuftsslutningen om, ligesom Kopernikus. Eftersom en ikke kan dømme de andre uden straks at dømme sig selv, ... eftersom enhver dommer en dag ender som en bodferdig synder, må man slå inn på den modsatte vej og leve som en bodferdig synder for at kunne ende som dommer.<sup>244</sup>

Og han gjør det til fingerspissene, – forplikter seg, – fulgt av et visittkort med teksten '*Stol ikke på det!*' Method acting: For som han sier: "*Når man ikke er i besiddelse af karakter, må man skaffe sig en metode*"<sup>245</sup>

#### – **Fra barn til undermenneske**

Som tidligere nevnt lister de Beauvoir i *Tvetydighetens etikk* opp en rekke personlighetstyper som eksempler på forskjellige former for inautentiske levemåter. De er i utgangspunktet negative, men kan utvikle seg i positiv retning om man stiller seg åpen for sitt 'fornuftige dyr' eller 'tenkende siv'. Til og med som undermenneske har jeg muligheten til å gjøre det beste ut av det, – alternativt hengi meg til mine predisponerte tilbøyeligheter og bli den verste utgaven av meg selv. Det er også fullt mulig å bevege seg mellom kategoriene, – også her med positivt eller negativt fortegn, for i den verden vi bygger sammen er ingenting hugget i sten. Det er mine valg i form av handlinger, eller ikke-handlinger (som også er handlinger) som

<sup>242</sup> Camus, *Notebooks, 1951-1959*, 65.

<sup>243</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 163.

<sup>244</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 160.

<sup>245</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 93.

alltid vil være avgjørende for hvem jeg er og hvorvidt jeg lever inautentisk eller autentisk. Slik jeg leser *Fallet*, beveger Jean-Baptiste seg fra *Barnet*, – den verst tenkelige utgaven, til *Udermennesket*, – den verst tenkelige utgaven. Om undermennesket skriver de Beauvoir:

Gjennom en verden som har mistet all mening skrider undermennesket frem mot en død som bare bekrefter hans langvarige negasjon av seg selv. Det eneste som avdekkes igjennom denne erfaringen er den absurde faktisiteten i en eksistens som aldri kan rettferdiggjøres, fordi den ikke har greid å rettferdiggjøre seg selv.<sup>246</sup>

Søren Kierkegaard understreker: «*Der tales også om at bedrages af livet eller i livet; men den, der selvbedrager sig bedrog sig selv for at leve, hans tab er uerstatteligt.*»<sup>247</sup>

### – Individets frivillige underkastelse – en samtidens fiktive parallell

«*Vi ønsker ikke at forbedre os, ikke at blive mere ædle: For så måtte vi jo først og fremmest finde os i at blive anset som svage. Vi ønsker ene og alene at blive beklaget, og at blive opmuntret til at følge den vej, vi er slået ind på.*»<sup>248</sup> Det er Jean-Baptiste som sier dette, men det kunne også vært Francois, hovedpersonen i Michel Houellebecqs samtidsroman

*Underkastelse*<sup>249</sup> fra 2015. En passe vellykket akademiker og ungar i sine tidlige førtiår.

Han har vært 'heldig med livet', som mange nordeuropeere er, – spesielt nordmenn, uten å ha gjort noe for det. Han har alltid hatt alt, han har kruset på overflaten, levd et mekanisk liv der han har vært den ultimate konsument og forbruker som alltid har holdt alle muligheter åpne.

Og alt har hele tiden vært tilgjengelig, så når vi møter ham er han kommet til et punkt i livet der han er i ferd med å kjede seg til døde. Likegyldigheten er i ferd med å ta over. Hva skal han gjøre for å få tilbake livslysten, for ham ensbetydende med sexlysten? Et presidentvalg kommer ham til unnsetning. To favoritter skiller seg ut: Marine le Pen og Det muslimske brorskap. De siste vinner. Francois møter for første gang motstand, – ikke fordi han gjør noe, men fordi han er umælende deltaker i den markedsliberalistiske konsumkarusellen, og dermed, sett med Det muslimske brorskaps øyne, symbolet på vestens dekadanse og tilkortkommenhet. Det handler altså ikke, som for Jean-Baptiste, om et møte med døden som får ham til å erkjenne hva friheten egentlig består i. Angsten Francois opplever består i at han, fra bare å ha sklidd med, nå må ta en beslutning om han ikke skal miste alle sine privilegier.

For siden Det muslimske brorskap har andre ideer om intellektuell elite enn det tidligere

<sup>246</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. 113.

<sup>247</sup> Kierkegaard, *Kærlighedens gerninger*. 12.

<sup>248</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 131.

<sup>249</sup> Houellebecq, Michel. *Underkastelse*. Oversatt av Tom Lotherington. Oslo: Cappelen Damm, 2016.

franske styresettet, synker han i verdi og risikerer å bli degradert om han ikke blir med på de nye notene, noe som i praksis betyr at han må stramme inn livreima. *Det* vil han ikke. Han er som Jean-Baptiste et ensomt barn, individualist uten forankring i annet enn sitt umiddelbare behov for tilfredsstillelse. Det er hans eneste selvrealiseringsprosjekt. Og for å kunne fortsette velger han underkastelse. Han konverterer altså til Islam utelukkende for å beholde sine privilegier, samt sin individuelle frihet, som for ham etterhvert innebærer å få velge og vrake i blyge tildekkede muslimske piker. Han ser ikke utover seg selv, og derfor er han totalt likegyldig til hvem som styrer, så lenge han beholder sin 'frihet'. En opportunist fordi han ikke kan annet, ikke vet om annet. Han underkaster seg av fri vilje og med åpne øyne.

### Oppgjøret med den fordømte friheten

*Fallet* er, slik jeg leser den, på alle plan et oppgjør med en misforstått frihetsforståelse, og den er grunnet i Camus personlige biografi, både som offentlig person i et ordskifte der han påpeker denne misforståtte frihetsforståelsen, og samtidig, på et dypere plan, i hans egen unnfalighet, som han ikke selv så før det var for sent. Slik er Jean-Baptiste den ultimate negasjon av bildet Camus forsøkte å tegne av det det absurde menneske allerede i *Sisyfosmyten*. En som riktig nok ikke ligger under for totalitære tilbøyeligheter, men som heller ikke – selv etter et av disse *fallene* – *springene* – *revnene* 'alle' skisserer som frihetens mulighet og autensitetens fundament, firer en tomme på sin individuelle forståelse av frihet som fristilthet i møte med verden. Med andre ord: et kraftig oppgjør med en tidsånd som bare er i støpeskjeen når Camus skriver, men som han værer og utbroderer. En sivilisasjon der vi alle er oss selv nok, – øyer uten forbindelse.

Til det innledende spørsmålet om Ivan har rett når han sier at 'om Gud er død er alt lov': I følge de Beauvoir: 'Nei'. For Camus: Nei. I følge Jean-Baptiste og hans måte å vri og vende på sin egen situasjon for å kunne fortsette det inautentiske livet i fristilthet i en slags glans av at han egentlig har erkjent, men selv har 'latt vær' å følge opp: 'Både-og'. For kanskje handler det overhodet ikke om dette, men om noe helt annet? Har Jean-Baptiste underliggende beveggrunner for å oppføre seg som han gjør? Som med alt annet som har med ham å gjøre: det er vanskelig å vite. Han sier jo så mangt. Han sier også: «*Sådan er mennesket, kære monsieur, det har to aspekter: Det kan ikke elske uten at elske sig selv*»<sup>250</sup> Er Jean-Baptiste egentlig, bak alle fasader og alle spillfekterier, et dødsens ensomt menneske

<sup>250</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 105.

som ikke er i stand til å elske seg selv? Og som hungrer etter kjærlighet? I så fall får 'elsk meg ikke og vær meg tro' en annen klang enn den jeg presenterte tidligere.

### **Sartre om *Fallet* og Camus om *Kvalmen***

Under overskriften *Tribute to Albert Camus*<sup>251</sup>, skriver Sartre i sitt minneord etter Camus uventede død i 1960:

He represented in our time the latest example of that long line of moralists whose work constitute perhaps the most original element in French Letters. His obstinate humanism, narrow and pure, austere and sensual, waged an uncertain war against the massive and formless events of the time. But on the other hand through his dogged rejections he reaffirmed, at the heart of our epoch, against the Machiavellians and against the Idol of realism, the existence of the moral issue."<sup>252</sup>

Camus hadde vært stille lenge, i mange år, men han var ikke glemt. For Sartre var han, selv om de hadde kranglet, og selv om de ikke lenger så hverandre, tilstede i hans bevissthet som en indre samtalepartner når han skrev Han sier: "*We lived with or against his thought as it was revealed to us in his books – especially *The Fall*, perhaps the finest and least understood.*"<sup>253</sup>

Vennskapet mellom disse to ganske forskjellige typene, begynte i 1938, etter utgivelsen av Sartres roman *La Nausée* (på engelsk *Nausea*, på norsk *Kvalmen*)<sup>254</sup> Samme år skriver en ung Camus en anmeldelse av boken i *Alger Républicain*,<sup>255</sup> der han gir den middelmådig kritikk ved å påpeke at i gode romaner kommer ikke det filosofiske fundamentet til syne slik han opplever at det gjør i Sartres roman. Dette gjør at han alt i alt *ikke* opplever boken som «...a work of art»<sup>256</sup>. Han har også noen innvendinger mot det han roser som Sartres mettede idé- og tankeunivers, og sier blant annet at «*To observe that life is absurd is not an end, but a beginning.*»<sup>257</sup> Og så, i 1942 kommer *Sisyfosmyten* ut, hvor han selv forsøker å skape dette absurde mennesket, ikke som noe endelig, men som et utgangspunkt, et «*tabula rasa*», *on the*

<sup>251</sup> Sartre, Jean-Paul. «Tribute to Albert Camus». I *Critical Essays on Albert Camus*, redigert av Bettina L Knapp. Boston, mass: Hall, 1988. 164-166. Fra *Situations IV* (Paris: Gallimard, 1964)

<sup>252</sup> Sartre, Jean-Paul. «Tribute to Albert Camus», 165.

<sup>253</sup> Sartre, Jean-Paul. «Tribute to Albert Camus», 165.

<sup>254</sup> Sartre, Jean-Paul. *Nausea*. Oversatt av Robert Baldick. Harmondsworth: Penguin Classics, 2000.

<sup>255</sup> Utdrag fra anmeldelsen: <https://wist.info/camus-albert/27094/>

<sup>256</sup> Todd, *Albert Camus: A Life*, 84.

<sup>257</sup> Todd, *Albert Camus: A Life*, 84.



*basis of which it would be possible to construct something.»*<sup>258</sup>

Når jeg leser *Kvalmen* kan jeg si meg enig i Camus' innvendinger mot romanens form, og jeg er også enig i at teksten beskriver livet som absurd, men jeg er ikke enig i at det ender der. For meg finnes det begynnelser både hos Antoine Rocquetaïn, romanens protagonist, og hos Autodidakten, – det mennesket i romanen som *kan sees* som hans antagonist, selv om jeg ikke er sikker på hvilke baktanker Sartre selv har hatt med å la ham oppta en såpass stor del av romanen, eller om han i det hele tatt har hatt noen. Jeg kommer tilbake til dette.

---

<sup>258</sup> Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 356.

## Absurde liv – del 2: Kvalmen

Tilfredsstillelsen ved å stå høyere enn andre i rang, kompenserer ikke for tapet av bevegelsesfrihet. Avstanden får mennesket til å stivne og formørker dets tilværelse. Det sleper på denne byrden og kommer ikke av flekken. Det glemmer at det selv har påtatt seg denne byrden og lengter etter å bli fri fra den. Men hvordan skal det kunne frigjøre seg så lenge det er alene?<sup>259</sup>

### Antoine

Antoine Rocquetain er *Kvalmens* hovedperson, og slik jeg tolker boka handler den om hans 'tilblivelse' som menneske, og i så måte kan den, – tiden tatt i betraktning, – med Sartres intense studier av fenomenologien midt på tredvetallet<sup>260</sup>, og med tydelig inspirasjon fra Kierkegaard, fortolkes som et forsøk, nettopp på en fenomenologisk tilnærming til eksistens, hva det vil si å *være*, – altså som et *væren* eller *intet* i praksis, noe som også kan sies om *Fallet*. Men selv om de to hovedpersonene begge praktiserer armlengdes avstand til sin egen autentiske *væren-i-verden*, er veiene og utfallet av denne praksisen i de to romanene forskjellig. For Jean-Baptiste er det som vi har sett en enkelthendelse som skal til. Den forårsaker et brudd i hans til da mekaniske, inautentiske *væren*, som får ham til å erkjenne denne med påfølgende angst. For Antoine kommer angsten snikende som det Sartre velger å kalle *kvalme*. Og der Jean-Baptiste ender opp som de Beauvoirs undermenneske, slavebundet i frihetens og det absurde 'ja's negasjon, – altså i *intet* – godt hjulpet av sin indre 'evige yngling' og den Kirkegaardske demoniske angst, går det faktisk mot *væren* for Antoine. Han er da heller ikke som Jean-Baptiste, en som bevisst omgår en hver forpliktelse for å beskytte sin individuelle frihet, selv om også han er svært opptatt av den og som et resultat av dette ser andre mennesker som dumme og ufrie hindringer for hans egen frihetsutfoldelse. Jeg tenker at i Antoinens tilfelle handler hans armlengdes avstand til verden mer om en slags ungdommelig tafatthet som finner utløp i en form for passiv aggresjon som bunner i at han ikke har anelse om hvem han egentlig er, og at tilbaketrekning fra alt som binder og slik kan medføre en form for tap av kontroll derfor kan sees som en nærliggende strategi for å holde på sin frihet som uavhengig. Han har heller ikke anelse om at denne snikende *kvalmen* han opplever, nettopp er det dypereleggende autentiske jeg'ets opprør mot fangenskapet i et inautentisk liv, – altså i livet slik 'man' lever det, og derfor et første steg på veien til å finne

<sup>259</sup> Canetti, Elias. *Masse og makt*. Oversatt av Niels Magnus Bugge. Oslo: Bokklubben, 2005, 6.

<sup>260</sup> Bakewell, *At the Existentialist Cafe*, 98.

ut av hvem han egentlig er, – og at han på denne reisen mentalt må bevege seg fra uvitenhet til erkjennelse, fra inautensitet til autensitet, og at reisen på Kierkegaardsk vis går igjennom den eksistensielle angsten. Slik kan Antoine Rocquetaïn, forut for sin indre reise mot autensitet, også leses som et skoleeksempel på hva som skjer når et menneske, uansett grunn, slutter å interagere med verden, for i stedet å trekke seg tilbake og 'vente' på at *noe – det store eventyret* – skal skje med ham, – og at det heller ikke nødvendigvis følger noe godt med at han, fra sitt selvvalgte eksil, også ser seg selv som høyt hevet over 'hopen'.

Siden autensitetsbegepet er så nært knyttet opp mot eksistensfilosofiens idé om frihet, – og også vår egen samtids ide om frihet, er, som det her fremgår, begge lesemåter av interesse for mitt fokus på hva den feilaktige ideen om frihet som fristilthet kan gjøre med oss, og derfor vil jeg først presentere et resymé av romanen, ispedd noen eksempler på Antoinés handlingsmønstre. Men som jeg tidligere har påpekt: Når det gjelder *Kvalmen* er det også en spesiell passasje som opptar meg. Passasjen jeg tenker på beskriver Antoinés middag med Autodidakten, en einstøing og en nerd som leser verdenslitteraturen fra A til Å i biblioteket der Antoine arbeider på sin avhandling om eventyreren Rollebon, og jeg vil gi den sitt eget avsnitt, fordi den, slik jeg leser den, tar et uforløst steg ut på siden av denne lammende 'jeg som meg'-autensiteten jeg opplever at vi i dag havner i på grunn av vår egen navlebeskuende idé om frihet. Men først Antoinés historie som er skrevet i første person, presens, i en slags dagboksform, noe som innebærer at alt som blir oss fortalt, og derfor også alt vi får tilgang til av informasjon, utelukkende kommer fra Antoine selv.

### **Antoine og eksistensens uutholdelige likegyldighet**

Vi befinner oss i Bouville, en liten kystby i Frankrike, sammen med Antoine Rocquetaïn. Alderen hans kommer ikke tydelig frem, men ut fra det vi kan lese, vil jeg tro tretti eller yngre. Det er søndag, og han forsøker å gjøre det han alltid gjør på søndager, nemlig å gjøre det alle andre gjør: gå tur. Men alt han oppnår er å føle seg totalt fremmedgjort.

I could feel the afternoon all through my heavy body. Not my afternoon, but theirs, the one hundred thousand citizens of Bouville were going to live in common ... They filled their lungs because sea air is invigorating: only their breathing, as regular and deep as that of sleepers, still testified they were alive. I walked along stealthily, I didn't know what to do with my hard fresh body, in the midst of this tragic crowd taking a rest.<sup>261</sup>

Når det ikke er søndag skriver han på en historisk biografi om M. de Rollebon, som han

---

<sup>261</sup> Sartre, *Nausea*, 80.

baserer på brev, notater osv. – alt tilhørende biblioteket i Bouville. Det er Rollebons eventyrlige liv som fanget Antoines interesse og fikk ham til å flytte til Bouville, på et tidspunkt der hans eget liv hang i løse lufta. Akkurat hvor lenge det er siden får vi ikke vite, – alt er litt flytende, noe som antakelig henger sammen med tilstanden Antoine befinner seg i når vi møter ham. Men vi får vite at han har mistet kjæresten sin, Anny, og at han også har sluttet å reise, og tilsynelatende har han hverken venner eller familie, i alle fall ingen han bryr seg om å ha kontakt med. Når vi møter ham kan det virke som han kun lever for og med, eller igjennom, denne Rollebon, som angivelig har levd et liv fylt av fart og spenning. Han har villet skrive den virkelige historien om denne mannen fra fortiden, men etter noen lange år i biblioteket, gjemt bak tårn av bøker og brev, i ferd med å skrive et annet menneskes liv, erkjenner han at han er møkk lei hele fyren, til de grader at han føler en stadig økende vemmelse, både overfor Rollebon, sine egne skriverier og seg selv. Hva er poenget med alt sammen?

Antoine befinner seg i en tilstand der følelsen av meningsløshet og fremmedgjorthet er i ferd med å ta helt over. Likevel går han hver dag til biblioteket for å skrive, til kafeen for å spise – og kanskje få seg ‘et ligg’ (Francoise, innehaversken av Le Rendez-Vous des Cheminots er god å ha når trykket blir for stort), og hjem til rommet han leier for å sove. Menneskeheten interesserer ham overhodet ikke. *"I for my part live alone, entirely alone. I never speak to anybody, I receive nothing, I give nothing."*<sup>262</sup> Han har lukket av for alle muligheter for medværen og befinner seg i limbo. Livet hans består av å gjennomleve eksistensens uutholdelige likegyldighet – værens intethet. Han er et perfekt eksempel på Camus' absurde menneske i en tilstand der «*..kulisserne styrter sammen*<sup>263</sup>». Livslede blandet med forundring, for de begynnende anfallene han oppfatter som kvalme forundrer ham, og, om man følger Camus så er det nettopp denne blandingen av *lede og forundring* som «*indvarsler en bevægelse fremover i bevidstheden*<sup>264</sup>». Det begynner med hendene. *"Yes, that's it, that's exactly it: a sort of nausea in the hands."*<sup>265</sup> Kvalmen er angsten, den er umulig å slippe unna, og sakte men sikkert utvider den seg – i ham, og tar kontroll over kroppen hans. Det er verden som er kvalme – manifestert i den nakne og forgjengelige eksistensen – og han klarer ikke holde den på avstand. *"I am no longer free, I can no longer do what I want."*<sup>266</sup> Så kan man jo kanskje spørre seg hva dette ‘gjøre som jeg vil’ betyr der han befinner seg.

<sup>262</sup> Sartre, *Nausea*, 16.

<sup>263</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 20.

<sup>264</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 20.

<sup>265</sup> Sartre, *Nausea*, 22.

<sup>266</sup> Sartre, *Nausea*, 22.

Totalt fremmedgjort overfor alt og alle, og fanget i sitt selvvalgte eksil, legger han skylden for sin ufrihet på omgivelsene og sine medborgere som han mener oppfører seg som zombier. Det gir ham grunn til å avsky dem. Han ser dem alle som laverestående idioter, og hans avsky er så sterk at han snart hater absolutt alle. Men når angsten, eller den kroppslige erkjennelsen av eksistens, i kraft av dette ‘her og nå og intet mer’ tar over, imploderer han og har ikke lenger tid til å projisere noe som helst på omverden. Han befinner seg i sin egen boble, og angsten, eller kvalmen, kulminerer i en rekke hallusinasjoner der alle grenser mellom ham selv og verden opphører.

Når jeg leser om Antoine som stagnerer i sitt eget liv, får det meg til å tenke på den stadig økende andelen av unge som diagnostiseres med angst og depresjon, og som ender opp på lykkepiller, og på Kierkegaards setning om at «*Angesten blev bestemt som Frihedens Visen sig for sig selv i Muligheden*»<sup>267</sup>. Hadde Antoine vært ung i dag, ville han kanskje kommet seg til fastlegen, – eller en lærer ville, etter å ha forsøkt å få denne fasansfulle og sarkastisk tause eleven på bakerste benk til å delta mer, kanskje sendt ut en bekymringsmelding. Hos legen kunne han fått en henvisning til DPS (Distriktpsykiartisk senter) hvor han ville blitt utredet og diagnostisert med alvorlig depressiv angstlidelse og kanskje også som psykotisk, med påfølgende innleggelse eller terapi samt medisiner, – eller bare medisiner. Kanskje hadde han klart seg, kanskje hadde han endt på NAV som uføretrygdet i ung alder, – og kanskje hadde han, som fler og fler unge i Norge i dag velger å gjøre, og som Camus i *Sisyfosmyten* ser som et redelig, om enn ikke ønskelig valg for det absurde menneske; tatt livet av seg.<sup>268</sup> Hadde han latt være å fortelle fastlegen om hallusinasjonene og i stedet bare informert om at ingenting lenger betydde noe og at alt virket meningsløst, ville han kanskje fått en depresjonsdiagnose, blitt satt på en årelang venteliste til psykolog og fått en resept på lykkepiller. Det jeg lurer på: Hvordan ville det da gått med ‘bevegelsen fremover’? Hvordan ville det gått med angsten som «*frihedens mulighed*.»<sup>269</sup> Hva om han hadde kastet lykkepillene og i stedet kastet seg på den store selvrealiseringsbølgen som altfor ofte også inkluderer selvscenearbeid á la Sartres *play of ceremony*, og som for tiden praktiseres på høyt nivå i de sosiale mediene der perfeksjon, på alle plan, er det som gjelder?

<sup>267</sup> Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 153.

<sup>268</sup> <https://www.nrk.no/vestfold/trapper-opp-selvmondsforebyggingen-blant-unge-1.14644093> 5. august 2019.

<sup>269</sup> Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 206.

– **Antoine og angsten**

Det som er bra for Antoine, men som dermed på ingen måte er selvsagt for alle andre som går igjennom det samme som ham, er dette at han ikke ser ut til å være redd angsten, snarere fascinert – eller forundret. Den bryter inn i livsleden, og for ham tar den form av et slags kaotisk pusterom, og derfor flykter han ikke, men ‘lar angsten skje’ og slik åpner han døren for bevegelsen som setter ham i kontakt med seg selv.

For mange mennesker ville denne tilstanden Antoine befinner seg i fortone seg som redselen over alle redsler, og i møte med en slik avgrunn skal det mye til, både av evne til selvrefleksjon for å forstå at denne autensiteten man hele tiden jager etter nettopp gjemmer seg bak angsten, og i tillegg skal det en god dose mot til å stå i det, slik Kierkegaard sier man bør. Så, for Antoinens del: Hvor kommer dette motet fra? I alle andre sammenhenger er han jo fullstendig initiativløs i sin tilbaketrukkethet? Camus sier om det absurde menneske:

Ingen der bevæger sig i absurditetens tynde luft, ville kunne holde ud at leve der, hvis de ikke blev holdt oppe af en eller anden dyb og konstant idé, som gav dem styrke. Og denne idé kan ikke være noget andet end en ejendommelig troskabsfølelse.<sup>270</sup>

Slik jeg leser *Kvalmen*, har Antoine en eller annen form for underliggende drivkraft som tar form av en udefinert bevissthet om nettopp muligheten som finnes i angsten, så fremt han møter den i stedet for å søke tilflukt. Så på ett vis blir hans første skritt bort fra livsleden og tomheten en uformulert forpliktelse til å stå i angsten, noe han gjør, og som i utvidet betydning kan leses som at han forplikter seg til å stå i sitt eget forhold til seg selv, koste hva det koste vil. Han vet ennå ikke hva dette forhold består i eller hvordan det ser ut, så han vet ikke hvordan han skal omforme angstfølelsen til noe håndgripelig, og akkurat dette er ikke så uvanlig, ikke for noen, og spesielt ikke for unge mennesker som ennå ikke vet hvem de er men som er midt i prosessen med å finne ut av det. Hans ubevisste strategi, som heller ikke er så uvanlig, er altså i første omgang å trekke seg tilbake fra alt og alle og passivt å vente på at *Eventyret*, med stor E, skal innhente ham, – at det som er gjemt og uforklarlig for ham skal åpenbare seg, – som en forløsning som han kan delta i (konsumere) uten at han selv løfter en finger. Og omsluttet som han er av sin egen angst, og av drømmen om selveste *The Adventure*, er han ikke i stand til gripe de mulighetene som byr seg, blant annet i form av noen ytterst sporadiske, men dog – menneskemøter. Han lar dem bare passere fordi han, full av angst, ikke engang enser dem.

---

<sup>270</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 91.

Det som skiller Antoine fra mange andre er altså dette at når verden bryter sammen og angsten overtar, så hverken forneker han den slik Jean-Bapriste ender opp med å gjøre, eller forsøker å flykte fra den på andre måter. Ikke med piller, ikke med håpet (Gud), og heller ikke som den som kaster seg tilbake inn i hamsterhjulet og løper fortrest av alle. Og når også forakten slipper taket fordi det ikke lenger er plass til den, bare *er* han, og slik oppstår altså bruddet, eller spranget, eller revnen – som gir bevegelse i eksistensen og tilværelsen, og som aldri kan rommes i et logisk system fordi det er så nært knyttet til sansene og vår kroppslige væren-i-verden. Og slik er han ved romanens slutt faktisk i ferd med ‘å bli seg selv’. Det skjer igjennom forpliktelse, ikke i forhold til andre, men i kraft av en slags indre nødvendighet som gir seg til kjenne i en forpliktelse til *å svare for seg selv – til seg selv*. Og veien går for Antoine igjennom kunsten. Han elsker jazz, men kan ikke spille.

Naturally, it would'nt be a question of a tune ... But couldn't I in another medium? ...It would have to be a book. ... The sort of story, for example, which could never happen, an adventure. It would have to be beautiful and hard as steel and make people ashamed of their existence.<sup>271</sup>

En Sartres metaløsning altså, med angsten som eksistensens heiteste Eventyr. Og autensitet og frigjøring som premie for den som tør å møte den. Antoine blir seg selv igjennom å skape, og å skape er å forplikte seg til å delta med denne *trokapsfølelsen* som motor. Et ekko her altså, til den unge Camus, som leser denne boken og noen år senere skriver *Sisyfosmyten*. Men hva bunner den i, denne trokapsfølelsen? Jeg kommer til det, men først: Autodidaktens historie.

### **Autodidakten**

Et av de få menneskemøtene Antoine tar del i men ikke enser, men som han likevel har mange meninger om, er middagen med den underlige fremtoningen Autodidakten. Han ‘kjenner’ ham fra biblioteket hvor også Autodidakten, som Antoiene, er fast inventar. Når de har gått på hverandre mange nok ganger til at det blir pinlig med taushet, har de tatt steget og begynt å utveksle høflighetsfraser, men lenger strekker deres bekjentskap seg ikke. Det er gjennom disse korte utvekslingene at Antoine blant annet har fått vite at denne mannen er i ferd med å lese seg igjennom hele bibliotekets samling, og det er denne tilnærmingen til livet – altså *å lese om* det, som får Antoine til å forakte ham litt mer enn alle andre, og som også får ham til å gi ham kallenavnet Autodidakten.

---

<sup>271</sup> Sartre, *Nausea*, 252.

Sett igjennom Antoines øyne fremstår Autodidakten som en nesegrus beundrer. En grunn er Antoines utrettelige arbeid med boken, men mest av alt merker han en skjult beundring for sitt tidligere liv som Autodidakten, på grunn av noen tilfeldige fotos han kom til å se på pulten til Antoine, oppfatter som opplevelsesrikt og eventyrlig. Han ser Antoine som en slags 'street wise' oppdager som lever og utforsker verden og alle dens muligheter, for så å skrive om dem (han vet ikke noe om Rollebon), mens han selv tilegner seg kunnskap om livet igjennom verdenslitteraturen. Antoine ser ham som en ensom ulv, en nerd med dårlig utviklet sosial intelligens. Et patetisk vesen, knapt menneskelig. Men han aksepterer likevel allernådigst en middagsinvitasjon fordi han føler et snev av dårlig samvittighet. Autodidakten er jo bare ensom, naiv og dumsnill, gjør ikke et menneske fortred. Så de møtes på kafe, og i løpet av møtet som strekker seg over 25 av bokas 250 sider, kommer det for en dag at også Autodidakten har hatt visse opplevelser utenfor biblioteket. Den mest skjellsettende av dem omhandler *individet som masse*, for meg et interessant sidesprang i en litterærfilosofisk sfære der det kan virke som om man aldri får sagt tydelig nok hvor viktig det er at enkeltindividet står i seg selv som autonomt (fritt) og autentisk.

### **Autodidakten og eksistensens altomsluttende enhet**

Frem til første verdenskrig levde Autodidakten med sine foreldre. Han var likevel ensom, sier han, men uten å forstå det. *"I was dead Monsieur, and I never realized it; I had a collection of postage stamps."*<sup>272</sup> Et menneske uten et kierkegaardsk selv, – et absurd menneske som mekanisk melder seg til tjeneste i krigen, helt uten å vite hvorfor, blir i krigen fordi det plutselig ikke er mulighet til å tenke over hverken hvorfor eller hvordan, og i 1917 tas han til fange og interneres. Der skjer det noe. «*'Monsieur, ' the Autodidact says, lowering his eyelids over burning pupils, 'I don't believe in God; his existence is disproved by Science (riktig gjengivelse av Science). But, in the internment camp, I learnt to believe in people. '»*<sup>273</sup> Antoine, som fremdeles er opptatt av helter og Eventyr, lurte på om det var fordi de utstod sin skjebne med stort mot, og Autodidakten svarer bekreftende, men det utslagsgivende var likevel noe helt annet.

During the last few months of the war, they gave us scarcely any work to do. When it rained, they made us go into a big wooden shed which held about two hundred of us at a pinch. They closed the door and left us there, squeezed up against one another, in

<sup>272</sup> Sartre, *Nausea*, 164.

<sup>273</sup> Sartre, *Nausea*, 164-165.



almost total darkness»... «I don't know how to explain this to you Monsieur. All those men were there, you could scarcely see them, but you could hear the sound of their breathing... One of the first times they locked us in that shed the cruch was so great that first I thought I was going to suffocate, then suddenly a tremendous feeling of joy came over me, and I almost fainted: at that moment I felt I loved those men like brothers, I would have liked to kiss them all. After that, every time I went back there, I felt the same joy.<sup>274</sup>

For Autodidakten tar dette skjulet der han regelmessig stues inn, form av en slags hellighet, og han sniker seg ofte dit inn om han får sjansen, – når ingen ser ham – for å nærme seg denne følelsen som gir ham en form for ekstatisk opplevelse av samhørighet og får ham til å gråte. Etter krigen oppsøker han ofte tilfeldige masseoppnopninger for å kunne kjenne på den samme følelsen, og han går blant annet til messe. *"I have never been a believer, but couldn't one say that the real mystery of the Mass is the communion of souls?"*<sup>275</sup> For Autodidakten er det denne hundre prosent fysiske opplevelsen av 'menneskehet', som fører til overskridelse av faktisiteten og setter ham i kontakt med noe 'større'. Han føler seg forbundet til sin egen væren, til andre mennesker, og til verden og universet. Det er erindringen om denne enheten med menneskeheten han i utgangspunktet ble påtvunget, som gjør at han ikke lenger føler seg villfarene, ensom, og ofte på randen til selvmord, og det er denne erfarte kjærligheten til fellesskap, eller medværen, som del av en anonym menneskemasse, som gjør at han fortsetter å leve, – i glede, og som også gir støtet til at han melder seg inn i sosialistpartiet. Hviskende betror han seg til Antoine. *"I am no longer alone Monsieur, and I shall never be alone again."*<sup>276</sup> Det handler ikke om venner, men om en følelse. *"When I go to the office in the morning, there are other men in front of me, behind me, going to their work. I see them, if I deared, I would smile at them, ... they all form the purpose of my life, the object of my efforts ..."*<sup>277</sup>

Slik jeg leser denne passasjen har Autodidakten kjent og erkjent noe Antoine ikke er i nærheten av der han fremdeles famler seg rundt i sin egen angstfylte, individfokuserte og arrogante subjektivitetsboble som er så sterk at han ikke klarer å lytte, enn se, annet enn sitt eget navlelo. Han ønsker ingen 'communion of souls' og resolutt putter han Autodidakten i sin samlesekk for humanister, som han også hater intenst, og som han deler inn i tre hovedgrupper: Den radikale humanisten, den venstrevridde, og den katolske, – med en rekke

<sup>274</sup> Sartre, *Nausea*, 165.

<sup>275</sup> Sartre, *Nausea*, 166.

<sup>276</sup> Sartre, *Nausea*, 167.

<sup>277</sup> Sartre, *Nausea*, 168.

undergrupper som har det til felles, mener Antoine, at de alle hater hverandre innbyrdes, – men likevel 'elsker' mennesket. Det er sørgelig å si det, men på et vis har han rett. Vi mennesker har lett for å ty til våre egne, vi går til stammen vår, den oversiktlige gruppen av likesinnede, i form av stramt definerte grupper, – fysiske, mentale og virtuelle (ekkokamre). Religioner skiller oss, ideologier, -ismer, som alle sloss om definisjonsmakten og retten til å hevde sannheten, – og alle er de delt inn i diverse undergrupper som sloss om definisjonsmakten og retten til å hevde sannheten. Antoine ser seg som for god til å i det hele tatt hefte seg ved denslags flokkmentalitet som setter sterke begrensninger for individuell frihet, og når Autodidakten, i utgangspunktet en patetisk dust, også viser seg å tilhøre disse 'menneskeelskerene', bare synker han i Antoinens aktelse. *«In point of fact he is as lonely as I am: nobody cares about him. Only he doesn't realize his solitude.»*<sup>278</sup> Det er Antoine som tenker dette om Autodidakten. Men er det virkelig slik? Eller er det slik at Autodidakten vet det så altfor godt, og likevel, på sitt vis har funnet noe som teller 'mer', og som han derfor maktet å opprettholde denne troskapsfølelsen til, og som gjør at han lever autentisk innen sin målestokk, mens det er Antoine i sitt 'jeg som meg' og intet annet, som er den som, på dette tidspunktet i boka, virkelig er fortabt? For det følger ikke nødvendigvis noe godt med seg at han, fra sitt selvvalgte eksil, også ser seg selv som høyt hevet over 'hopen'. *«At heart, you love them, Monsieur, you love them as I do: we are separated by words.»*<sup>279</sup> Det er Autodidakten som snakker mens han lener seg over bordet og borer øynene i Antoine, som på sin side kjenner kvalmen komme veltende, så han reiser seg og forlater lokalet for å vandre rett inn i sitt voldsomste anfall noensinne, – det som skal komme til å bli hans endelige vendepunkt – mot autensitet = frihet.

### **Autodidakten: Sartres og Camus' blinde flekk?**

Ved å bruke femogtyve sider på dette møtet, vil jeg tippe at det er noe Sartre vil si, som han kanskje har en idé om å følge opp på i en ny bok? Det vet jeg ikke noe om, men slik den står, blir passasjen med Autodidakten til en slags uforløst parentes i romanen. Det har nok en del å gjøre med hvordan Sartre forlater ham. For etter at Antoine rømmer kafeen hører vi ikke mer om Autodidakten før helt mot slutten, og da er han, sett igjennom Antoinens angstbiterske øyne, redusert til et homofilt og pedofilt monster. En sørgelig og totalt ødelagt fremtoning.

Hvorfor kutter Sartre ham ut på den måten? Om jeg gir ham 'the benefit of the doubt':

<sup>278</sup> Sartre, *Nausea*, 174.

<sup>279</sup> Sartre, *Nausea*, 175.

Kanskje meningen nettopp er at leseren selv skal gjøre seg opp en mening som går på utsiden av Antoines nærsyn? Autodidakten trer jo underveis i møtet frem som dennes motpol, eller antagonist, som han speiler seg i, uten at han ser hverken seg selv eller sitt middagsfølge. I så fall har han lykket når det kommer til min lesning. For slik jeg fortolker Autodidakten ville Antoine hatt godt av å lytte til ham, siden han, som jeg har vist, har en god del å bidra med i forhold til både frihet og autensitet. Som jeg sa innledningsvis er det, slik jeg ser det, *den subjektive eksistensen som væren* Sartre utforsker, og i forlengelsen av den, en individets frigjøring gjennom kunsten, altså en frigjøring som i utgangspunktet kun rommer subjektet, eller mitt 'jeg som meg'. Ja, det ligger som tidligere nevnt et 'jeg som vi' på lur som en mulighet i den fremtidige forlengelsen av Antoines frigjøring, – fordi han tar et første steg mot en forpliktelse i det han forplikter seg mot seg selv (kunsten), men i boken finner jeg ingen direkte tegn til det. Kanskje har det å gjøre med at han primært ønsker å undersøke nettopp kunstens plass i det hele? Kunsten har jo nettopp, slik mange av eksistenstenkerene og fenomenologene kan underskrive på, en viktig rolle i menneskelivet som mulig transcendens, – en iboende 'overskridelse', både for utøver og mottaker siden vi i et godt kunstverk kan oppleve samhörighet med noe 'sant' som ord ikke rommer og som går utenfor, eller overskrider oss selv. Det er jo også en roman jeg snakker om, så det er vanskelig å si, selv om jeg må si meg enig med Camus anmeldelse fra 1938 om at teksten litterært sett fremstår som nærmere et forsøk på anvendt filosofi enn et stykke skjønnlitterært arbeid. Og siden jeg leser den slik, tenker jeg at Autodidaktens historie fremstår som en tapt mulighet til å utvide værensbegrepet til også å innlemme *intersubjektivitetens* og *medværens autensitet*, som heller ikke Camus ser når han i sin kritikk av boken sier at «*To observe that life is absurd is not an end, but a beginning*»<sup>280</sup>, for så å ta stafettpinnen og skrive *Sisyfosmyten*, – som nettopp skal være en begynnelse, uten å innlemme dette aspektet av menneskelivet. Og da er jeg tilbake ved dobbeltheten i Camus eget forfatterskap, der hans 'jeg som meg i kosmos' ikke har kontakt med hans teoretiske 'jeg som vi' annet enn som *lengsel etter enhet*.

For hva gjemmer seg bak Autodidaktens fremtoning? Enda et absurd menneske uten tilflukt (i den forstand har Antoine rett i at de deler noe), som i kraft av en i utgangspunktet svært traumatisk hendelse der han ser døden i øynene og også innser hvor meningsløst han har levd, i motsetning til fallets Jean-Baptiste, finner en vei – *i det menneskelige*, for «... *hvad der er det Væsentlige i den menneskelige Eksistents, (er) at Mennesket er Individuum og som*

---

<sup>280</sup> Todd, *Albert Camus: A Life*, 84.

*saadant på eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slagten participerer i Individet og Individet i hele Slegten.»*<sup>281</sup> Og det er den føyte erindringen om massen, den sanselige opplevelsen av kroppene mast mot hverandre, som er utløyende. Alle i én kropp, som ‘the communion of souls’. Autodidakten vet noe som er ‘større’. Og for ham manifesterer dette ’noe’ seg i betingelsesløs kjærlighet, – til medmennesket. Feuerbach sier: «*Solitude means being finite and limited, community means being free and infinite. For himself alone, man is just man (in the ordinary sense); but man with man – the unity of “I” and “You” – that is God.»*<sup>282</sup> Her beskriver han, slik jeg leser dette, ikke en universalistisk ‘neste’, men den ’nesten’ som oppstår i ‘jeg og du’ som enhet, og som derfor opphever individenes enkeltstæenhet. Helheten blir større enn summen av delene. Den samme som oppstår når vi plutselig ’rommer’ den andres apell som igjen fordrer en etisk respons fra oss, og slik blir hverandres ‘neste’. For appeller foregår ikke bare på åndelig plan. De foregår like mye i form av kroppslig gjenkjennelse.

### **Autodidaktens masseerkjennelse i lys av Canettis *Masse og makt***

Ukjente kroppar, mast mot hverandre, til en masse. Første linje i Elias Canettis *Masse og makt* lyder slik: «*Det finnes intet som mennesket frykter mer enn å bli berørt av noe ukjent.»*<sup>283</sup> Han går kroppslig til verks og beskriver hvordan denne nakne, glatte og skjøre huden vår kjennes vergeløs i møte med det ukjente og at «*alle de avstander mennesker har skapt omkring seg, er diktet av denne berøringsangsten.»*<sup>284</sup> Det er hus, låser, gjerder – menneskeskapte ‘bokser’ over alt – som skaper avstanden vi ‘trenger’, og forhindrer berøring vi ikke har kontroll på, og når vi beveger oss blant ukjente mennesker, passer vi på ikke å komme i berøring med dem. Overalt viker vi tilbake for den fremmedes berøring, og om det skjer, avføder det både unnskyldninger og irritasjon, selv om det ikke finnes noe truende i den.

Hele dette nøytet av sjelelige reaksjoner omkring berøringen av en ukjent, beviser i sin ekstreme labilitet og irritabilitet at det dreier seg om noe svært dyptliggende, noe stadig aktpågivende og overfølsomt som aldri slipper taket i et menneske fra det

<sup>281</sup> Kierkegard, *Begrebet Angest*, 55.

<sup>282</sup> Feuerbach, Ludwig. *Principles of the Philosophy of the Future*, Principles of the New Philosophy. Bd. Part III, 1972. § 60

<https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/future/future2.htm>.

<sup>283</sup> Canetti, *Masse og makt*, 3.

<sup>284</sup> Canetti, *Masse og makt*, 3.

øyeblikk av da det kommer til bevissthet om grensene for sin egen person.<sup>285</sup>

Bokens første kapittel går med på å beskrive massens fremtredelsesformer og adferdsdynamikk. Canetti er, som Sartre, født i 1905 og har derfor det tyvende århundre under huden. Han skrev *Masse og makt* i løpet av 40- og 50-tallet, den kom ut i 1960 og kan leses som kulturkritikk. Selv kalte han den 'sitt livsverk'<sup>286</sup>. Jeg 'fant' *Masse og makt* da jeg leste Henrik Jensens *Det faderløse samfund*<sup>287</sup>, og i følge Jensen ser Canetti menneskemassen som motgift til denne innbakte berøringsangsten og dermed som "*menneskets og kulturens redning. Den ultimate terapi mod sjælens ubodelige ensomhed*"<sup>288</sup>. Canetti fokuserer på *kulturindividet*, som i sitt indre kjemper en evig kamp mot den fremmede berøringen, mot massen, og han oppfatter denne kampen som symptomatisk for sin samtid, og som en mental sykdom, – det mest selvedstruktive trekk ved det tyvende århundredets vestlige menneske. Han tar altså et regelrett oppgjør med det ekstreme individfokuset som preger det tyvende århundrets tenkere. Han ser avstanden vi skaper til den andre igjennom intellektuell individualisering og et overdimensjonalisert jeg som en form for oversivilisering, og her tenker jeg at Antoine kan være et godt eksempel i sitt selvpålagte eksil. Og opp mot Antoine: Autodidakten og hans opplevelse. For Canetti fortsetter:

Bare i massen kan mennesket bli frigjort fra denne berøringsangsten. Massen utgjør den eneste situasjon der denne berøringsangsten slår over i sin motsetning. For å oppnå et slikt mål har man behov for den tette massen. Massen der kropp presses mot kropp, den masse som er så tett også i sjelelig forstand, nemlig for så vidt som man ikke bryr seg om hvem man blir 'stuet' sammen med. Så snart man har overgitt seg til massen, frykter man ikke lenger dens berøring. Ideelt sett er alle innenfor massen likemenn. Ingen ulikheter kommer i betraktning, ikke engang kjønnsforskjeller. Alle som stuer seg sammen med en, er ens likemenn. Man har en bevissthet om dem på samme måte som man har bevissthet om seg selv. Alt foregår plutselig liksom inne i én kropp.<sup>289</sup>

I følge Jensen skriver Canetti om massen med tydelig adressat til de tyske 'hordene', som han *ikke* benevner som masse, men som massens negasjon, 'hærblokker' (hæren, politiet, SS, forvaltningsbyråkratiet) som forsøker å ta kontroll over massen ved «...at praktisere det modsatte af masse-tilblivelse: afgrænsninger, selektioner, likvidationer.»<sup>290</sup> Det finnes også

<sup>285</sup> Canetti, *Masse og makt*, 3.

<sup>286</sup> Vagant <http://www.vagant.no/evnen-til-a-la-seg-forbause/>

<sup>287</sup> Jensen, Henrik. *Det faderløse samfund*. København: People's Press, 2006.

<sup>288</sup> Jensen, *Det faderløse samfund*, 398.

<sup>289</sup> Canetti, *Masse og makt*, 4.

<sup>290</sup> Jensen, *Det faderløse samfund*, 401.

*forfølgende masser*<sup>291</sup>, som tar form av lynsjende og hetsende masser, – ute etter å ‘drepe’, og som vet hvem den vil drepe. Hetsmassene kan vokse raskt og holde seg store lenge, og grunnen, sier Canetti, er dens enorme overlegenhet. Korsfest! Korsfest! Offeret kan ikke ramme noen, og går sin sikre undergang i møte. Kierkegaard er, som tidligere nevnt, også opptatt av denne skyggesiden av slekten, ‘mengden som usannheten’, og det er grunnen til at han sier at det aldri skal være slekten, eller massen som definerer sannheten, men individet, selv om også det har en usann side. Jeg var inne på denne formen for masse i kapittelet om *Fallet*, der jeg trekker en parallell fra avisleseren, opp mot vår samtids sosiale medier som en ny form for mulig hetsmasse, – totalitær og samtidig uangripleig i sin ustrukturerte form, og derfor umulig å kontrollere eller få tak på. Den som har vært utsatt for hetsmassen kjenner nådeløsheten.

Det finnes altså flere sider av masse, og Canetti er på ingen måte ignorant overfor noen av dem. Hans prosjekt er å undersøke massen som *fenomen*, – han observerer hvordan den oppfører seg, og han ser *den åpne massen*, som han definerer som naturlig, som en motvekt til fokuset på individet, – og som en nøkkel til et sannere, mer umiddelbart og kreativt menneske. Den er selve kontinuiteten tilbake til våre røtter, det «*dybeste menneskelige fællesskab af alle*»<sup>292</sup>. Og det finnes ingen grenser for dens vekst. «*Den åpner seg overalt og i alle retninger*», og den består så lenge den vokser.<sup>293</sup> Canetti ser derfor massen som et tilfluktssted fra den sterke individualisering og fremmedgjøring som er i emning og raskt bygger seg opp i etterkrigstiden, og som siden, slik jeg ser det, bare har økt, og som vi i dag opplever som ekstrem. Videre ser han på *den åpne massen* som autonom, altså som en selvstendig størrelse som ikke er styrt av noen leder, og derfor ser han den også som en mulig motpol til den rådende maktstruktur. Her går tankene raskt mot *De gule vestene* i Frankrike. Sammenstimlinger ‘ut av intet’ fordi det ikke finnes en egentlig opprørets kjerne, men at kjernen snarere finnes som ørsmå fasetter i alle de som berøres av en pågående og årelang urett, og som gjør at de berørte ‘værer’ hverandre og på et gitt punkt ubevisst trekkes mot hverandre og blir en ustyrlig masse – ukontrollerbar og ‘farlig’.

Eduard Louis er en lesverdig samtidsforfatter for den som ønsker å forstå det som skjer i Frankrike. Allerede i sin debut, *Farvel til Eddy Bellegueule*,<sup>294</sup> en oppvekstroman fra ‘landsbygda nord for Paris’, brettes det ut et bilde av fattigdom og elendighet som kan få en til å tro at man leser om den svarteste avkrok av middelalderen. Funksjonell og kulturell

<sup>291</sup> Canetti, *Masse og makt*, 37.

<sup>292</sup> Jensen, *Det faderløse samfund*, 398.

<sup>293</sup> Canetti, *Masse og makt*, 4.

<sup>294</sup> Louis, Édouard. *Farvel til Eddy Bellegueule*. Oversatt av Egil Halmøy. Oslo: Aschehoug, 2016.

analfabetisme, arbeidsledighet, vold, seksuelle overgrep og rasisme. Det er rett og slett ekstremt, og det ville vært rart om det ikke fantes et ‘nok’-punkt.

De pågående klimademonstrasjonene som baller på seg over hele verden samtidig kan også sees som en åpen massebevegelse, med Greta Tunberg i spissen for millioner av unge som demonstrerer verden over, som som et slags åndelig ikon, i kraft av sitt kroppslig tilstedeværende og påståelige eksempel.

Et annet eksempel er *fluktmassen*,<sup>295</sup> drevet av faren som truer, og som, i motsetning til panikken, får sin energi ved at man holder sammen, og som vi her i Europa fikk oppleve følgende av i 2015 med krigen i Syria som katalysator.

Enda et eksempel, med en helt annen foranledning, er rosetoget etter 22. juli 2011. Ingen organisasjon stod bak. Det fantes ingen agenda. Det handlet om en massiv sorg som hadde slått ned i, og tatt bolig i et helt folk samtidig og som ingen var i stand til å takle på egenhånd men som måtte ha utløp, i form av det Canetti kaller en *utladning*, og som «*finner sted i det øyeblikk da alle som tilhører massen blir kvitt sine ulikheter og føler seg som likemenn*»<sup>296</sup>. De av oss som deltok vet hvilken fysisk og psykisk samlende – og helende, følelse det var å være del av den massen. Det gikk så langt som at man i dagene som fulgte snakket om ‘det nye vi’, – som etterhvert bleknet, – nettopp, tenker jeg, fordi det ikke fantes et felles ‘rom’ som i ettertid kunne favne og slik gi mulighet for felles bearbeiding av denne kollektive sorgen, uavhengig av tro, ideologi og livssyn.

Og Autodidakten? Han løser dette på individuelt vis, og siden han ikke har en gud å vende seg mot og som kan minne ham om overskridelsen når erkjennelsen av masseopplevelsen blekner hen i hverdagens tralt, søker han seg mot steder som kan gi ham noe av den samme følelsen. Han oppsøker alle steder der han kan gjenfinne denne ‘communion of souls’. Canetti påpeker også dette kjennetegnet ved den åpne massen, at den alltid ser frem imot å kunne samles på ny. Dette har med opplevelsen å gjøre, som transcenderer mitt ‘jeg som meg’ og lar oss oppleve en ‘større’ sammenheng der individets hverdagslige tomhet blir uviktig. ‘Rommet’ massen skaper «*tilhører den også når vannstanden synker, og i sin tomhet fører den tanken til den tid da den stiger.*»<sup>297</sup> Rom for rituelle handlinger. Canetti bruker tid på å eksemplifisere slike masser, som han kaller *selvforsinkede masser*<sup>298</sup> der mennesker frivillig søker og inngår i tett sammenstimling uten bevegelsesfrihet, i en slags stillstand: For

<sup>295</sup> Canetti, *Masse og makt*, 41.

<sup>296</sup> Canetti, *Masse og makt*, 6.

<sup>297</sup> Canetti, *Masse og makt*, 5.

<sup>298</sup> Canetti, *Masse og makt*, 23-30.

Autodidakten dreier det seg om religiøse og politiske sammenstimlinger – som også Canetti nevner. Men det kan også være kulturelt betingete sammenstimlinger – som store sportsarrangementer, teater, konserter. Camus egen Jean-Baptiste innrømmer i en bisetning, tiltrekningen mot sportsarrangementer, – ‘den overfylte stadion under en søndagskamp’, og til teater – først og fremst som deltaker, de eneste stedene han inngår i større relasjonelle sammenhenger, og som han selv går så langt som til å beskrive som noe han deltok i – *con amore*<sup>299</sup>.

Autodidakten bruker denne erkjennelsen som rettesnor for livet sitt, for erfaringen av den kroppslige forbundetheten med andre mennesker har satt dype spor i ham som en vedvarende følelse av felles sårbarhet i vår kroppslighet – lenket til tiden og forgjengeligheten, og samtidig til udødelighet. For som Trond Berg-Eriksen peker på i sitt innledende essay til Elias Canettis bok: Ved å gå opp i en større enhet, glemmer jeg meg selv her og nå, og slik også på et vis min forgjengelighet. «*For en stakket stund vil den som er celle i en enorm kropp, ha sikret seg udødelighet.*»<sup>300</sup> Hans ‘jeg som vi’ overskrider hans ‘jeg som meg’ og skaper rom for enhet og det absolutte gjennom vår felles skjebne. Han frigjør seg, slik Antoine også gjør det, fra inautensiteten, – innen sine egne rammer for vekst (subjektiviteten er sannheten), men veiene frem mot autensitet er altså vidt forskjellige for de to, og også måten autensiteten tar bolig i dem på. Men i begge tilfelle er det noe som bærer dem igjennom dette ‘kulissfallet’ der erkjennelsen av livet som absurd oppstår, og da er vi tilbake ved denne *trokapsfølelsen* Camus nettopp vektlegger når han i Sisyfosmyten foreslår hva det er som skal til om det absurde menneske skal holde ut å leve. For autodidakten handler det som sådan om en *trokapsfølelse* til menneskeheten som individets overskridelse av seg selv mot noe som bærer. For Antoine handler det om en *trokapsfølelse* til det å skape, til kunsten, som individets overskridelse av seg selv mot noe som bærer. Begge handler om deltakelse – i livet, som slik jeg ser det dypest sett handler om forpliktelsen som ligger i et betingelsesløst ‘ja’, til det som finnes i det menneskelige.

### **Vrangen av et betingelsesløst ‘ja’, eller trokapsfølelsens varselsskilt**

I utgangspunktet tenker jeg at det å søke seg mot andre mennesker og forplikte seg mot dem igjennom gjenkjennelsen av ‘nestens’ appell, er grunnleggende viktig for et liv som menneske

<sup>299</sup> Camus, Albert. *Den fremmede: Faldet: Eksil og kongedømme*, 133.

<sup>300</sup> Canetti, *Masse og makt*, XX.



blant mennesker. Jeg ser altså ikke det å søke seg mot andre mennesker ved å si 'ja' til mitt 'jeg som vi' som flukt. Samtidig: Følelsen av udødelighet som jeg nettopp var inne på, – at massen et øyeblikk opphever erkjennelsen av egen forgjengelighet, *kan*, om man følger Camus resonnement, sees som flukt. Å glemme seg selv, eller gjemme seg for seg selv, om ikke i Gud, så i den store menneskekroppen: « ...*det bedrageri, som består i at leve, ikke for livets egen skyld, men for en eller anden idé, som er større end livet, som sublimerer det, giver det en mening og forråder det.*»<sup>301</sup> For det er en hårfin balansegang mellom, på den ene side, å se seg selv som både 'jeg' og 'vi', og på den andre side å henfalle til en av de to: som kan resultere i en form underkastelse.

– **Oppgivelsen av mitt 'jeg som vi'**

Om jeg oppgir mitt 'jeg som vi' til fordel for mitt 'jeg som meg' ved å trekke meg tilbake fra den relasjonelle forpliktelsen, kan det gå som det gikk med Jean-Baptiste i *Fallet*, som imploderer i sin egen stillstand, – ensom og kjærlighetsløs – i det store og det hele ikke til skade for andre enn seg selv, noe som for så vidt er mer enn ille nok. Særlig hvis den underliggende grunnen er at han ikke er i stand til å elske (involvere seg, forplikte seg) fordi han ikke elsker seg selv. Og for å ta det et skritt videre inn i vår tid: Hvordan elske seg selv i et samfunn der perfektjon er målet? Han kunne gått enda et skritt og eksplodert ved å hevne seg på sine omgivelser, de umulige kravene, noe vi stadig oftere ser eksempler på i vår tid, i form av skolemassakrer der enkeltindivider går til angrep på sine medmennesker. Her i Norge har vi vår egen Anders Behring Breivik.

– **Oppgivelsen av mitt 'jeg som meg'**

Oppgir jeg derimot mitt 'jeg som meg' til fordel for mitt 'jeg som vi', – 'for the greater good', er det en annen form for underkastelse som kan komme til syne. Lengselen etter enhet med påfølgende troskapsfølelse overfor massen har altså to sider: den *kan* være det som skal til, – som et opprør mot en undertrykkende makt, *men* den kan også bli en flukt fra mitt individuelle ansvar overfor 'nesten', selv om intensjonene og hensiktene er aldri så gode. De Beauvoir har en prototyp også for denne formen for inautensitet: *gravalvoretts menneske*. «*Gravalvoret finnes så snart friheten fornekter seg selv til fordel for mål som hevdes å være absolutte*»<sup>302</sup>, og hun betegner denne typen som den mest utbredte av inautentiske holdninger.

<sup>301</sup> Camus, *Sisyfos-myten*, 16.

<sup>302</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*, 114.

«Den unge mannen som ikke, slik som undermennesket, i utgangspunktet har avvist eksistensen på en slik måte at disse spørsmålene (Hva skal man gjøre? Hva skal man tro?) ikke en gang blir stilt, blir likevel ofte skremt over å måtte svare på dem; etter en kortere eller lengre krise vender han seg mot foreldrenes eller lærerens verden, eller han slutter seg til nye verdier, som virke like sikre. I stedet for å ta ansvaret for følelser som på en farlig måte ville drive ham fremover, fortrenger han dem. ...Å tro for å tro, å ville for å ville, det er å løse transcendenten fra sitt mål.»<sup>303</sup>

Slik blir jeg et lett bytte. For massen er like sårbar som individet. Den kan manipuleres. Canetti skriver om den naturlige massen at den alltid står i fare for å bli 'kapret' (om den da ikke allerede har kapret seg selv som hetsmasse gjennom selvkonformering) av det han kaller *massekrystaller*<sup>304</sup>, – mennesker som i massen innehar en evne til å kontrollere den, dra nytte av 'de opprørte tildragelsene i massen'. «*Hvilken masse den enn foranlediger, og hvor fullstendig den enn synes å gå opp i massen, så kommer den aldri helt til å miste sansen for sin egenart, og etter massens oppløsning, kommer krystallen snart på ny til å samle seg*».<sup>305</sup> Canetti skriver også om massekrystallenes historiske permanens. At de er like gamle som mennesket, men at de aldri dør, men kommer tilbake, igjen og igjen, alltid i nye skikkelser. Hans eksempel er små religiøse samfunn som i lange perioder kan ligge 'brakk', for så, «*...når det på ny blir behov for dem, kommer like sikkert som det kommer masser av et nytt slag som de kan hisse opp og utløse*».<sup>306</sup>

Om jeg aldri har hatt noen formening om hva mitt 'jeg som vi' virkelig innebærer i kraft av autensitetens 'utvidete jeg', – og som jeg nå burde ha gjort grundig rede for – men kun vet hva det innebærer å leve med ideen om frihet som fristilthet, og om jeg samtidig har denne lengselen mot enhet som jeg er villig til å omfavne med et troskapsløfte, kan det være vanskelig for meg å stå imot for eksempel selvkonformering eller massekrystaller, siden en masse kan instrumentaliseres og misbrukes, både av en makthaver, og av massen selv. Dette skjer overalt, i tiltakende grad, og de unge er de mest sårbare. Vår egen samtids eksempler er mange. IS og fremmedkrigerene et et, som vi, de ressurssterke, *kan* distansere oss fra, for så fremmedgjorte og desperate er vi tross alt ikke. Dessuten tror vi ikke på Gud. Et annet, og mer subtilt, er miljøkrisen som vi alle blir påvirket av. Her vil jeg igjen benytte meg av et fiktivt bilde på frivillig underkastelse.

<sup>303</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*, 115.

<sup>304</sup> Canetti, *Masse og makt*, 61.

<sup>305</sup> Canetti, *Masse og makt*, 62

<sup>306</sup> Canetti, *Masse og makt*, 63

– **Massens frivillige underkastelse - en samtidens fiktive parallell**

Bjørn Vatnes roman *Nullingen av Paul Abel*<sup>307</sup> fra 2018, er en dystopi med handling lagt et par ti-år frem i tid. Her er det miljøkatastrofen som er utløsende faktor for den underkastelsen som oppstår. Vi møter marinbiologen Paul og hans kone Astrid. Katastrofen er allerede et faktum og undergangen nær. Det regner og stormer og alt går i oppløsning, og det eneste folk har som gir litt glede i er ‘sjalken’, en fremtidsutgave av smart-telefonen, som muliggjør konstant påkobling til informasjon, bilder, – og ikke minst til sansninger, de som engang virkelig fantes. Lukten av blomstrende jasmin, følelsen av å flyte på ryggen i asurblått hav, en porøs sneball mellom hendene... Siste versjon er ikke lenger håndholdt, men et implantat som legges direkte på hjernebarken – fordi det er enklere. Paul nekter å la seg implantere, og det redder ham fra å bli hacket av det øko-politiske partiet Pan-etisk forbund, som gjør statskupp og duker for grønn revolusjon. Siden miljøkatastrofen allerede er et faktum og menneskene lever med kollektiv skyldfølelse og derfor skammer seg over sin individorienterte grådighet og materialisme, – manifestert i rovdrift på naturen – er det enkelt å kuppe folks tanker og få dem til å underkaste seg det nye totalitære styret. Alle erkjenner at det er moderasjonens dyder parett med gjensidig avhengighet og fellesskap som nå skal til, og derfor er de villige til å oppgi den individuelle friheten som har vært den underliggende og urørlige helligheten i generasjoner. De underkaster seg hundre prosent monitorering og overvåkning. Det er jo til det beste – for alle. *Alle er endeligt forenede, men på knæ med bøyd hoved.*<sup>308</sup> Paul Abel og noen få andre er imidlertid opprørere. De vil ikke, de sier nei, og i dette nei ligger et ja til noe annet. Et menneskelig samfunn, om ikke annet. De blir flyktninger blant sine egne, og mobben tar dem.

---

<sup>307</sup> Vatne, Bjørn. *Nullingen av Paul Abel roman*. Oslo: Gyldendal, 2018.

<sup>308</sup> Camus, *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme*, 159.

## Dagen i dag

*"I haven't any troubles, I have some money like a gentleman of leisure, no boss, no wife, no children; I exist, that's all. And that particular trouble is so vague, so metaphysical, that I am ashamed of it."*<sup>309</sup>

Antoine Rocquetain

### Selvrealisering

Han som bragte ordet selvrealisering inn i språket, Søren Kierkegaard, levde ikke i selvrealiseringens tidsalder. Det gjør vi. Målet er å være frie, – autonome og uavhengige, slik at vi i vårt selvrealiseringsprosjekt skal bli vårt indre selv, – leve autentisk, for nærmere lykken kommer vi ikke, noe alle fenomenologer og eksistenstenkere kan skrive under på. Problemet er at vi, oppflasket som vi er på 'jeg som meg', på 'subjektiviteten som sannheten', – dypt befestet i vår kultur nettopp via fenomenologien og eksistensialismen – på tross av vektlegging også av aspektet 'medværen', likevel har en feilaktig forståelse av hva det betyr å leve autentisk. Det har igjen å gjøre med vår frihetsforståelse, siden frihet og autensitet henger nøye sammen. Hvilke konsekvenser det kan ha, har jeg vist i mine fortolkninger av de to romanene.

Hvorfor har vi så ikke fanget bedre opp på den delen av autensiteten som går utover individet ved å stadfeste 'individet som slekten og slekten som individet'?

### Det foreldreløse barnet – det evige barnet – det moralske barnet

I det foregående har jeg fulgt Simone de Beauvoir og brukt hennes *Tvetydighetens etikk* for å se nærmere på Jean-Baptistes liv og levned, og jeg benyttet meg av hennes karakteristikk av barnet som mal for en inautentisk personlighetstype som dekker Jean-Baptistes liv i Paris før fallet. At hun karakteriserer barnet som en inautentisk personlighetstype betyr ikke at barnet som barn *er* inautentisk, men at et voksent menneske som i sitt møte med verden agerer slik denne prototypen gjør, er grunnleggende inautentisk. Her vil jeg dvele litt ekstra ved barnet som barn. For barnet har flere sider enn det de Beauvoir vektlegger (hun vet det nok) i en skjematisk fremstilling som skal tjene hensikten hun har med sine inautentiske personlighetstyper. I hvert fall de aller minste. Slik jeg ser det er barnet født med en form for

---

<sup>309</sup> Sartre, *Nausea*, 2000. 153

innebygget moral. De vet når de gjør noe galt. Det kan vi se på dem, og de lar seg også påvirke av andres smerte uten at noen på forhånd har fortalt dem at de skal reagere. Det kan vi også se på dem. Det gjør de, tenker jeg, fordi de er født inn i menneskeslekten som medmennesker. De kjenner ingen grenser mellom seg og verden og derfor vet de også om noen verdier som ligger til grunn for nettopp å fungere som medmenneske. De vet om dem fordi de sanser dem. Samtidig er de, som de Beauvoir beskriver, ikke i stand til å transcendere sin egen subjektivitet, fordi de fremdeles er lenket til faktisiteten. Det kan føre til at denne moralen som eksisterer i kraft av at sansningen av 'nesten' kan 'avlæres', – eller smuldre opp, hvis ingen gir den et språk og ellers bygger opp om den som navigasjonsverktøy for det medmenneskelige aspektet av livet. Til det trenger barnet en autoritet som viser vei. Siden Gud ikke finnes, er mennesket selv denne autoriteten. Så hva skjer om autoriteten svikter? Barnet, som ikke evner å transcendere sin egen subjektivitet, forblir barn, og igjennom Jean-Baptistes skikkelse har vi sett hvor galt det kan gå om man, som barnet, lever kun i det gitte, i sine sansningers og instinkters vold. Å bli Voksen innebærer å være seg bevisst begge sider av seg selv, å erkjenne spriket, stå i det og bruke det for å leve autentisk. Å leve som voksen uten bevisstheten om dette er å leve barnets frihet, som fristilt, – utgangspunktet for min oppgave fordi jeg ser spor av denne formen for livsførsel overalt i vår egen samtid.

### **Nyliberalismens selvtitulerte slaver?**

Og her kommer markedsliberalismen/nyliberalismen inn, som i følge både Madsen og Aakvaag hviler tungt nettopp på individualisering i form av fristilthet, for økonomisk vekst, sett som navet i menneskets tilværelse, smøres og holdes i gang av at så mange som mulig opererer nettopp som fristilte, – eller enkeltstående i forbrukskarusellen. Det er selve forutsetningen for vekst, og det rimer jo godt med det vi tilsynelatende ønsker oss: Et fritt og ukomplisert liv, der hver og en selv velger hvordan de vil leve og ellers stort sett befinner seg i en tilstand av tilbaketrukket likegyldighet. Og det er bra, – for nyliberalismen. For den har intet etisk fundament, den baserer seg utelukkende på marked og etterspørsel, og konsumentene, det er vi. Sier vi nei til den, går den i oppløsning, så vi må *ville* den. Men hvorfor vil vi den når vi samtidig ser hvilken vei den tar oss?

Linn Stalsberg har i disse dager utgitt boken *Det er nok nå. Hvordan nyliberalismen*

*ødelegger mennesker og natur.* Jeg har lest en anmeldelse <sup>310</sup> av den som er interessant i denne sammenheng. Eller, det er anmelderens reaksjon som er interessant. Det Stalsberg ønsker, sier hun, er «...å engasjere til endring, noe hun mener bare kan skje dersom vi klarer å sette målet om mindre forbruk i et mer positivt lys. Mer tid og mer fellesskap burde vel være nok for oss ensomme og utbrente?» 'Ja!' Tenker Lillebø mens hun leser, 'Til helvete med alt sammen!', før hun med en god porsjon selvironi igjen kaster seg inn i 'kværna' og konstaterer: «Vi er alle nyliberalister». Og det er vi. For ved bevisst, eller ubevisst, å rettfærdiggjøre vår forståelse av frihet som fristilthet, fordi den dekker våre umiddelbare behov, har vi stagnert i faktisiten. Slik omgår vi vår mulighet til å transcendere vår egen subjektivitet samtidig med at vi bidrar til opprettholdelsen av et system stadig fler er grunnleggende imot fordi vi nå ser hva det gjør med kloden vår, – truer oss på livet, og som altså i tillegg gjør oss ensomme og fremmedgjorte, – syke – uten at vi skjønner det. En selvforsterkende loop. De menneskene som står som utgangspunkt for denne oppgaven, – barn og unge – kommer ikke fra intet. De har foreldre. De vokser opp og inn. De internaliserer den kulturen familie og samfunn bibringer. Hvis ingen forteller dem at det finnes noe annet, blir de den.

### **Fristilthetens bivirkninger**

For å kunne spore eventuelle bivirkninger av vår fristilte frihetsforståelse må jeg slippe fokus og ta et skritt til siden. Hva med denne tilbaketrekningen jeg hele tiden kretser rundt?

Tilbaketrekning kan jo, som det meste, kan ha flere årsaker. Så bortsett fra denne redselen for å miste vår fristilthet, – symptomatisk for vår tid på et underliggende plan; finnes det andre årsaker?

Tilbaketrekning kan også sees som en *reaksjon*, i kraft av et 'nei'. En stille protest, som innebærer et 'ja' – til noe annet? Et opprør på individplan? Dette er et av Camus' anliggende i *Opprøreren*. «Hva er en opprører?» sier Camus «Et menneske som sier nei. Men om det nekter, betyr ikke det at det forsaker: det er også et menneske som sier ja, fra og med sin første reaksjon....Hva er innholdet i dette 'nei'?» <sup>311</sup> Et opprør kan være rettet mot noe helt konkret, men det kan også være rettet mot noe jeg ikke nødvendigvis klarer å sette ord på, men som likevel stiger til overflaten i form av et 'nok-punkt'. ? «Ikke alle verdier medfører

<sup>310</sup> Lillebø, Sandra. «Lost in Liberalism». *Klassekampen* Bokmagasinet (oktober 2019): 6.  
<https://www.klassekampen.no/article/20191012/ARTICLE/191019988>

<sup>311</sup> Camus, *Opprøreren*, 37.

*opprør, men enhver opprørshandling påkaller i taushet en verdi.»*<sup>312</sup> Dette nok-punktet: Kan det være utløst av en for lengst *glemt verdi* som befinner seg i en annen dimensjon enn fristilthetens og også hukommelsens, og som overskrider følelsen av at 'jeg' kun er 'meg'? Noe jeg en gang visste, men ble avlært, men som jeg tidvis kan 'ane' sporene av, og som setter seg i meg som en slags fornemmelse av nærvær i form av et fravær, og at det er dette usynlige og usigelige fraværet som materialiserer seg som lengsel? Og at jeg lengter så jeg får vondt i magen, uten å vite hva jeg lengter etter, eller hvor jeg skal lete, fordi jeg ikke har lært å søke min egen frihet, som jeg også lengter etter, i annet enn fristiltheten?

Er det i så fall slik at det er vi voksne som lever ut frihetens negasjon, og som på grunn av de goder den tilbyr, ikke klarer å frigjøre oss fra vårt selvpåførte slaveri som vi lever i kraft av tilbaketrekningen fra erkjennelsen av at vi må handle om vi ønsker forandring (vi hater nyliberalismen, men er alle nyliberalister), og i stedet velger å underkaste oss? Og at de unges tilbaketrekning handler om noe annet; om et taust opprør nettopp *mot* denne tilbaketrukne underkastelsen, med base i disse 'glemte' verdiene de egentlig er født med, men som de er avlært? Taust fordi de vet uten å vite, og i sin verden ikke kjenner andre strategier enn tilpasning, – eller tilbaketrekning. «*Den metafysiske opprører reiser seg på en verden som har gått i stykker, for å kreve dens enhet.»*<sup>313</sup>

#### – **Må de bli guder?**

Vi står i et sprik mellom, på den ene siden; drømmen om, og jakten på frihet, i form av autensitet og autonomi, – altså som selvgående og selvnærende individer, og på den andre; hvert enkelt menneskets uhyre sårbarhet nettopp som enkeltindivid satt opp mot denne tidsånden der fristiltheten til å skal skape seg selv står øverst på lista og hvor *perfeksjon* ser ut til å være alle tings mål.

Om det er vi voksne som har gått inn og lever negasjonen av det absurde 'ja' slik Jean-Baptiste gjør det, i troen på at det er det som er friheten, er vi som ham; voksne barn, evig unge, puer Aeternus, Peter Pan, – og som ovenikjøpet følger ham på veien mot undermenneske i at også vi, når vi nå møter 'angsten som frihetens visen for seg selv i muligheten' i en klimakrise vi ikke har kontroll på (døden), ønsker å undertrykke vår egen skam over at vi frivillig underkaster oss inautensiteten for å få fortsette som vi pleier. For også vi har vært barn engang. Vi vet, – innerst inne.

<sup>312</sup> Camus, *Opprøreren*, 38.

<sup>313</sup> Camus, *Opprøreren*, 49.

Hva skjer når mennesket ikke lenger kan lede seg selv?

Barna og de unge, de som vokser opp og inn, ser seg om etter noen å spørre når de skal lære å leve, noen som vet hvordan. En autoritet. Men de finner ingen, ikke i det menneskelige, for det Voksne/Myndige menneske (det autentiske menneske) er blitt barn, og Gud er død. De mangler altså en autoritet som kan hjelpe dem til å bli voksne. Så de *leter* og *lengter*, for som Camus sier: "Denne længsel efter enhed, denne higen efter det absolutte, utgør den egentlige bevægelse i det menneskelige drama."<sup>314</sup>

Lengsel etter enhet, den de kjente men som er avlært, i en verden der det absolutte, – målet, er *individuell perfektjon*. Her blir de oppdratt til å elske seg selv, for man kan ikke elske andre uten først å elske seg selv, – det vet 'alle', men hvordan elske seg selv når man kun er menneske, og målet, – det absolutte, er perfektjon? De kan forsøke tilpasning, som i Sartres *game/play of ceremony*, som har rot i å *ville være*, og som gjør at han ser menneskets streben, eller lidenskap som unyttig fordi det aldri kan bli Gud, og derfor pretenderer å være det det ikke er i stedet for det det er ("*I am a waiter in the mode of being what I am not.*"<sup>315</sup>), – og det gjør de, – ungdommene, via sosiale medier, der de bedriver selvframstilling over en lav sko. Inautentisitet. En snikende lede. Det absurde livet. Et taust 'nei' i form av tilbaketrekningen. Men i dette 'nei' finnes et 'ja', til enheten, som de søker i sin for lengst glemte moralske kodeks, det mest menneskelige. Slik blir tilbaketrekningen et opprør mot autoriteten som ikke lenger er autoritet, men barnet, den verst tenkelige utgaven – og negasjonen av dem selv.

#### – Skammen og lengselen

Jeg begynte dette kapittelet med et sitat fra *Kvalmen*. Det er Antoine som snakker, og han skammer seg. Han skammer seg fordi han, – på tross av at han i sin individuelle situasjon har alle forutsetninger for selv å skape seg et liv, ikke gjør det, men kun lever eksistensen, det gitte – stillstanden. Grunnen til at jeg trekker det frem er at jeg ser tydelige likhetstegn mellom Antoine og dagens ungdom, – mitt anliggende – og at han slik gir meg muligheten til å forankre oppgaven i sin egen begynnelse. Der listet jeg blant annet opp noen tegn i tiden som peker mot en eksplosjonsartet interesse for eksistensens grunnleggende vilkår blant unge mennesker. Et av tegnene er den omstridte Youtube-psykologen Jordan Peterson med sine millioner av følgere verden over.

<sup>314</sup> Camus, Albert. *Sisyfos-myten*, 5. udg. København: Gyldendals uglebøger, 1967, 24.

<sup>315</sup> Sartre, *Being and nothingness*, 82.



Som jeg sa innledningsvis, jobbet jeg lenge utelukkende med samtiden før jeg så nødvendigheten av å forankre den i en større kontekst, og i dette arbeidet ble jeg opptatt av samtidsfenomenet Peterson. Det var mine unge medstudenter i København som satte meg på sporet av ham, og da jeg noe senere tok opp tråden ble det et interessant møte, som førte til at jeg ville finne ut av hva det var i tiden han svarte på og som gjorde ham så populær nettopp blant de unge og fremmedgjorte. Da jeg deltok på Petersons forelesning i Oslo konserthus i fjor høst, snakket jeg med noen unge voksne som også deltok. En av dem sa omtrent det samme som Antoine: 'Materielt og mentalt har jeg de beste forutsetninger for å nå ethvert mål jeg setter meg, og her sitter jeg, på toppen av kaka, fri som fuglen, uten mål og mening, med angst som lammer meg, og det er jo helt surrealistisk, og jeg skammer meg.' Etter å ha gått runden med fokus på frihetens vilkår i tommrommet etter Gud, tenker jeg som så: De unge i dag skammer seg av samme grunn som Antoine, – blant annet, men premissene er likevel annerledes. For sett på bakgrunn av det det jeg tidligere har berørt i dette kapittelet er det nå flere lag av skam med i spillet.

Denne unge mannen skammer seg fordi han ikke makter å innfri de premisser 'autoriteten' (de voksne, samfunnet) setter for hvordan leve et fritt og vellykket liv i det landet i verden som har de beste forutsetninger for lykke. Ubevisst skammer han seg også over ubevisst å lengte mot noe annet som han ikke finner ord for, og som han derfor ikke engang vet hva er, fordi denne vage lengselen som tar form av tilbaketrekning som respons undergraver og motarbeider det som i følge autoriteten fremstår som den ultimate forutsetning for et godt liv: fristilthet. Hvorfor lengte når det som finnes der ute er det beste? Og dypest sett opplever han også skyldfølelse for i sin tilbaketrekning ikke å leve de verdiene som han ubevisst vet kunne gitt ham denne enhetsfølelsen og igjen bundet ham til resten av verden, – nå som voksen. For han vet dypest sett hva autentisk innebærer uten å vite at han vet, og derfor ser han ikke at hans tilbaketrekning i bunn og grunn er et sunt opprør mot inautensiteten.

Slik jeg ser Peterson er han en person som på sitt vis evner å ta tak i dette store og sprikende samtidsbildet og som samtidig evner å gjøre det autoriteter bør gjøre: å veilede. Derav hans popularitet blandt de unge, og derav hans status som samtidsfenomen blant dem som interesserer seg for slikt. Han fremstår som et alternativ til den inautentiske autensiteten (vi er alle nyliberalister) fordi han viser utover faktisiteten – mot noe *mer*, som også rommer denne lengselen etter enhet i et gudløst tomrom og gir noen enkle retningslinjer for hvordan enkeltindividet kan reise seg, transcendere sin egen subjektivitet i et liv han åpenlyst erklærer som grunnleggende absurd, uten å oppgi mitt 'jeg som meg' til fordel for et 'jeg som vi'.

Er det mulig å si 'sårt tiltrengt?' "...i en eksistens som aldri kan rettferdiggjøres, fordi den ikke har greid å rettferdiggjøre seg selv." <sup>316</sup>

\*\*\*

## Sammenfattende kapittel

*Der hvor vår histories vesentlige avgjørelser faller, hvor vi overtar og oppgir dem, hvor vi stiller spørsmål ved dem og igjen oppsøker dem, der verdner verden.* <sup>317</sup>

Å redusere de forutgående sidene til en enkel konklusjon lar seg, slik jeg ser det, ikke gjøre. Det ville også gå imot oppgavens sekundære intensjon om å vise hvordan alt, når alt kommer til alt, henger sammen, og at vi alle er del av et stort, uløselig verdensbilde der *verden uavlatelig verdner* i den enkelte, og hvor vi samtidig alltid står på noens skuldre, – slektens – både innen akademia og ute i det virkelige livet, og hvor for øvrig også disse to er tett sammenvevd. Så det blir ingen konklusjon. Men jeg kan sammenfatte.

### Dette har jeg gjort

I oppgavens *innledning* og *sammendrag* forsøker jeg å vise hvordan oppgaven ble nettopp det, og jeg viser også hvordan jeg har tenkt å bære meg ad for å undersøke det som opptar meg: frihetens vilkår i tomrommet etter Gud.

Jeg har gjort det jeg satte meg fore å gjøre, og underveis har oppgaven fått en slags tredeling: **1.** En innledning i form av et dypdykk i samtiden der utallige spørsmål rulles opp, og med en innsnevring til det jeg følte kunne stå som et godt utgangspunkt for å undersøke min egen påstand om at vårt samfunn preges av en mentalitet der frihet ser ut til å være det samme som fravær av forpliktelse, og at denne, – etter mitt hode misforståtte frihetsforståelsen, gjør oss ulykkelige og fremmedgjorte og slik fører til angst og depresjon.

Utgangspunktet ble NOVA's forskningsrapport som konstaterer at barn og unges

<sup>316</sup> Beauvoir, *Pyrrhos og Cineas; Tvetydighetens etikk*. 113.

<sup>317</sup> Heidegger, *Kunstverkets opprinnelse*, 47.

mestringsstrategier for stress og press i skolen begrenses til et av to: tilpasning eller tilbaketrekning, og at andre strategier, som for eksempel å forsøke å endre kilden til det ytre presset, ikke engang ser ut til å fremstå som en mulighet. Med disse to tankene i hodet gikk jeg til verks.

2. Neste del er en idéhistorisk gjennomgang av frihetens vilkår sett i lys av Guds død og det tomrommet som oppstod i kjølvannet, i *friheten fra Gud*. Jeg så at om jeg skulle ha noen som helst forutsetning for å prøve ut mine egne påstander/teorier, måtte jeg skaffe meg et fundament å prøve dem ut på. Jeg har forsøkt å følge stiene som ble gått opp av de som befant seg i det nylig åpnete tomrommet etter Gud (som også kan sees som et mulighetsrom): *Fenomenologien*, som oppstod innen academia som et forsøk på å overkomme positivismen, som var den rådende virenskapelige retningen på den tiden, og *eksistensfilosofien*, som også gjorde sitt inntog i academia, – blant annet igjennom fenomenologen Heidegger som var kraftig inspirert av Kierkegaard og Nietzsche, og som i sin tur inspirerte en hel generasjon fenomenologisk forankrede eksistenstenkere.

3. For bedre å forstå dette frihetsbegrepet som oppstod som en *frihet fra*, i kjølvannet av Guds død, gikk jeg til avgrunnens tenkere, – de som hadde gjennomlevd to verdenskriger og en svært urolig mellomkrigstid og som derfor hadde reflektert over frihetens vilkår når den hviler hos mennesket selv. Ut fra egne erfaringer forsøkte de å utvikle en mer praktisk rettet filosofi for *hvordan* leve, i *frihet*, uten en utenforliggende Gud/essens som rettleiende instans med utgangspunkt, kan man kanskje si, i Ivans (Dostojevskis *Brødrene Karamsov*) utsagn om at 'hvis Gud er død, er alt lov'. Her valgte jeg å ta utgangspunkt i Albert Camus absurde menneske, som han skriver om i sitt filosofiske essay *Sisyfosmyten*, fordi han, slik jeg leser ham, blanser på en knivsegg mellom eksistens og essens. Et både-og, aldri et enten-eller. Siden dette er en høna-og egget-diskusjon, kommer heller ikke Camus i mål, men det er ikke viktig. Det som er viktig er spørsmålene han stiller, som sirkler rundt begrepene *frihet* og *autensitet* i en verden der Gud ikke finnes. Er det mulig likevel å leve oppreist? Hva skal til? Jeg legger derfor Sisyfosmyten til grunn for en nærmere undersøkelse av disse begrepene ved hjelp av to romaner; *Fallet*, skrevet av Camus selv, og *Kvalmen*, skrevet av Camus venn og våpendrager i en årrekke, og 'kongen av eksistensialismen': Jean-Paul Sartre. Ved hjelp av disse to romanene som jeg diskuterer ved hjelp av dem selv, og ved hjelp av Simone de Beauvoir og Elias Canetti, trekker jeg også linjer opp mot dagen i dag der en stadig større andel unge (og barn) sliter med alvorlig angst og depresjon, for å holde fokus på min undersøkelse av om dette frihetsbegrepet jeg mener vi holder oss med spiller en så stor rolle som jeg hadde tenkt.

### Hva har jeg lært?

Det jeg mistenkte; at det ikke ene og alene er markedsliberalismen som er skyld i alt som er galt i vårt samfunn idag, – inkludert barn og unges stadig dårligere psykiske helse. Slik jeg ser det, er fenomenologien og eksistensfilosofien, representert av det tyvende århundrets eksistenstenkere like viktige. Ikke at det var intendert. Både fenomenologien og eksistensfilosofien er nettopp fundert over '*individet i slekten, og slekten i individet*', med *et klart formulert utgangspunkt i individet*. Og jeg tenker at det har de rett i, om vi skal kunne leve som autentiske og frie mennesker i en sekulær verden der Gud ikke lenger er øverste instans. Men som før vektlagt: Historien er full av uforutsigbare krysningpunkter og forbindelseslinjer. Nye tanker oppstår som reaksjon på noe, for så å plukkes opp og transformeres i møte med andre tanker, en annen gang, i en annen tid, der andre lover gjelder. Siden hver og en av oss påvirkes av alt dette igjennom våre relasjoner, både til mennesker og ting, til vår egen samtid, og gjennom den, til vår egen sivilisasjons historie, så vil jeg tilføye: I en slik sammenheng kan et overopphetet fokus på individet som verdens midte lett (mis)brukes, nettopp ved å plukke alle fragmentene av *væren* fra hverandre for så å sette dem inn i andre sammenhenger.

Derfor: Sett med min nye forforståelse hadde markedsliberalismen (den store stygge ulven) kanskje kunnet oppstå, men ikke fortsette å eksistere om den ikke hvilte godt i det tyvende århundres ekstremfokus på individet som alle tings omdreiningspunkt. For siden den ikke selv har fundament i det menneskelige, er den avhengig vår menneskelighet, og den nærer seg godt på det individfokus vi holder oss med, for slik *vil* vi den selv.

Dette har jeg vist, og jeg har også vist hvor galt det kan gå om vi fortsetter med ensidig å fokusere på individet og dets frihet i form av en forståelse av oss selv som enkeltstående, – 'jeg som meg', uten å innlemme et 'jeg som vi'.

Underveis, – under arbeidet med å undersøke frihetens negasjon – fristiltheten, har jeg også kommet på sporet av noen viktige 'bivrikninger', beskrevet i siste kapittel, *Dagen i dag*, som har hjulpet meg å komme i havn med det som var utgangspunktet mitt: Å vise sammenhengen mellom barn og unges mestringsstrategier og vår samtids forståelse av frihet som fristilthet.

Det har også kommet opp noen nye strøtanker som ikke har fått plass her, men som kanskje kan utvide bildet enda mer, og som det kunne vært interessant å følge opp på, i en forlengelse

av denne oppgaven.

Jeg har også, om landskapet jeg har beveget meg i fremstår som dystert, sett noen mulige 'utveier' i form av tanker, tenkt og formulert av troende og ikke-troende, som egner seg som springbrett for nye tanker.

Simone de Beauvoir er den av etterkrigsfilosofene jeg har valgt å fokusere på i oppgaven som går grundigst til verks og har kommet lengst i sitt forsøk på å skape en etikk – for eksistensialismen, som hun kaller *moralsk frihet*. Her er det mye å hente.

Hvorfor akkurat henne? Kanskje hennes styrke består i at hun er kvinne, og derfor står som del av, men samtidig utenfor et uhyre mannsdominert miljø? At det er det som gjør at hun innlemmer 'nesten', – ikke som 'den andre', men som 'nesten', fordi hun kjenner på kroppen hva det er å være 'den annen', uten å bli 'nesten', og derfor intuitivt forstår hvor skoen trykker. Hun var nær venn med Merleau-Ponty, den fenomenologiske teoretikeren som i kraft av sitt fokus på kroppens fenomenologi, skapte et '*medværens rom*', og som hun tar i bruk i sin praktisk rettede etikk, med fokus på den gjensidige appellen som finnes i relasjonen og som gjør oss medavhengige. En annen filosof jeg har blitt kjent med i arbeidet med oppgaven som viderefører disse tankene er K.E. Løgstrup, med sin etiske fordring som bunner i det han kaller interdependens, og jeg tenker at disse tre kan være viktige bidragsyttere om man ønsker å fortsette og utforske disse farvannene med fokus på dagen i dag. Også Camus er viktig, – fordi han gjør seg noen tanker om opprør, og fordi han så hardnakket tviholder på dette *både-og*, og derfor tar lengselen etter enhet og det absolutte inn i en verden han aksepterer som absurd.

## Litteraturliste

- Aakvaag, Gunnar C. *Frihet: Et essay om å leve sitt eget liv*. Oslo: Universitetsforlaget, 2013.
- Bakewell, Sarah. *At the Existentialist Cafe: Freedom, Being and Apricot Cocktails with Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Martin Heidegger, Edmund Husserl, Karl Jaspers, Maurice Merleau-Ponty and Others*. London: Vintage Books, 2017.
- Barchilon J. «The Fall by Albert Camus: A Psychoanalytic Study.» *The International Journal of Psycho-Analysis* 49, nr. 2 (1968): 386–89.
- Beauvoir, Simone de. *Pyrrhos og Cineas ; Tvetydighetens etikk*. Oversatt av Bente Christensen. Oslo: Pax, 2009.
- Beckett, Samuel. *Skuespill*. Oslo: Gyldendal Norsk, 1968.
- Børli, Hans. *Jeg ville fange en fugl: dikt*. Oslo: Aschehoug, 1960.
- Camus, Albert. *Christian Metaphysics and Neoplatonism*. Oversatt av Ronald D. Srigley. Columbia and London: University of Missouri Press, 2007.
- *Den fremmede: Faldet : Eksil og kongedømme : (Overs. fra fransk)*. Oversatt av Frank Jæger. Kbh.: Gyldendals Bogklub, 1968.
- *Det første menneske*. Oversatt av Christine Amadou. Oslo: Aschehoug, 1995.
- *Fallet*. Oversatt av Tom Lotherington. Oslo: Bokvennen, 2018.
- *Lyrical and Critical Essays*. Redigert av Philip Thody. Oversatt av Ellen Conroy Kennedy. New York: Vintage Books, 1970.
- *Notebooks, 1935-1942*. Oversatt av Philip Thody. New York: Paragon House, 1991.
- *Notebooks, 1942-1951*. Oversatt av Justin O'Brien. Chicago: Ivan R Dee, 2010.
- *Notebooks, 1951-1959*. Oversatt av Ryan Bloom. Chicago: Ivan R. Dee Inc, 2008.
- *Opprøreren*. Oversatt av Bernt Vestre. Oslo: Aschehoug, 1995.
- *Sisyfos-myten*. Oversatt av Helga Vang Lauridsen. 4. udg. København: Gyldendal, 1992.
- *The Myth of Sisyphus: And Other Essays*. Oversatt av Justin O'Brien, 1995.
- Canetti, Elias. *Masse og makt*. Oversatt av Niels Magnus Bugge. Oslo: Bokklubben, 2005.
- Dostojevski, Fjodor. *Brødrene Karamassof*. Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag, 1928.
- Eriksen, Trond Berg. *Hva er idéhistorie*. Oslo: Universitetsforl., 2003.
- Elster, Jon, og Lorenz Einhart, red. «Kritikk av den Hegelske Rettsfilosofi». I *Verker i utvalg*, Bd. Bind 1. Filosofiske skrifter, 1972.
- Feuerbach, Ludwig. *Principles of the Philosophy of the Future*. Oversatt av Zawar Hanfi. Part III, 1972. <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/future/future2.htm>. 2.11.2019.
- *The Essence of Christianity*. Oversatt av Zawar Hanfi, 1972. <https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/essence/>. 2.11.2019.

- Fitch, Brian T. *The narcissistic text: a reading of Camus' fiction*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- Franz, Marie-Louise von, Tone Bull, og Marie-Louise von Franz. *Den evige yngling: puer aeternus*. Oslo: Pax Forlag, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Oversatt av J. Weinsheimer og D.G. Marshall. 2nd rev. ed. New York: Continuum, 2000.
- Grøn, Arne. «Kierkegaard som eksistenstænker». Københavns Universitet, 15. august 2015. <https://video.ku.dk/kierkegaard-i-rundetaarn-arne-gron> 2.11.2019
- Harari, Yuval Noah, og Lene Stokseth. *Homo deus en kort historie om i morgen*. Oslo: Bazar, 2017.
- Hauge, Olav H. *Dropar i austavind*. Oslo: Noregs boklag, 1966.
- Heidegger, Martin. *Being and time*. Oversatt av John Macquarrie og Edward S Robinson, 1962. ——— *Kunstverkets opprinnelse*. Oslo: Pax, 2000.
- Hjortkjær, Christian. *Utilstrækkeligt enestående: en kierkegaardsk analyse af diagnosesamfundet*. Kbh.: Søren Kierkegaard Forskningscenteret, Det Teologiske Fakultet, 2016.
- Houellebecq, Michel. *Underkastelse*. Oversatt av Tom Lotherington. Oslo: Cappelen Damm, 2016.
- Isaksen, Kristine, og Hans Petter Blad, red. *Min metode - om sakprosaskrivning*. Oslo: Cappelen Damm, 2019.
- Jensen, Henrik. *Det faderløse samfund*. København: People's Press, 2006.
- Jørgensen, Arne. *Hans-Georg Gadamer*. København: Anis, 2009.
- Kandel, Eric R. «A New Intellectual Framework for Psychiatry». *American Journal of Psychiatry*, 1998.
- Kierkegaard, Søren. *Begrebet Angest*. København: Gyldendal, 1961. ——— *Kærlighedens gerninger*. Redigert av Jens Staubrand. Frederiksberg: SK Books/Søren Kierkegaard Kulturproduktion, 2013. ——— *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed, Til Dedicationen »hiin Enkelte«\*) Bilag nr. 1. Bd. 16*. SKS, udatert. <http://sks.dk/sfv/txt.xml> hash=ss88&zoom\_highlight=marius#ss88. 2.11.2019
- Knapp, Bettina L. *Critical essays on Albert Camus*. Boston, Mass.: Hall, 1988.
- Lægrend, Sissel, Torgeir Skorgen, og Erik Bjerck Hagen. *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus, 2001.
- Lazere, Donald. *The Unique Creation of Albert Camus*. New Haven: Yale University Press, 1973.
- Lillebø, Sandra. «Lost in Liberalism». *Klassekampen Bokmagasinet* (12. oktober 2019): 6.
- Louis, Édouard. *Farvel til Eddy Bellegueule*. Oversatt av Egil Halmøy. Oslo: Aschehoug, 2016.
- Løgstrup, K. E. *Etiske begreber og problemer*. København: Gyldendal, 1996. ——— *Den etiske fordring*. Århus: Klim, 2010.
- Madsen, Ole Jacob. *Generasjon prestasjon: hva er det som feiler oss?* Oslo: Universitetsforl, 2018.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Kroppens fenomenologi*. Oslo: Pax, 1994.

- *Øyet og ånden*. Bd. nr. 2. Pax artes. Oslo: Pax, 2000.
- Nagel, Thomas. «What Is It Like to Be a Bat?» *The Philosophical Review* 83, nr. 4 (1974): 435–50.
- Nietzsche, Friedrich. *Den muntre videnskab*. Frederiksberg: Lille, 1997.
- Quinn, Philip L. «Hell in Amsterdam: Reflections on Camus's *The Fall*». *Midwest Stud Philos Midwest Studies in Philosophy* 16, nr. 1 (1991): 89–103.
- Roberts, Peter. «Bridging Literary and Philosophical Genres: Judgement, reflection and education in Camus' *The Fall*». *Educational Philosophy and Theory* 40, nr. 7 (2008): 873–87.
- Sartre, Jean-Paul. *Being and nothingness: an essay on phenomenological ontology*. Oversatt av Hazel Estella Barnes. London & New York: Routledge Classics, 2003.
- *Eksistensialisme er humanisme*. Oversatt av Carl Hambro. Oslo: Cappelen, 1993.
- *Nausea*. Oversatt av Robert Baldick. Harmondsworth: Penguin Classics, 2000.
- «Tribute to Albert Camus». I *Critical Essays on Albert Camus*, redigert av Bettina L Knapp. Boston, mass: Hall, 1988.
- Simberg, Hugo. *Haavoittunut enkelil*. 1902. Painting.
- Sipress, David. *The Grim Reaper Is Seen Giving A Piece Of Papers*. 6. september 2010. Drawing. The New Yorker. <https://condenaststore.com/art/the+grim+reaper> 2.11.2019
- Skjervheim, Hans. *Deltakar og tilskodar*. Bd. 6. Skriftserie (Universitetet i Oslo. Instituttet for sosiologi : trykt utg.). Oslo, 1974.
- Sløk, Johannes. *Hva er idehistorie?* (Oslo): J.W. Cappelens forlag A/S, 1970.
- Solomon, Robert C. «Pathologies of Pride in Camus's *The Fall*». *Philosophy and Literature* 28, nr. 1 (2004): 41–59.
- Thody, Philip. *Albert Camus, 1913-1960*. London: H. Hamilton, 1961.
- Todd, Olivier. *Albert Camus: A Life*. Oversatt av Benjamin Ivry. New York: Carroll & Graf, 2000.
- Trana, Kjartan, Nareas Sae-Khow, og Pål Morten Skaret. «Får snapper om selvmord hver eneste dag». *NRKs nettsider*, 30. august 2019. <https://www.nrk.no/trondelag/mange-unge-sliter-psykisk-helsesista-far-snapper-fra-ungdommer-om-selvmordstanker-hver-dag-1.14679793>. 2.11.2019
- Vatne, Bjørn. *Nullingen av Paul Abel roman*. Oslo: Gyldendal, 2018.
- Vestre, Bernt. *Albert Camus og menneskets revolte*. Oslo: Tanum, 1960.
- *Den totalitære lengsel essays og artikler*. Oslo: Tanum-Norli, 1981.
- Viggiani, Carl A. «Camus and the Fall from Innocence». *Yalefrenstud Yale French Studies*, nr. 25 (1960): 65–71.
- Westphal, Merold. *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism*. New York: Fordham University Press, 1998.
- *Whose Community? Which Interpretation?: Philosophical Hermeneutics for the Church*. The Church and Postmodern Culture. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2009.
- Zahavi, Dan. *Fænomenologi. Problemer, positioner og paradigmer*. Frederiksberg: Roskilde



Universitetsforlag, 2003.

Annen inspirerende bakgrunns litteratur:

Bakhtin, Mikhail. *Toward a Philosophy of the Act*. Oversatt av Vadim Liapunov. Austin: Univ. of Texas Press, 1999.

Bonhoeffer, Dietrich. *Motstand og hengivelse: brev og opptegnelser fra fengselet*. Oslo: Gyldendal akademisk, 2000.

Haybron, Daniel. *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

## TAKK

Stor takk til min veileder, Svein Aage Christoffersen. Det ble en lang prosess, og du har vært en varm, oppmerksom og inspirerende samtalepartner jeg har kunnet bryne meg på. Takk. Jeg er også evig takknemlig for at du har vist meg tillit og latt meg 'gjøre det på min måte'. Det trengte jeg.

Takk også til mine to dedikerte og dyktige lærere, K. Brian Söderquist og René Rosfort ved Københavns Universitet, Søren Kierkegaard Forskningscenteret. Dere åpnet dører og gav meg noen verktøy.

Og takk til familie og venner som tålmodig har latt meg bable i vei om frihetens og forpliktelsens vilkår, og som heiet høylytt når jeg vurderte å legge meg ned på siste oppløpsside. Det er ikke så lett å gjøre det er når noen heier.

Og sist, men ikke minst: Takk til Albert Camus, min nærmeste følgesvenn fra begynnelse til slutt. Det har vært litt av en reise, og selv om våre veier skilles her og nå, tror jeg ikke vi er helt ferdige med hverandre, – enda.

Oslo, 7.11.2019

Kristin von Hirsch