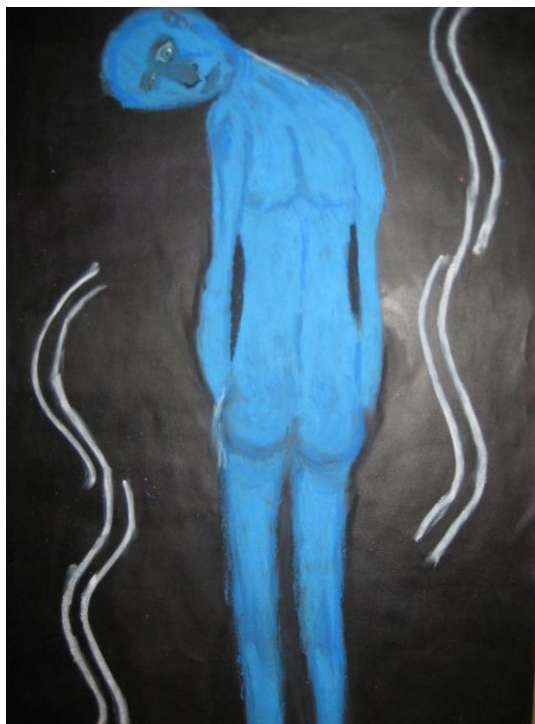




Selvfortapelse



FIL-3900

Magnus Andersen
Veileder: Dag T. Andersson

Mastergradsoppgave i filosofi
Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning
Universitetet i Tromsø
Våren 2013-

Innhold

Forord	3
Siktemål	4
Innledning	4
Del 1: Historie og bakgrunn	6
Fra mytologi til vitenskap	6
Platon	7
Aristoteles	8
Dualismens triumf	9
Gjenoppgivelse av Aristoteles	10
Renessanse og mekanisering av naturen	11
Kant	12
Historiens evighet	14
Fenomenologi og eksistensfilosofi	14
Eksistensfilosofi	16
Del 2: Selvførelse	19
Kierkegaard	19
Utgangspunktet	19
Mennesket	20
Det sluttede (sanne) og det u-sluttede selv	21
Dannelsen og forutsetningene	22
Sykdommen til døden er fortvilelse	23
Uendelighet-endelighet	24
Mulighet-Nødvendighet	26
Fortvilelsens ansikter	27
Uegentlig fortvilelse, den fortvilelse som er uvitende om at den er fortvilelse	27
Spissborgeren	28
Overgangen til bevissthet	30
Fortvilelsen over å ikke ville være seg selv	33
Fortvilelsen over å ville være seg selv (tross)	36
Heidegger	39
Fundamentalfenomenologi	39
Derværen	40
Væren-i-verden	43
Væren i verden med andre (mitsein)	43
Hverdagsligheten	44
Pratet, nysgjerrigheten og tvetydigheten	45
Das Man	45
Samvittighetens kall	47
Sartre	51
Eksistensiell fenomenologi	51
Bevissthet, fenomen	52
Menneskets verdenstilmæringer (pre-refleksiv og refleksiv bevissthet)	53
Intet og menneskets tilværelse	54
Ond tro (mauvaise foi)	56
Den Andre	60
Handling	61
Prosjektene	62
Til døden	63

Eksistensiell angst	63
Kierkegaard	64
Heidegger	66
Sartre	67
Del 3: I kjølvannet av selvfortapelsen	70
Innledning.....	70
Arendt og handling	70
Umiddelbar tilfredsstillelse	72
Motstandskraft.....	73
Påvirkningskrefter i det moderne samfunnet.....	74
Det absurde liv.....	77
Litteraturliste	84

Forord

Jeg har alltid lurt på hvem jeg er. Særlig har dette vært tilfelle i de situasjoner hvor det indre livet ikke har gjenspeilet seg i handlingen jeg har utført. I mitt første møte med eksistensfilosofiske tekster fikk jeg nettopp svar på mange av de spørsmålene jeg ikke engang selv hadde klart å formulere, og jeg visste allerede i dette møte hva masteroppgaven skulle omhandle.

Den påfølgende prosessen ble mildt sagt krevende. Å navigere i tekstene til Kierkegaard, Heidegger og Sartre har krevd sitt av tålmodighet og disiplin. Muntre titler som for eksempel «Begrepet Angst», «Sykdommen til Døden» og «Væren og Intet» kan ta motivasjonen fra de fleste, men jeg har opplevd reisen som positiv og livsforandrende. Når jeg nå står med det faktiske produkt i hånden, så er det ikke uten støtte og hjelp.

Min bror ga meg tipset om at Universitet i Tromsø hadde en vel fungerende ordning for fjernstudenter. Noe jeg nå kan bekrefte. I den forbindelse vil jeg rette en takk til filosofisk institutt ved Uit.

I forbindelse med selve masteroppgaven vil jeg uttrykke en stor takk til hovedveileder Dag Andersson for gode henvisninger og avgjørende innspill. Dette har medført uvurderlige opprydninger i et meget kaotisk hode. En takk også til Beatrix Himmelmann for viktige litteraturtips og stor interesse for mitt arbeide. På «hjemmebane» har særlig min bror Fredrik gitt meg mulighet til å få luften eksistensielle bekymringer, og har i så måte med sin filosofiske innsikt bidratt til stor hjelp både i form av samtale og struktur. Det samme gjelder min gode venn Ivar som hele veien har vært en meget viktig støtte både som venn og samtalepartner. En stor takk til begge.

Magnus Andersen, Torp, Fredrikstad

Siktemål

Mennesket er det eneste av alle levende vesener vi kan si har muligheten til å ikke være seg selv. Hvordan er en slik bortvending fra seg selv mulig, og hva er det som kjennetegner en slik væremåte? Masteroppgaven vil ha to siktemål. Det første og primære vil være å gjenkjenne, beskrive og avsløre menneskets bortvending fra seg selv. Denne væremåten skal vi kjenne som selvfortapelse. Det andre siktemålet er å knytte denne væremåten opp til det moderne samfunnet vi nå lever i. Søkelyset settes på mennesket og dets omgivelser, og hvordan vi forholder oss til oss selv i påvirkningen av ytre og indre forandringer. Problemstillingene rundt menneskets selv blir derfor oppgavens utgangspunkt. Begrepet selvfortapelse skal vi grunnleggende forstå som en væremåte hvor mennesket fraskriver seg muligheten til å være årsak til sine egne handlinger.

Oppgaven er delt i tre deler. Jeg har valgt å innlede oppgaven med en historisk dimensjon for å belyse de spørsmålene som gjennom tiden er forbundet med hva det vil si å være et menneske. Denne delen er ment å ta for seg de viktigste og mest innflytelsesrike tanker om selvet og selvdannelsen fra antikken og frem mot eksistensfilosofien og vår tid. Den historiske delen danner ikke bare utgangspunktet for vår undersøkelse av mennesket, den er i seg selv en forståelse, og gir automatisk en helhetlig dimensjon vi ikke kan være foruten. Del 2 er oppgavens hoveddel og tar for seg selvfortapelsen i detalj. I den forbindelse har jeg valgt å behandle tekstene til Kierkegaard, Heidegger og Sartre slik de stort sett er i seg selv. Formen vil her skille seg litt fra de andre delene, da den fremstår mer systematisk og analyserende. Den avsluttende delen kan leses som en direkte kommentar til hoveddelen. Både tankene til Hannah Arendt og Albert Camus kan ses på som forslag til hvordan vi kan omgå de problemstillingene vi treffer på i hoveddelen vedrørende selvet og selvfortapelsen.

Innledning

Historisk sett har mennesket blitt beskrevet ut fra sin essens hvor tenkeevnen har vært ansett som dets spesielle evne. Tenkeevnen har både blitt behandlet som fornuft og som den delen av mennesket som står i direkte forhold til en annen virkelighet. Aristoteles beskrev mennesket som et fornuftig dyr (*animale rationale*), mens Platon satt menneskets essens i direkte forhold med evigheten. Disse to synspunkter har dannet de grunnleggende tolkningene av mennesket. Vårt endepunkt i den historiske delen vil være i eksistensfilosofien. Grunnen til dette er at her brytes det med den tradisjonelle oppfatningen av mennesket som et fornuftig vesen, og vi får en beskrivelse av menneskets skjebne som noe som angår hver og en. Vårt

mål vil i så måte være å tydeliggjøre og forklare hva de forskjellige teoriene består av og hvordan de fører problemstillingene om selvet videre i historien. Vi skal i hovedsak ta for oss teoriene til Platon, Aristoteles, Descartes, Kant og Hegel før vi ender opp i eksistensfilosofien. Fundamentet for vår undersøkelse skal være eksistensfilosofien, og i så måte blir den historiske biten en forståelse av fundamentet.

Del 1: Historie og bakgrunn

Fra mytologi til vitenskap

I Homers gamle skrifter (ca. 800 f.v.t) ble den delen av mennesket som overlevde kroppens død forstått som menneskets pust og rørlighet. Vi kan også forstå den som menneskets livsprinsipp eller kreative kraft. Andre egenskaper bortsett fra pusten og rørligheten, men som allikevel var assosiert med kroppslige organer ble sett på som ansvarlige for spesielle mentale og emosjonelle oppgaver. Begrepet “*nous*” som blir beskrevet som fornuft eller intellekt var for eksempel assosiert med evnen til å se, og ble regnet som ansvarlig for å resonere eller tenke. På denne tiden hersket det en tro om at hver av disse “mentale egenskapene” menneskene hadde opphørte ved legemlig død, mens pusten forlot kroppene og levde videre som skygger i Hades. Mytenes helter overlevde døden på en annen måte: *—The life of a shade was not worth living. Heroes on the other hand, survived bodily death in a more robust way, by becoming like gods*” (Martin/Barresi, 2006: Loc. 248).

For å forstå overgangen fra mytene og de eldre religioner til den filosofiske forståelsen av selvet og sjelen er det viktig å vite hvordan de eldre synspunktene var på nettopp de samme begrepene. I antikkens Hellas var det gjeldende "mytiske religioner" i det 7. og 6. århundre (f.v.t) som for eksempel orfismen som var basert på dikt tilegnet Orpheus. Diktene beskrev viktigheten og nødvendigheten for menneskene til å kvitte seg med onde deler av seg selv og sin natur. Dette skulle man gjøre gjennom forskjellige ritualer og moralsk renselse i form av en serie reinkarnasjoner. Vi kan ganske sikkert si at en betydelig del av overgangen fra mytologien til vitenskapen skjer ved at den gamle orfismen og sjamanismen i antikkens Hellas gradvis festet seg ved mer stuerene aktører. To som kan bli sett på som bindeledd til denne overgangen er matematikeren og astronomen Pythagoras (530 f.v.t) og medisineren Empedokles (450 f.v.t).

Det var igjennom orfismen og også gresk sjamanisme at tenkere begynte å behandle sjelen eller selvet i mer spirituelle termer. Pythagoras og Empedokles var de første av filosofene som engasjerte seg i selvet, og særlig Pythagoras ble en stor inspirasjon for Platon. Det Pythagoras og Empedokles hadde til felles og som inspirerte senere tenkere var troen på at sjelen eksisterte før kroppen og kunne forlate kroppen selv i live. Sjelen kunne også slik de forsto det, leve etter den kroppslige død. Denne tankegangen fikk store konsekvenser, og hadde direkte eller indirekte en kraftig påvirkning på Platon. Platon hadde igjen stor innflytelse på

for eksempel Augustin og kristen teologi. Gjennom kristendommen har Platon påvirket hele tankegangen til den vestlige sivilisasjonen.

Platon

Idelæren som legger grunnlaget for Platons dualisme er den viktigste årsaken til den store påvirkningen i senere tid. Spesielt gjelder dette kristendommens videreføring av individuell udødelighet. I “Faidon” er det problemstillingene om sjelens udødelighet som blir aktuell, men dialogen avslører også Platons dualistiske forhold mellom kropp og sjel. Platon legger frem flere argumenter for sjelens udødelighet, men vi skal kun forholde oss til argumentet om erindring. Platon mener at vi vet alt fra fødselen av fordi sjelen har sett alle de evige ideer før den tok plass i kroppen. Med dette mener Platon at det eksisterer en ideverden uavhengig av den forgjengelige verden vi lever i. Ideverden er evig, og i og med at sjelen hører hjemme i denne verden, er sjelen også evig.

Tilegnelsen av kunnskap skjer ifølge Platon gjennom erindring av de evige ideer, og vi “husker” ideene bedre hvis vi lever i konformitet med sjelens anliggender: *—Nei, i virkeligheten står det klart for oss at hvis vi noen gang skal vite noe purt og rent, må vi frigjøre oss fra kroppen og betrakte tingene i seg selv med sjelen alene.*” (Platon, 2001: 66,d-e). For Platon er kroppen sjelens fengsel. Den hindrer sjelen å huske klart det den allerede har sett i ideverdenen. Men ved at vi som mennesker avstår fra de kroppslige begjær som for eksempel fråtsing og lyst, og i stedet bruker tiden på filosofi, kan vi tilegne oss en klarere og sannere form for kunnskap. En slik tanke underkjenner den empiriske kunnskapen fullstendig.

Det dualistiske forholdet Platon presenterer mellom kropp og sjel i “Faidon” er utdypet på en annen måte i “Faidros”. Vi får i “Faidros” vite hvor lønnsomt det kan være for mennesket å ta avstand fra kroppen, men nå gjelder det ikke kun tilegnelsen av kunnskap. Avstanden til kroppen blir også essensiell i forhold til hvordan det vil gå med sjelen etter døden. Det mennesket som har levd et liv med nær tilknytning til lysten og begjæret har i samme stund latt sjelen feste seg i større grad til kroppen enn den som har beskjefteget seg med sjelelige tilnærminger. I så måte vil den sistnevnte sjelen bruke kortere tid på å bli det Platon kaller “bevinget”, noe vi kan forstå som muligheten til et gjensyn med de evige ideer.

Både “Faidon” og “Faidros” regnes som de dialoger som ligger nærmest Platons personlige synspunkter. Selv om de ikke ble oversatt til latin før i senere tid, regnes de som grunnlaget for Platons kosmologi i “Timaios”.

Før tilbakevendingen til klassisk gresk filosofi i det 12 og 13. århundre var “Timaios” den eneste latinoversatte dialogen av Platon, og dermed den eneste kjente for den vestlige verden. Den ble meget betydningsfull for senere tenkning. I “Timaios” presenterer ikke Platon bare sin teori om et organisert kosmos skapt av et gudommelig vesen (Demiurgen), men også skillet mellom den foranderlige og den evige uforanderlige verden. Denne vinklingen danner grunnlaget for en dualisme mellom kropp og sjel som gjør seg spesielt gjeldene for senere kristne tenkere.

Aristoteles

Den tydeligste overgangen fra Platons til Aristoteles ligger i kritikken av idelæren. Der Platon behandlet sjelen som noe evig og uavhengig av kroppen, knytter Aristoteles sjelen til kroppen på en helt annen måte. Aristoteles senker Platons evige ideer fra ideverden ned på jorden og plasserer de i menneskene. Aristoteles’ svar på Platons ideer kaller han form. Formen beskriver ikke hvordan det enkelte menneske skiller seg fra et annet, men binder det til selve definisjonen av mennesket som art. Vi er nå inne på Aristoteles’ teorier om universalier. Det som skiller hver art fra hverandre kan vi si utgjør en felles essens, og det er denne essensen som brukes til å beskrive hva mennesket er. Essensen er både det spesielle ved enkeltmennesket og ved begrepet menneske. Menneskets essens er i følge Aristoteles fornuften (*nous*).

Aristoteles syn på sjelen har blitt betraktet som en mellomting mellom ren dualisme og ren materialisme. Vi kan beskrive hans oppfatning som hylemorfisme. All levende substans betraktes som sammensatt av stoff (*hyle*) og form (*morfe*). Aristoteles forbinder form med virkelighet eller aktualitet (*energeia*). Substansens virkelighet beskriver hva en ting er. Bordformen er bordets virkelighet, likesom sjelen er den levende tingens virkelighet. Stoffet forbindes med tingens mulighet (*dynamis*). Dette betyr at stoffet er det som muliggjør formens nærvær. Sjelen er legemets form, mens legemet er stoffet til en levende substans. I motsetning til Platon mener Aristoteles det kun finnes en verden, hvor alle ting er sammensatt av form og stoff. Aristoteles’ tanker dreier seg hovedsakelig om å finne det som forener, og som vi kan regne som felles. Dette er også tanken når det gjelder sjelen. I og med at Aristoteles binder sansene direkte til menneskets sjel blir ikke sjelen adskilt fra kroppen slik den er hos Platon. Den blir en virkelig del av mennesket.

Aristoteles avviser tankene om individuell udødelighet, slik som den Platon frontet. I stedet mener Aristoteles at om det finnes noe ved mennesket som overlever den kroppslige død så må det være tenkeevnen (også forstått som det rasjonelle). Dette er ikke noe individuelt, men som vi tidligere påpekte, noe felles, nemlig formen: *—Once the material human being is gone, along with his or her memories, only the form, which is the same for all human beings, remains*” (Martin/Barresi, 2006: Loc. 574)

Vi har med Aristoteles fått fokuset på menneskets sjel inn i mennesket, men fortsatt er sjelen upersonlig og eksternt beskrevet. Aristoteles forståelse av form kan ikke skille et menneske fra et annet, det inkluderer det kun i arten.

Et viktig fellestrekk ved Platon og Aristoteles er at de begge anser kunnskap for å omhandle det generelle. Platons ideer og Aristoteles’ former tar ikke for seg forskjeller på individnivå. Så selv om de strides over sjelens individuelle udødelighet og formenes tilhørighet som i eller utenfor vår verden, syntes de å holde fast ved at kunnskap er noe vi har om, og i kraft av, generelle eller universelle aspekter ved virkeligheten.

Dualismens triumf

Platons tanker om sjelens udødelighet og personlig overlevelse ble videreført av kristne tenkere, og gjorde seg gjeldene som noe av det mest fundamentale ved den kristne lære. Origenes fra Alexandria (185-253) mente for eksempel at sjelen faller lengre fra Gud jo mer den har syndet: *—The very thing which was once characterized in the flesh will be characterized in the spiritual body*” (Martin/Barresi, 2006: Loc.1453). Origenes ble den første kristne tenkeren til å fremme ideen om substansiell dualisme, det vil si ideen om at mennesket består av en immateriell sjel og materiell kropp. Vestlig middelalder strekker seg over en periode på omkring 800 år, fra Augustin (354-430) til Thomas Aquinas (1225-1274), og tenkningen i denne perioden spenner seg mellom augustinsk kristendom og platonsk og aristotelisk filosofi. Dette gjenspeiler seg også i tankene om sjelen og selvet. Augustin er en av de viktigste kildene tidlig middelalder har til platonismen, men den eneste som fantes av Platons dialoger i latinsk oversettelse var “Timaios”.

Augustin ble en innflytelsesrik tenker særlig på grunn av åpenheten vedrørende sin egen indre konflikt. Han ønsket å finne indre ro, men klarte ikke å ignorere de innvendige motsetninger. I “Confessions” skriver han: *“Oh Lord; make me chaste, but please not yet”* (Martin/Barresi, 2006: Loc.1638). Slike tanker ledet Augustin til å fremlegge en generell teori om indre

konflikter. Teorien kan best forklares slik: når tenkeevnen er i konflikt blir ordrene den gir møtt av motstand. Augustin hevdet det fantes to forskjellige viljer, en som er din egen og en som kommer utenifra. En vilje som kommer innenfra er ikke fremmed, men kommer fra ditt eget selv. Når det er en indre konflikt kan tenkeevnen ikke gi ordre med hele sitt selv, noe som medfører at det oppstår tvil i vår tanke og avgjørelse. Augustins indre strid besto altså i å forsøke å ta avstand fra det behagelige sanselige til fordel for det kyske kristne livet han trodde ville medføre en indre ro. En lignende indre kamp skal vi se kommer til mer dypere uttrykk i forbindelse med selvet og selvfortapelsen i eksistensfilosofien. Det vi kan forstå med Augustins indre og ytre karakterisering av viljen, er at den indre er hva vi forstår med fornuft og vår egen vilje, og det ytre kan vi forstå som sansene og begjæret. Augustin frastøtte seg den platonske ideen om at sjelen lengtet etter å bli skilt fra kroppen, og at kroppen skulle være sjelens fengsel. Augustin hevdet derimot at selv om sjelen hersker over kroppen, er det slik at den ønsker å bli tilknyttet kroppen igjen etter døden. Dermed passer også tankene inn i de kristne dogmer.

Gjenoppdagelse av Aristoteles

Noe av Aristoteles' filosofi hadde lenge vært kjent, men fra midten av 1200-tallet til midten av 1300-tallet ble resten av Aristoteles filosofi tilgjengelig. De nye oversettelsene skulle vise seg å forvirre og provosere europeiske intellektuelle. Hva selvet og personlig identitet angår hadde latintalende filosofer sett på sjelen som en enkel, enestående, og immateriell substans som "bor" i kroppen. Utenom dette hadde sjelen svært lite til felles med kroppen. I Aristoteles' "Om Sjelen" knyttes derimot sjelen direkte til kroppen gjennom sansningen. Det blir en stor oppgave for kristne å forklare Aristoteles' syn på sjelens forhold til kroppen, og på samme tid bevare synet om personlig udødelighet. Ingen hadde noe spesielt hell med denne oppgaven, og tendensen ble at Aristoteles' teorier tok mer og mer over for kristen nyplatonisme.

I lys av oppdagelsen av de aristoteliske tekster dukker nye filosofiske og vitenskapelige problemer opp. Thomas Aquinas, som regnes som middelalderens andre store tenker forsøker å fusjonere tro og viten. Han ønsker å skape en syntese mellom filosofi og teologi. Selv om dette forsøket møter en del begeistring blir syntesen aldri allment godtatt. Dermed møtte tradisjonell kristen tenkning en overveldende utfordring fra Aristoteles' filosofi, en filosofi som med sitt ikke-kristne system sto helt på egne ben. Aquinas tilnærming til Aristoteles måtte konkurrere med Augustins teologi og platonske impulser, og med den såkalte

universalstriden mellom realismen og nominalismen som grunnlag, førte dette til en avstand mellom teologien og filosofien i sen middelalder. Samtidig faller det øst-romerske rike i 1453 og tyrkerne tar over Konstantinopel, noe som fører til at kristne intellektuelle reiser vestover. Dette fører igjen til en ny kjennskap til klassisk gresk filosofi. Det blir dermed en klar oppløsning av syntesen filosofi, vitenskap og teologi. Naturfilosofien danner sakte med men sikkert grunnen for naturvitenskap, og teologien blir overlatt til skriften.

Renessanse og mekanisering av naturen

—The period of history which is commonly called ‘modern’ has a mental outlook which differs from that of the medieval period in many ways. Of these, two are the most important: the diminishing authority of the church, and the increasing authority of science” (Russell, 2004: 453)

Renessanse eller gjenfødelse har sin betydning i sammenheng med at man i denne tiden igjen tok for seg antikkens tekster i et nytt lys. Det handlet om en tilbakevending til antikken (særlig Platon og Aristoteles’ tekster) med en frigjøring fra teologien. Den klassiske filosofien skulle forstås på egne premisser.

Blant andre gjorde Giordano Bruno (1548-1600) seg særlig bemerket med sine originale tanker i sen renessanse. Hans ideer var innflytelsesrike for både Spinoza, Leibniz, Schelling og Goethe. Brunos mest fundamentale ide var at Gud ikke bare kunne forstås som transcendent men også immanent. Gud er i naturen som en verdenssjel. Dette var et syn som brøt med kirken hvor Gud ble forstått som overvåkende og transcendent.

På 1600-tallet blir tankene om sjelen og selvet satt i bakgrunnen som en følge av den fremadstormende teknologiske utviklingen. Det kommer nye teorier om den fysiske verden som fører med seg mekaniserende oppfattelse av naturen, særlig i form av Kopernikus, Bacon, Kepler og Galileo Galilei. I lys av denne utviklingen blir den franske filosofen René Descartes (1596-1650) innflytelsesrik med sine dualistiske teorier om kroppen og sjelen. Det blir et spørsmål om hvor sjelen passer inn i denne nye måten å se verden på. Det metafysiske synspunktet som Descartes representerte var med på å markere slutten på renessansens vitenskap og begynnelsen på en ny tid hvor hovedfokuset var en total mekanisering av naturen. Descartes var den første store tenker til å benytte ordet “sinn” (*mens*) som et alternativ til sjelen (*anima*). Descartes største bidrag med hensyn til sjelen er hans teori om at alle tanker nødvendigvis er refleksive. Med dette mente han at hvis en person er oppmerksom, er han også nødvendigvis oppmerksom på at han er oppmerksom. Descartes mente at hver

tanke ikke bare omfavner uendelig mange refleksive mentale aspekter, men også inneholder en selvreferanse. Descartes og Bacon kan sies å være opphav til de to viktigste filosofiske retninger i de følgende århundrer, nemlig rasjonalismen med navn som Spinoza og Leibniz, og den britiske empirismen, med navn som Hobbes, Locke, Berkeley og Hume.

Felles for empiristene er at de hevder at kunnskap om verden må stamme fra empirisk undersøkelse. Dette medfører en skepsis til kunnskap om det ikke-observerbare, slik som sjelen.

Fra rasjonalismen skal vi kort ta for oss Spinoza, da hans “nye” beskrivelser av menneskets forhold til verden bryter med den tradisjonelle. Spinoza står bak en monisme som han benevner både som Gud, Naturen og Substansen. Det finnes bare én virkelighet. Denne har derimot forskjellige måter å være på hvor kun to er gjenkjennelige for mennesket, nemlig utstrekning og tenkning. Ved disse to væremåter blir verden (slik den fremstår for oss) manifestasjoner av Substansen. Dette gjelder også for mennesket. Mennesket kan ses på som en modifikasjon av Substansen. Det gir ingen mening for Spinoza å skille de fra hverandre. Som en motsetning til empirismen var tankene innen rasjonalismen at en tilnærming gjennom fornuften ville gi mennesket en sikrere kunnskap, og for Spinoza gjelder det samme gjennom en tilnærming til Naturen. For Spinoza handler det om en immanent Natur. Mennesket er en del av Naturen, noe som i likhet med Brunos tanker går på tvers av kirkens syn der menneskets rolle er gitt av en allmektig Gud. Vi kan forstå Spinoza dithen at det er innsikten om vårt opphav, Naturen, som gir oss muligheten til sikrere kunnskap. Dette er bakgrunnen for hans begrep “*Amor Dei intellectualis*” (den forstående kjærlighet til Gud). Selv om Spinoza fremlegger en deterministisk forståelse skal vi ikke forstå mennesket som uten mulighet til frihet. En adekvat forståelse av oss selv og vår omverden gir grunnlaget for en slik frihet. Vi er igjen tilbake til en forstående kjærlighet til Gud. Jo nærmere vi lever i tråd med vår natur, jo friere kan vi sies å være.

Kant

Immanuel Kant (1724-1804) representerer vårt neste store skille i forståelsen av mennesket. Menneskets essens blir ved Kant plassert i det observerende subjektet. Der hvor empiristene var skeptiske til tankens kraft og rasjonalistene var skeptiske til sansenes pålitelighet viser Kant nå at tankekraften og sansene springer ut av subjektet. Skillet mellom fornuft og empiri er dermed ikke fundamentalt. Kant bryter med den aristoteliske forestilling om kunnskap om

objektene i seg selv og retter oppmerksomheten inn mot fellestrekkene ved den menneskelige erfaring. Av dette følger det at sannhet og kunnskap er intersubjektiv og ikke som tidligere objektiv.

Kant hevdet at vår viten er begrenset til området av aktuelle og mulige erfaringer. Han kalte dette området for den fenomenale verden. Vi behandler objektene i våre erfaringer på en spesiell måte som ikke nødvendigvis reflekterer den indre naturen objektene har i seg selv. Sagt på en annen måte mottar vi ikke kun enkle ideer i persepsjonen, men strukturerer dem i erfaringen. Dermed er ikke sinnet i persepsjonen kun noe passivt, men aktivt.

Gud, frihet, og udødelighet er ikke blant fenomenene. De to siste, frihet og udødelighet impliserer selvet direkte. Kant hevdet at vi ikke kan vite om noen av disse tre ideene fører til noe ekte. Det nominelle selvet (selvet i seg selv) er kun nyttig som en ide. En ide vi trenger å anta er sann for visse praktiske formål, for eksempel det å gi oss et motiv til å være moralske.

—He argued that we are obligated to act morally and that that it makes sense to act morally only if we will live forever. So, even though we cannot know that there is any reality to the regulative idea of such self and cannot prove the immortality of the soul, we cannot act as if there were no reality to it.” (Martin/Barresi, 2006: Loc. 3964)

Den dimensjon som kanskje er mest interessant angående selvet, er tankene om overskridelse. For å forklare dette må vi se på hva som menes med et intensjonelt objekt. Med intensjonelt objekt menes i realiteten den tingen som tanken er om (selv om dette ikke alltid er noe virkelig i verden). Vi kan for eksempel tenke oss at det sykler en mann bak oss, uten at det er noen som i realiteten sykler. Den innbilte syklende mannen har allikevel en virkelighet som objekt i tanken. Martin og Barresi forklarer disse beskrivelsene slik:

—In a nutshell, what Kant seems to be saying is that in order for thoughts to be thoughts, they have to be both unified and about something. Their intentional subject—what Kant calls the transcendental-ego—is what unifies them. Their intentional object is what they are about. But neither what unifies them nor what they are about actually has to exist apart from the thought, or, as Kant might have put it, neither has to exist except as a —formal property” of the thought” (Martin/Barresi, 2006: Loc. 4021)

Det siste vi skal ta med fra Kant er noen få ord fra moralfilosofien. Kants pliktetikk og teorier om at handlinger kun kan anses som etiske om de kan gjøres til en universell lov bringer et lys over menneskets egenverdi, og kan dermed også sette i relasjon til det å ha et selv.

—His principle that every man is to be regarded as an end in himself is a form of the doctrine of the Rights of Man; and his love of freedom is shown in his saying (about children as well as adults) that there can be nothing more dreadful than that the actions of a man should be subject to the will of another." (Russell, 2004: 640)

Kant fordømmer handlinger som går utover andres frihet, men hva kan vi si om handlinger som går utover mennesker som velger å bli styrt? Hva en slik frivillig fraskrivelse av ansvar kan innebære skal vi se sette fokus på senere i teksten.

Historiens evighet

Hegel (1770-1831) trodde på en evig dimensjon i historien. Fra å forstå oss intersubjektivt gjennom Kant, knytter Hegel mennesket til historien. Han mente at hele poenget med filosofien var å avdekke fornuftens plass i verden. Hegel forsto fornuften som det absolutte, noe han mente var dynamisk og som utviklet seg over tid. Han mente ikke med dette synet at fornuften var evig i seg selv, men at den var historisk. Ved å være historisk manifesterte den seg i mange nivåer av kultur og sosialt liv gjennom tiden. Ideene om fornuft og menneskets manifestasjon i historien er Hegels mest originale ideer, men det er også med hensyn til vår undersøkelse viktig å ta med hans analyser om det individuelle og det sosiale av herre/slave relasjonene i "Åndens Fenomenologi".

Hegel hevder at selv-bevissthet kun realiserer seg selv ved anerkjennelse av "den Andre". Selvet og den Andre utvikler seg interaktivt, noe som gjøres samtidig som en indre personlig harmoni er mulig. Dette må bli utøvd ved en periode av dominans og streben. Spesielt hevdet Hegel at selv-bevissthet fødes i en individuell dynamisk prosess av et gjensidig forhold hvor enhver anerkjenner den andre som et selv-bevisst vesen og dermed blir oppmerksom på anerkjennelsen av seg selv i den andre, og til slutt blir avhengig av den andre for sin selv-bevissthet. Dette er tanker vi senere skal kjenne igjen hos Sartre.

Hegel mener at de fellestrekk Kant avdekker ikke nødvendigvis er universelle for alle mennesker, men derimot kulturelt og historisk bestemte. Grunnen til at vi ser fellestrekk er ikke fordi vi er identisk konstituert, men fordi vi deler kultur og historie.

Fenomenologi og eksistensfilosofi

Fra det mytiske verdensbilde til Platons idelære, fra fornuften som menneskets form hos Aristoteles, via Kants intersubjektivitet og menneskets forankring i historien hos Hegel, er vi nå fremme ved eksistensfilosofien. Det er også verdt å merke seg at den fremvoksende mekanistiske vitenskapen i mellomtiden har beveget seg bort fra den aristoteliske

forestillingen om å studere objektene i sin naturlige kontekst, og i retning av en matematisering på grunnlag av generelle lover basert på empiriske eksperimenter.

Det som gjør eksistensfilosofien spesielt interessant med hensyn til selvet og selvfortapelsen er at den knytter essensen til hvert enkelt individ. Dermed blir alle fellesbeskrivelser av mennesket uklare. Det er i denne uklarhet vi nå skal forsøke å navigere. Metoden som ofte blir benyttet i eksistensfilosofisk tenkning kaller vi fenomenologi. Dette ser ut til å være et godt sted å begynne.

Ved å utvikle en metode for beskrivelsen og analysen av bevisstheten, siktet Edmund Husserl (1859-1938) som Kant på å løse konflikten mellom empirismen og rasjonalismen ved å avsløre opprinnelsen til begge partene ved strukturene av erfaring. Begrepet fenomenologi hos Husserl skal vi forstå som en beskrivelse av fenomenene (det som viser seg).

—To get to the absolute bottom of things, he claimed, we need to purify our institutions by suspending use of any general concepts as well as belief in physical objects, the world, and even our own existence as bodies, until we can reveal the basis of these in experience. He called this suspension of belief "phenomenological reduction" and claimed that when pursued to the end, it revealed the indubitable existence of a —transcendental ego" or —pre consciousness" for which everything that exists is an object." (Martin/Barresi, 2006: Loc. 5371)

I overgangen til transendental fenomenologi og beskrivelsene av bevisstheten blir fenomenologien regnet som den mest grunnleggende av alle vitenskaper. Den blir avgjørende for enhver form for kunnskap.

—The transcendental ego, he said, is not accessible to empirical observation but only to phenomenological description. Whereas other things exists only —relative" to the transcendental ego, it exists —absolutely" and indestructible. Even if the entire world were destroyed, he said, it would remain. It is the absolute foundation of the experienced world." (Martin/Barresi, 2006: Loc. 5377)

Tidligere erkjennelsesteorier hadde en tendens til å se bevisstheten som noe rent mottagende og passivt. Som et tomt rom som venter på å bli møblert. Det blir ut ifra en slik tankegang et skarpt skille mellom det erkjennende subjektet og det erkjente objektet. Dette skillet hadde vært et problem i filosofien helt siden Descartes. Kan vi være sikre på at det vi oppfatter i vår bevissthet, samstemmer med det der ute i virkeligheten? Husserl sier at bevisstheten umulig kan være noe som er uavhengig av det den erkjenner. Den kan ikke bli tenkt som noe som er der på forhånd og venter på "mat". Bevisstheten kan bare forstås i forhold til fenomenene, det vil si det som viser seg for bevisstheten. Bevisstheten må alltid bli tenkt i sammenheng med det den retter seg mot. Husserl mener at bevisstheten er intensjonal, den er alltid rettet

mot virkeligheten med en intensjon, en hensikt om noe. Når Husserl hevder at bevisstheten er intensjonal skal vi ikke oppfatte det som om det går å skille vår erkjennelse av virkeligheten fra virkeligheten. Vi kan heller forstå det i retningen av at når vi vil noe, så smelter viljen sammen med det vi vil. Og når vi tenker noe, smelter tenkningen sammen med det vi tenker på. Husserls tanker ble grunnleggende for både Heidegger og Sartre.

Eksistensfilosofi

Eksistensfilosofi tar menneskets eksistens som utgangspunkt. Den tradisjonelle måten å oppfatte mennesket på siden Platon har vært som et fornuftig vesen med en felles essens som utgjør en form for natur eller streben. Videre har det blitt sett på som en livsoppgave å etterstrebe vår felles essens, eller sagt på en annen måte å handle i konformitet med vår natur. Menneskets spesielle natur har ofte blitt betraktet som fornuften eller tenkeevnen, og dermed har en fullstendigjøreelse av denne evnen blitt sett på som en målsetting. Opprøret mot fornuften er et typisk trekk ved eksistensfilosofien, og det blir satt fokus på begreper som meningsløshet, angst, lidelse, og frihet.

Søren Kierkegaard (1813-1855) regnes som grunnleggeren av den eksistensfilosofiske tradisjonen, og avviste mye av den abstrakte filosofi, særlig Hegels teorier. Han mente at livet ikke kan tilstrekkelig presenteres i et konseptuelt system. Kierkegaard mente at det primære med den menneskelige eksistens ikke er tenkning, men det å leve. Tilknytningen til vår omverden blir en viktig tanke, og forståelsen av menneskets væren kan ikke gjøres ved individet alene, men ved den enkeltes forhold til omverdenen.

Det å eksistere kommer forutfor essensen. Det handler i første omgang om at mennesket “er”, og deretter kommer hva dette værende er. Sartre følger Heidegger og skiller også ut menneskets eksistens som noe som tilhører hvert enkelt individ, og ikke kan plasseres som fellesnevner slik man gjør i for eksempel biologien. Visst kan vi rangere mennesket med visse kvaliteter innenfor en gruppe, men det viktige er at disse kvalitetene kommer i andre rekke, og ikke kan betegnes som et utgangspunkt. Utgangspunktet er eksistensen, og deretter er det opp til hvert enkelt menneske hva essens blir.

–Et menneske er ikke et vesen som grunnleggende er støpt i samme form som alle andre, og som er forutbestemt til å ha et fastlagt siktemål med sitt liv. Snarere er det hvert enkelt individs utfordring å fortløpende skape seg selv gjennom sine konkrete valg og handlinger.” (Holgernes, 2010: 16)

Det er en kjennetegnende tanke innen eksistensfilosofien at vi ikke har en mal å forholde seg til, eller at det foreligger en bestemt linje vi skal følge for å enten oppleve lykke eller realisere vårt selv. Vi har ingen bestemt essens vi kan identifisere oss med, men allikevel er det nettopp det mennesket så gjerne forsøker å gjøre, enten i form av en sosial rolle, en mennesketype eller spesielle personlighetstrekk. Disse tankene utgjør de grunnleggende bestemmelser om hvorfor vi best kan behandle begrepet “selvfortapelse” innenfor eksistensfilosofien. Det er i dramaet mellom mennesket og verden, hvor essensen forstås som noe eget, at vi best kan gjenkjenne menneskets frustrasjon og fortvilelse. Før vi går i kjernen på det som er vår hovedoppgave, å avsløre selvfortapelsen, skal vi kort ta for oss noen av Nietzsches tanker angående selvet og selvfortapelsen.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) er sammen med Kierkegaard regnet som en av de første filosofer forbundet med eksistensfilosofien. Først og fremst er han kjent for sin filosofi knyttet til etikk og sin kritikk av kristendommen. Nietzsche var skeptisk til en analyse av subjektiviteten slik han mente Kierkegaard sto inne for, og søkte sannheten ikke i en personlig selvransakelse, men i en upersonlig og historisk analyse av subjektivitet. *—Direct self-observation, is not nearly as sufficient for us to know ourselves.*” (Martin/Barresi, 2006: Loc. 4472). Nietzsche mente i stedet: *—we require history, for the past continues to flow within us in a hundred waves; we ourselves are, indeed, nothing but that which at every moment we experience of this continued flowing*” (Martin/Barresi, 2006: Loc. 4472-78)

Men selv i historisk forstand mente Nietzsche at enhver form for selvransakelse kunne være villedende. I den direkte spørsmålsføringen av subjektet om subjektet, og ved all selvrefleksjon, ligger faren i at det kan være fordelaktig for vår egen del å tolke oss selv falskt. Vi vil dermed lett kunne bli offer for usannheter. Subjektet er en meningsløs illusjon, mener Nietzsche. Sjel eller ånd, selv om de eksisterte, kan logisk sett ikke være årsak til noen ting. Grunnen til dette er at en immateriell sjel ikke har noen indre strukturer slik at vi kan forstå dens årsak. *—There is no ground whatever for ascribing to spirit the properties of organization and systematization. The nervous system has a much more extensive domain; the world of consciousness is added to it*” (Marin/Barresi, 2006: Loc. 4493-99)

Med sitt kjente sitat “Gud er død” stikker Nietzsche et horn i siden til all religion, men bak dette utsagnet ligger det også noe mer. Det ligger en kritikk av de verdier som har vært regjerende i Europa. Nietzsche var interessert i hvordan mennesket kunne takle verden uten

Gud. Ut i fra slike tanker kommer beskrivelsene om overmennesket. Overmennesket kan vi forstå som et vesen som har akseptert sannheten om at Gud er død, og at illusjonene om at vi er underlagt et høyere vesen ikke fører noe godt med seg. Særlig var Nietzsche kritisk til den “slavemoral” kristendommen sto inne for med en omfavnelse av begreper som “ydmykhet” og “medlidenhet”. I stedet mente Nietzsche at en “herremoral” burde være mer etterstrebellesverdigg. Begrepet “herremoral” skal vi forstå som en moral preget av storhet og stolthet. Tankene om overmennesket og herremoral faller sammen med Nietzsches begrep om “vilje til makt”. Det er mange måter å forstå dette begrepet på, vi skal forstå det som en livsvilje. En vilje til makt over sitt eget liv, og i så måte blir Nietzsches filosofi relevant med hensyn til selvet, og selvdannelsen. Overmennesket velger å trenge gjennom illusjonene, og selv ta ansvaret for sine egne handlinger.

—I stedet proklamerer Nietzsche fremkomsten av et overmenneske (übermensch), som ikke fortviler over sin manglende tro på Gud, men i stedet helt og holdent setter sin vilje inn på selv å fylle verden med mening. I sin fysikk og adferd kan han utmerket ligne nåtidens mennesker – han er like langt fra en engelsk –supermann” som en nazistisk, blond arier. Det avgjørende er derimot overmenneskets selvforståelse og forholdet til sine handlinger.” (Grøn, med flere, 1996: 402)

Disse tankene skal gjøre seg gjeldene blant flere innen eksistensfilosofien, dog er begrepet overmenneske spesielt knyttet til Nietzsche. Zarathustra er hovedpersonen i Nietzsches kanskje mest kjente verk “Slik talte Zarathustra”, og kan forstås som et menneske som velger å se gjennom forestillingen om et høyere vesen. Zarathustra gjennomgår en forvandling fra mennesket til overmennesket. I Stanford Encyclopedia of Philosophy blir Nietzsches Zarathustra tolket på følgende måte:

—asolitary, reflective, exceedingly strong-willed, sage-like, laughing and dancing voice of heroic self-mastery who, accompanied by a proud, sharp-eyed eagle and a wise snake, envisions a mode of psychologically healthier being beyond the common human condition. Nietzsche refers to this higher mode of being as —superhuman” (übermenschlich), and associates the doctrine of eternal recurrence — a doctrine for only the healthiest who can love life in its entirety — with this spiritual standpoint, in relation to which all-too-often downhearted, all-too-commonly-human attitudes stand as a mere bridge to be crossed and overcome.” (Wicks, 2013)

Del 2: Selvfortapelse

Kierkegaard

Søren Kierkegaard ga ut “Sykdommen til Døden” i 1849 under pseudonymet Anti-Climacus. Boken avslører på mange måter Kierkegaards forhold til kristendommen, og hvordan han mener det vil være fordelaktig for mennesket å omfavne den kristne tro. Men det vi spesielt skal ta for oss er Kierkegaards tanker om selvet og selvfortapelsen. Kierkegaard beskriver menneskets møte med seg selv og omverdenen med nærhet og presisjon. Spenningen Kierkegaard her beskriver er essensiell for å forstå menneskets selv og dets eksistensielle kamp om forståelsen til sitt opphav og fremtid. Vi får en todelt dialog, den mennesket fører med seg selv, og den som det retter mot sin omverden. Før denne spenningen blir presentert direkte, er det nødvendig å gjøre rede for Kierkegaards utgangspunkt og grunnmur.

Utgangspunktet

–Hvad det naturlige Mennesket opregner som det Gyselige - naar han saa har opregnet Alt og Intet mere veed at nævne: dette er for den Christne som en Spøg. Saaledes er Forholdet mellem det naturlige Mennesket og den Christne; det er som Forholdet mellem et Barn og en Mand: hvad Barnet gyser for, det anseer Manden for intet at være. Barnet veed ikke, hvad det Forfærdelige er; det veed Manden, og for dette gyser han” (Kierkegaard, 2003: 170)

Kierkegaards grunntanke er at mennesket er skapt av Gud. Det har et åndelig opphav, og ånden er som vi skal se gitt til mennesket av Gud. Det Kierkegaard kaller menneske, har Gud som forutsetning. Muligheten til selvdannelsen og den som fortvilelse som oppstår i prosessen er i følge Kierkegaard forutsatt av at mennesket er satt av Gud. Selv om vi ikke skal tolke Kierkegaard som noe i nærheten av en alminnelig kristen, kommer vi ikke utenom at han faktisk har sterk tilknytning til gudsbegrepet, og lar denne tilknytningen være bindeleddet til frelsen. Hos Kierkegaard er det ikke snakk om en kristen tilværelse i tråd med kirken, eller den vanlige kirkegjenger, men et meget personlig forhold mellom “hin enkelte” og Gud. Den vanlige kirkegjenger som bruker Gud og kristendommen som et sosialt virkemiddel får kritikk i likhet med alle andre som tar avstand fra sitt åndelige opphav. Kierkegaard sammenligner forholdet mellom det naturlige mennesket (hedningen) og den kristne som et forhold mellom et barn og en voksen. Bakgrunnen for dette er at i Kierkegaards øyne forstår ikke det naturlige mennesket sin verden og sine muligheter på samme måte som den sanne kristne. Ved å ikke gjenkjenne sitt åndelige opphav, stenger det muligheten til frelsen ute ifølge Kierkegaard. Kun den sanne kristne er fri for sykdommen.

—Muligheden af denne sygdommen er Menneskets Fortrin for Dyret, og dette Fortrin udmærker ham ganske annerledes end den opreiste Gang, thi det tyder paa den uendelige Opreisthed eller Ophøiethed, at han er Aand. Muligheden af denne Sygdom er Menneskets Fortrin for Dyret; at være Opmerksom paa denne Sygdom er den Christnes Fortrin for det naturlige Mennesket; at være helbredet fra denne Sygdom er den Christnes Salighed.” (Kierkegaard, 2003: 174)

Mennesket

For å forstå hva Kierkegaard mener med selvet og hva det vil si å ha et selv, må vi samtidig forstå hvordan han beskriver det å være menneske. Vi kommer ofte opp i problemer når vi skal beskrive den siden av mennesket som ikke er fysisk, men det kan være viktig i denne sammenheng å ikke adskille de metafysiske og de fysiske sidene ved mennesket når vi leser Kierkegaard. Det handler i større grad om å anerkjenne forholdet og spenningen mellom de to aspektene, når han gir sin forståelse av mennesket. Kierkegaard beskriver i “Sykdommen til Døden” både hva det vil si å ha et selv, og hva det vil si å være menneske.

—Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i forholdet, at forholdet forholder sig til sig selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder sig til sig selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem to. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv” (Kierkegaard 2003: 173)

Kierkegaard ser på mennesket som en syntese av de fysiske og de metafysiske dimensjonene ved mennesket, men vi kan ikke tolke det slik at ved å være menneske har vi allerede et selv. Vi har forutsetningene, men selvet er ikke noe gitt og ferdigdannet. Muligheten derimot den ligger i oss. Kierkegaard beskriver ofte elementer eller begreper ved en dobbelthet, slik han her gjør ved en syntese. Han beskriver tingene ofte ved to aspekter, og bruker det ene aspektet til å beskrive det andre.

På slutten av sitatet ovenfor skriver Kierkegaard at mennesket betraktet kun som en syntese ikke ennå er å forstå som et selv. Det han mener med dette, er som han skriver tidlig i det samme sitatet, nemlig at selvet skapes gjennom en selv-refleksjon. Syntesen (mennesket) må vende sitt blikk på seg selv, og forholde seg til seg selv. I denne prosessen dannes selvet. Vi blir oppmerksomme på oss selv. Dette kan muligens i utgangspunktet fremstå som en enkel og naturlig prosess, men som vi skal se er det tvert imot noe av det vanskeligste og mest intense et menneske kan gjøre. Det å møte seg selv med nøyaktighet og ærlighet, er den prosess som mennesket lever i hele sitt liv. Hvordan dette kan skifte, og hvilke væremåter vi iklær oss som et resultat av møtene med oss selv og omverden, er nettopp den eksistensielle

kjerne i Kierkegaards teorier om selvet. Dette er ikke kun en subjektiv prosess. For å gjøre reisen enda mer komplisert opererer Kierkegaard også med to kvalitativt forskjellige slags selv. Vi velger å kalle dem det “sluttede selv” (sanne) og det “u-sluttede selv”. Vi skal ikke forstå dem som to adskilte enheter i mennesket, men et selv som har mulighet til å bli et annet.

Det sluttede (sanne) og det u-sluttede selv

Et spørsmål som dukker opp i behandlingen av selvet er spørsmålet om vi er født med et selv eller om vi danner det etter hvert som vi vokser opp. I Kierkegaards tilfelle er det som sagt slik at vi kun som et ureflektert menneske ikke kvalifiserer til å ha et selv. Selvet skapes i selv-refleksjonen. Men det er også et annet aspekt ved dette, nemlig hvor kommer vi fra? Hvem har skapt mennesket? Disse spørsmålene er helt essensielle for forklaringen av Kierkegaards “sluttede” og “u-sluttede” selv, og danner egentlig hele fundamentet i Kierkegaards teorier. I sitatet ovenfor kan vi legge merke til at Kierkegaard konstaterer at mennesket er ånd, og samtidig hevder at selvet er ånd. Dette trenger en nærmere forklaring. I Holgernes’ tolkninger av Kierkegaard hevder han at:

—...Kierkegaard gang på gang fremhever ånden som selve kraften i dannelsen og opprettholdelsen av den menneskelige syntese, og i den forbindelse er det sjelens mottakelighet for ånd som menneskelig sett danner grunnlaget for denne dynamikken” (Holgernes, 2007: 45.)

Et poeng hos Kierkegaard er at det er Gud som har satt syntesen, mennesket, og at sjelen er den dimensjonen ved mennesket som er mottakelig for ånd. Dette ligner mye på Augustins eller Descartes’ frase om Guds gjenskinn i mennesket. Ånden er det gudommelige ved mennesket, og sjelen er åndens nedslagsfelt. Vi kan si den hviler her som mulighet. *—Gjennom sitt nærvær gir ånden mennesket sin selvbestemmelsesrett, men det er opp til individet selv hvordan det makter å forvalte denne retten” (Holgernes, 2007: 45)*

Dette blir et viktig utgangspunkt for forklaringen om de to selv Kierkegaard mener vi har en mulighet til å danne oss. Det u-sluttede selvet dannes gjennom menneskets refleksjon på seg selv uten at et evig aspekt involvert. Når Kierkegaard derimot behandler det sluttede selvet er det nettopp den evige dimensjonen han tenker på. For å danne det sluttede selvet mener Kierkegaard at vi må forholdet oss til hvor vi kommer fra, eller rettere sagt til hvem som i utgangspunktet satte forholdet. *—Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet” (Kierkegaard, 2003: 173)*

Hvem ga oss muligheten til å forholde oss til oss selv? Dette mener Kierkegaard er Gud. Det er Gud som har satt syntesen, og ved å forholde oss til vårt opphav har vi også mulighet til å danne det sluttede selvet. Man kan si at ved å innta eller erkjenne dette perspektivet transenderer det u-sluttede selvet over i det sluttede selvet.

—Er saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder seg til et Andet. Deraf kommer det, at der kan blive to Former for egentlig Fortvivelse.” (Kierkegaard, 2003: 173)

Dannelsen og forutsetningene

Kierkegaard er av oppfatningen at den menneskelige syntese første gang settes ved den første synd. Kierkegaard mener synden har den fundamentale betydningen for alt som har med tilblivelsen av menneskets selvbevissthet å gjøre. Dette gjelder også menneskets eksistensielle ansvar for sitt eget liv.

—Det er ved denne første forsyndelse mot felleskapets ethos, sed og skikk, at ånden roper friheten og selvbevisstheten frem, og gjennom dette opprop setter syntesen mellom legeme og sjel. Fra nå av er syntesen bestemt som ånd” (Holgernes, 2007: 47)

Kierkegaard mener også at ånden var tilstede i mennesket før dette, men da tilstede som passiv: *—Åndens første manifestasjon er for Kierkegaard den angst som ledsager barnets møte med sin egen frihet gjennom overskridelsen av den sosiale omverdens regler og forbud”* (Holgernes, 2007: 48)

Det er når barnet for første gang bryter et forbud at det går ut av uskyldens tilstand og over i skyld, mener Kierkegaard. Barnet blir ved denne handlingen for første gang bevisst på seg selv, sin frihet og sitt valg. Menneskets levesett blir formet av allmennhetens satte regler og det kan derfor være vanskelig å bryte ut og stå ved sin individualitet.

—Gjennom barnets oppvekst mot ungdom og moden alder, er det altså en med Kierkegaard en rekke faktorer som, ofte i et innbyrdes spenningsforhold, virker inn på hvordan personligheten utvikler seg. Trangen til frihet og selvstendighet blir uavbrutt møtt med den sterkeste motstand fra så vel de sosiale omgivelser som individets egne kroppslige drifter og impulser. Helt fra de første leveår må individet i større eller mindre grad innordne seg allmennhetens sedelighet og koder for akseptabel oppførsel, for i det hele tatt å tillates en viss grad av disposisjonsrett over seg selv og sin livsførsel fra felleskapets side. På utallige måter, som er mer eller mindre skjult for individet selv, inkorporeres langs disse kanaler et grunnleggende selvbilde, virkelighetsorientering, verdinormer og allmenne identifikasjonskoder, som til sammen langt på vei utgjør viktige forutsetninger for avgjørelser som blir tatt og handlinger som utføres” (Holgernes, 2007: 50)

Mennesket er ikke kun styrt av begjær og instinkter, slik som dyrene, men har en mulighet til å bestemme sin adferd eller oppførsel på en annen måte. Vi har for eksempel i Kierkegaards øyne mulighet til å være oss selv i mer eller mindre grad. Vi har muligheten av å være oss selv i større eller mindre grad ved nærhet eller avstand til vårt åndelige opphav. Det er nettopp avstanden til vår åndelighet som skaper det han kaller for “sykdommen til døden”, en fortvilelse med mange fortoninger. Kierkegaard mener mennesket i så måte fører seg selv mot et dilemma hvor det må ta et valg. Enten velger det å bestemme over seg selv eller å miste seg selv. Det handler om å enten omfavne sin egen åndelighet eller stenge den ute. Det er også på denne måten mennesket kan bli kvitt sin fortvilelse. Å gripe om ånden er for Kierkegaard det samme som å kaste seg inn i troen, og det er kun i troen at mennesket oppfatter fortvilelsen som en illusjon. Vi er igjen fremme ved det sluttede selvet som forholder seg til seg selv i et evig perspektiv, nemlig til det som satte forholdet, Gud.

Sykdommen til døden er fortvilelse

–Fortvivelse er en Sygdom i Aanden, i Selvet, og kan saaledes være et Tredobbelt: fortvivlet ikke at være sig bevidst at have et Selv (uegentlig Fortvivelse); fortvivlet ikke at ville være sig selv; fortvivlet at ville være sig selv” (Kierkegaard, 2003: 173)

Det er disse tre former Kierkegaards beskrivelser om selv-dannelse og selv-bevissthet i hovedsak består av. Den første og vanligste formen han kaller en “uegentlig fortvilelse” er mennesket ikke bevisst om seg selv og sin fortvilelse. Deretter eskalerer intensiteten og styrken av fortvilelsen med økende selv-bevissthet, og fører mennesket gjennom de neste grader av fortvilelse: fortvilet over å ikke ville være seg selv, og til slutt fortvilet over å ville være seg selv. Det paradoksale i en slik prosess er at jo sterkere fortvilelsen er, og jo mer håpløst mennesket ser sin tilværelse, desto nærmere er det frelsen. Frelsen består i å ta steget ut i troen, å miste seg selv for å vinne seg selv. I en slik prosess vil det u-sluttede selvet transendere over i det sluttede selvet, og mennesket vil frigjøre seg fra fortvilelsen. Dette er ikke et steg som kun tas en gang, men hver gang vi handler. Og hver gang vil vi vinne oss selv.

Selv om det “å fortvile” innehar en negativ klang, mener ikke Kierkegaard at det skal forstås som noe utelukkende negativt. Kierkegaard mener at fortvilelsen både har en ulempe og en fordel. Han beskriver den som *–et fald til at kunne være”* (Kierkegaard, 2003: 175). Men samtidig er det snakk om et misforhold i syntesen når den forholder seg til seg selv. Det er ikke syntesen isolert sett det er misforhold i. Misforholdet ligger i selv-refleksjonen.

—Fortvivelse er Misforholdet i en Syntheses Forhold, som forholder sig til sig Selv. Men Synthesen er ikke Misforholdet, den er blot Muligheden, eller, i Synthesen ligger Muligheden av Misforholdet” (Kierkegaard, 2003: 175)

Fortvilelsen kommer av at mennesket ikke forholder seg til det evige i seg selv. Det reflekterer i enkelte tilfeller over sin åndelighet, men ved å ikke ta spranget helt ut havner det i spenningsfeltet mellom det umiddelbare og det evige. I de fleste tilfeller søker mennesket igjen tilbake til en forankring i det umiddelbare. Uansett hvor mye mennesket forsøker å leve i det umiddelbare, mener Kierkegaard at det alltid på en eller annen måte blir tvunget til å møte den åndelige dimensjonen i seg:

—han kan ikke een Gang for alle kaste det fra sig. Intet er umuligere; han maa i ethvert Øieblik, hvor han ikke har det, have kastet eller kaste det fra sig – men det kommer igjen, det er, hvert Øieblik han er fortvivlet, paadrager han sig det at fortvile.” (Kierkegaard, 2007: 176)

Det å ikke være fortvilet betyr for Kierkegaard to ting. Det kan enten forholde seg slik at vi er frelst fra vår fortvilelse, men det kan også bety at vi faktisk er fortvilet uten å være bevisst om det. Her kommer vi inn på sykdommens første uttrykk, den fortvilelse som er uvitende om at den er fortvilelse. Først vil det være lønnsomt å beskrive fortvilelsens struktur eller væren slik den er sett fra ulike bestemmelser.

Uendelighet-endelighet

—Selvet er den bevidste Synthese af Uendelighed og Endelighed, der forholder sig til sig selv, hvis Opgave er at vorde sig selv, hvilket kun lader sig gjøre ved Forholdet til Gud” (Kierkegaard, 2003: 187)

Kierkegaard hevder her at selvet har en oppgave, nemlig “at vorde” seg selv. Betydningen av dette må forstås i retningen “å pleie”, det å ta vare på seg selv. Dette hevder han kun er mulig i forholdet til Gud. Hva sier dette om det naturlige menneske? Har det intet selv? Det må det ha siden refleksjonsevnen ikke forsvinner selv om man ikke er kristen. Det Kierkegaard sannsynligvis mener er at det naturlige mennesket ikke på samme måte kan pleie seg selv, eller sitt selv. *—Vorder derimod Selvet ikke sig selv, saa er det fortvivlet, enten det veed af det eller ikke”* (Kierkegaard, 2003: 187/188)

Uendelighetens fortvilelse er det å mangle endelighet. Grunnen til at det er på denne måten mener Kierkegaard ligger i det dialektiske, at selvet er en syntese, hvor det ene bestandig er

sitt motsatte. Det er på den måten at vi ikke kan bestemme en fortvilelse direkte, men kun gjennom ved å reflektere på det motsatte:

—Thi Selvet er Synthesen, hvor det Endelige er det Begrænsende, det Uendelige det Uvidende. Uendelighedens Fortvivelse er derfor det Phantastiske, det Grændseløse; thi kun da er Selvet sundt og frit fra Fortvivelse, naar det, just ved at have fortvivlet, sig selv gjennemsigtigt grunder i Gud” (Kierkegaard, 2003: 188)

Kierkegaard beskriver at det å mangle et selv sett gjennom allmenhetens øyne ikke er noe som det rykkes på nesene over. Problemene oppstår derimot i oppgjøret med seg selv. Det å leve i umiddelbarheten uten et selv beskriver han slik når det oppfattes av den vanlige borgerlige:

—Slikt gjøres der i Verden ikke store Ophævelser over; thi et Selv er Det, der mindst spørges om i verden, og er Det, som af Alt er farligt at lade sig mærke med at man har. Den største Fare, den at tape sig selv, kan i Verden gaae stille af; ethvert andet Tab, en Arm, et Been, 5 Rbd, en Hustru o.s.v, bemærkes dog.” (Kierkegaard, 2003: 190)

Endelighetens fortvilelse blir i så måte det å mangle uendelighet. Det å mangle uendelighet blir en begrensning mener Kierkegaard, og mangelen på denne dimensjonen er noe som ikke legges merke til i det daglige samfunn. Dette er overførbart til det moderne samfunnet vi nå lever i. For Kierkegaard handler det om en likegyldighet til sitt indre liv. Heller ikke i dagens samfunn er anerkjennelsen av menneskets indre liv betydningsfull i den allmenne betraktning. Derfor blir det oftest heller ingen oppgave for mennesket å søke denne dimensjonen i seg selv.

—Den Fortvivelse, som ikke blot ikke volder en Uleilighed i Livet, men gjør En Livet beqvemt og magtelig, den ansees naturligviis paa ingen Maade for Fortvivelse. At dette er Verdens Betragtning seer man blant Andet ogsaa næsten af alle Ordsprog, hvilke blot er Klogskabsregler. Men siger saaledes, at man fortryder ti Gange at have talet for een Gang at have tiet, og hvorfor? Fordi det at have talet som et udvortes Faktum kan vikle En ind i Ubehageligheder, da det er en Virkelighed. Men det at have tiet! Og dog er det det Allerfarligste. Thi ved at tie er Mennesket ene overladt til sig selv; her kommer Virkeligheden ham ikke til Hjælp ved at straffe ham, ved at bringe Følgerne af hans Tale over ham.” (Kierkegaard, 2003: 191)

Det er slik i verden at det kan for mennesket ses på som farlig å våge, det vil si presentere sine synspunkter eller tanker ut i den sosiale sfære. Paradoksalt nok kan det virke som klokskap å tie stille og gi lite av seg selv. Kierkegaard mener dette er en omvendt måte å se på tingenes tilstand på. Vi burde tvert i mot våge oss ut å ta i mot vår bekreftelse eller avkreftelse. På denne måten beveger vi oss som mennesker. *—Thi jeg har vovet forkeert, nu vel, saa hjælper*

Livet mig med straffen. Men har jeg slet ikke vovet, hvo hjælper mig saa” (Kierkegaard, 2003: 192)

Slik er det med endelighetens fortvilelse, at fordi den offentlige strukturen i så stor grad aksepterer det å ikke anerkjenne sin uendelighet, syntes mennesket å leve meget godt i det Kierkegaard kaller “Timeligheden”. Her kan de bruke sine evner og utrette hverdagslige gjøremål, men i følge Kierkegaard er de ikke seg selv.

—De bruge deres Evner, samle Penge, udføre verdslige Bedrifter, beregne klogt o.s.v o.s.v., blive maaskee nævnte i Historien, men dem selv ere de ikke, de have, aandeligt forstaaet intet Selv, intet Selv for hvis Skyld de kunde vove Alt, intet Selv for Gud – hvor selviske de end forresten ere.” (Kierkegaard, 2003: 192)

Mulighet-Nødvendighet

—Et Selv, der ingen Mulighed har, er fortvivlet, og ligesaa et Selv der ingen Nødvendighed har.” (Kierkegaard, 2003: 192)

Sett under bestemmelsen mulighet-nødvendighet blir mulighetens fortvilelse det å mangle nødvendighet. Slik som endeligheten kan oppfattes hos Kierkegaard som det begrensende i forhold til det uendelige, kan likeså nødvendighet sees på som begrensende i forhold til mulighet. Det uendelige ligger i syntesen som mulighet, men det ligger der også som nødvendighet, om man skal “vorde” sitt selv. Som sagt tidligere er det å pleie sitt selv noe vi gjør gjennom å åpne oss for den uendelige mulighet. I forholdet mellom mulighet og nødvendighet er det balansen som er det viktige. Uten balanse løper muligheten nødvendigheten overende, mener Kierkegaard. Selvet blir i en slik tilstand uten nødvendighet, noe som kan regnes som mulighetens fortvilelse. Selvet mangler nødvendighet og det mangler også i så måte virkelighet. Dette er sammenhengende faktorer.

—Det Selvet nu mangler er vidstnok Virkelighed; saaledes vil man ogsaa tale i Almindelighed, som man jo taler om, at et Menneske er blevet uvirkeligt. Men ved nærmere Eftersyn er det egentligen Nødvendighed han mangler. Det er nemlig ikke saa, som Philosopherne forklare, at Nødvendighed er Enhed af Mulighed og Virkelighed, nei, Virkelighed er Enhed af Mulighed og Nødvendighed.” (Kierkegaard, 2003: 193)

Nødvendighetens fortvilelse på den annen side vil innebære det å mangle mulighet. Kierkegaard tar for seg fatalisten og deterministen i sin fremstilling av hva det vil si å mangle mulighet.

—Personligheden er en Synthese af Mulighed og Nødvendighed. Det er derfor med dens Bestaaen som med Aandedrættet (respirasjonen), der er en Ind- og Udaanden. Deterministens Selv kan ikke aande, thi det er

umuligt at aande ene og alene det Nødvendige, hvilket blot og bart qvæler Menneskets Selv. – Fatlisten er fortvivlet, har tabt Gud og saaledess sit Selv; thi Den, der ikke har en Gud, har heller intet Selv.” (Kierkegaard, 2003: 197)

For Kierkegaard kan ikke selvet leve i muligheten alene eller i nødvendigheten alene, det må foreligge en balanse. Går vi for langt til en av sidene havner vi enten i mulighetens fortvilelse fordi vi mangler nødvendighet, eller i nødvendighetens fortvilelse fordi vi mangler mulighet.

Fortvilelsens ansikter

Kierkegaard hevder som sagt at fortvilelsen eskalerer ved at mennesket blir sitt åndelige opphav mer bevisst. Det havner i en konfrontasjon med sin egen åndelighet. Det merkelige, men samtidig det mest vanlige i disse konfrontasjonene, er at mennesket “later som” konfrontasjonene ikke er reelle og fortsetter sitt liv med fokus på de ytre ting. Vi skal først se på det mest alminnelige uttrykket av fortvilelsen, nemlig det fenomen Kirkegaard beskriver som “uegentlig fortvilelse”. Bestemmelsen av fortvilelsen er nå sett under bevissthet. I den uegentlige fortvilelse møter vi også “spissborgeren” for første gang, en beskrivelse av mennesket hvor det ikler seg en anonym og passiv væremåte.

Uegentlig fortvilelse, den fortvilelse som er uvitende om at den er fortvilelse.

En uegentlig fortvilelse kan regnes som den aller farligste formen av fortvilelse. Men den er ikke farlig på samme måte som den demoniske, som nærmest presser mennesket mot selvmordet. Den uegentlige fortvilelsen er farlig på en annen måte, nemlig på bakgrunn av at vi ikke er bevisste om å være fortvilet. I praksis vil det si at vi ikke lever i konsekvensen av vår sykdom. I en slik tilstand har vi ikke mulighet til å gjøre noe med den *–verken ved å endelig bukke under for den, eller konfrontere den i en frigjørende bevegelse av tro og inderlighetens hengivelse til Gud*”. (Holgernes, 2007: 61). Mennesket er ubevisst sin egen dybde, og lever kun i umiddelbarheten. Vi kan si det definerer seg ved det ytre. Det er da ikke slik at mennesket ikke har mulighet til å nå igjennom til seg selv, men det gir seg selv nærmest aldri sjansen til å lytte til sin eksistensielle stemme. Man gjør seg selv døv for stemmen ved å knytte sin egen identitet til umiddelbarheten. Et begrep som godt beskriver en slik væremåte er “umiddelbar tilfredstillelse”. Dette begrepet kommer vi tilbake til senere, men kort sagt handler det om å til stadighet gi etter for det som på kort sikt er behagelig. På samme tid undertrykker vi det som byr på vanskeligheter eller ubehageligheter, men som på lengre sikt skaper en sterk kjerne og individualitet hos mennesket.

Når Kierkegaard beskriver den livsførselen som er sanselig orientert mot ytre goder mener han ikke at vi går rundt og er ulykkelige. Tvert i mot kan vi i en slik tilstand både være tilfredse og lykkelige. Poenget til Kierkegaard er at vi aldri i det lange løp “slipper unna” livets eksistensielle spørsmål. Det er umulig å være både ubevisst og tilfreds over tid. Vi blir alltid hentet inn. Problemet med en slik livsførsel er at det skaper (som Holgernes skriver) et dårlig vern mot konfrontasjonen *—med de grunnleggende menneskelige vilkår av død og tilintetgjørelse intet menneske er forskånet for i det lange liv*” (Holgernes, 2007: 62). Menneskets situasjon i disse beskrivelsene er noe vi kan kjenne igjen i den moderne hverdag, hvor vi er oppslukt av prosjekter og materielle goder som “stjeler” vår oppmerksomhet og fokus. Det er da ikke vanskelig å forstå hvor langt vi har beveget oss fra vårt selv og våre eksistensielle muligheter. Det mennesket som er ubevisst om sin egen fortvilelse leder oss til begrepet “spissborger” hos Kierkegaard.

Spissborgeren

Kierkegaard beskriver mennesket i sin uegentlige fortvilelse for å være sterkt tilknyttet det umiddelbare. Han skifter med å se denne tilstanden fra hva han kaller “sandhetens lys” og fra synsvinkelen til mennesker i alminneligheten. Å være i denne tilstanden er en flukt fra seg selv, men vi kjemper for å beholde den fordi den er forankret i det sanselige og bringer med seg stor umiddelbar tilfredsstillelse. Det er slik at mennesket forbinder det behagelige med det å være lykkelig, eller vi kan hevde at det nøyer seg med dette.

—Naar saaledes et Menneske formeentligen er lykkelig, indbilder sig at være lykkelig, medens han i Sandhedens Lys betragtet er ulykkelig, saa er det oftest meget langtfra, at han ønsker at rives ud af denne Vildfarelse. Tværtimod, han bliver forbittret, han anseer Den for sin arrigste Fjende, der gjør det, han betragter det som et Overfald, noget nær som et Mord, paa den Maade, som det hedder, at myrde hans Lykke.” (Kierkegaard, 2003: 199)

Grunnen til at mennesket føler det så sterkt å bli rykket ut fra livet i umiddelbarheten, er at den sanselige verden danner selve bestemmelsesgrunnlaget for deres tilværelse. Mennesket lever helt ubevisst om sin ånd og har sin totale forankring i det umiddelbare og sanselige. Dette hindrer det derimot ikke fra å være fortvilet, mener Kierkegaard. Selv om villfarelsen ikke oppleves slik, er vi like fullt i den. Mennesket som er ubevisst om sin egen fortvilelse leder oss til begrepet “spissborgeren” hos Kierkegaard. Spissborgeren er å regne som selve prototypen på mennesket som lever sitt liv i åndløshet. Det er ikke snakk om en spesiell

samfunnsklasse Kierkegaard her beskriver. Åndløsheten kjenner ingen samfunnsklasse: *—Spissborgeren være forresten Øltapper eller Statsminister*” (Holgernes, 2007: 66)

Som tidligere nevnt er menneskets væremåte som spissborger like aktuell i dag som på slutten av 1800-tallet. Holgernes nevner også dette i “Selvets Gåte”:

—Overført til vår egen tid kan de tallrike individualister som i sitt selvrealiseringsprosjekt gir seg hen til ekstremспорт og spektakulære, selvfrebrakte —nær døden”— opplevelser, i like stor grad leve en spissborgerlig tilværelse som den trauste borger med sine tempererte verdier og grunnfestede skepsis til overdreven livsførsel i noen retning” (Holgernes, 2007: 67)

Spissborgeren beskrives som meget oppslukt og travel med de hverdagslige gjøremål, og i den forbindelse unngår eller glemmer han seg selv og hva han egentlig er. Dette er selvfortapelsen.

—I sin trivialitet og eksistensielle feighet mangler de fantasi og muligheter, derved går de også glipp av muligheten til å bli oppmerksom på seg selv og Gud. De har selv gjort seg til slaver av åndløshet og eksistensiell uvitenhet” (Holgernes, 2007: 68)

Spissborgeren må også ses på i lys av sin kontekst. Han må forstås ut fra det samfunn han lever i. Mennesket i en slik væremåte gjør allmennhetens normer, idealer og sedelighetskoder til sine egne, det mister seg selv som individ og forsvinner inn i allmennhetens uttrykk. Mennesket tar livet av sin individualitet og vi får en utvidet betydning av ordet selv-mord. Mennesket myrder sitt selv i det det gir fra seg makten til å være herre i sitt eget liv gjennom å henge seg på allmenhetens stemme. Selv når det forsvarer sine synspunkter og holdninger, er det ikke sine egne posisjoner eller refleksjoner det forsvarer, men kun et ekko av allmenhetens uttrykk. Det er ikke snakk om at disse posisjonene er posisjonene samfunnet som helhet innehar, det kan være det, men her ligger ingen nødvendighet. Mest sannsynlig dreier det seg om de synspunkter som ytres av den gruppen mennesker spissborgeren identifiserer seg med. Det er ekkoet av disse vi hører, og det er disse synspunkter spissborgeren trykker til sitt hjerte og gjør til sin egne. Dette kan være alt fra religiøse sekter til politiske enheter. Poenget er at synspunktene spissborgeren ytrer er uten selvstendig refleksjon, de er blanke kopier. På dette punktet er mennesket til en viss grad “formet” av de samfunnsmessige forhold det er født inn i og oppvekstvilkårene dette danner. Dette gjør det individuelle uttrykk muligens vanskeligere å nå, men i Kierkegaards øyne burde det være ethvert menneskets mål å lage sine egne fotspor i snøen og ikke kun traske rundt i de allerede eksisterende. Et spørsmål blir hva slags mennesker kan det bli ut av slike passive væremåter. Holgernes gir en pekepinn:

—Dette resulterer uvegerlig i at selvfølgheter kommer til å prege både retningslinjene for egen livsførsel, og den måten andres liv og oppførsel blir vurdert. I slike selvfølgheter ligger det ofte en betydelig grad av underliggende universalisme, da det som for spissborgeren fremstår som rett og etterstrebbelsesverdig, uten videre er rett og etterstrebbelsesverdig. Alle som ikke deler hans syn er på villspor, enten det dreier seg om hele folkeslag og kulturer eller enkeltstående individer. Her finnes åpenbart en næringsrik grobunn for den intoleranse, fremmedfrykt og uvillighet til å sette seg inn i alternative levemåter og verdier, som vi på ingen måte er ukjent med i vår egen tid” (Holgernes, 2007: 69)

Spissborgerens uttrykk kan regnes som en adferd, eller rettere sagt en masseadferd. Når vi her nevner masseadferd er det i betydningen oppførsel styrt av ytre påvirkning. I spissborgerens tilfelle vil det være snakk om en stor grad av ytre impulser som styrer adferden. En slik væremåte vil både være forutsigbar og kontrollerbar. Det handler her om (hvis man bryter det ned) en frivillig fraskrivelse av makten over sine egne handlinger og meninger. Dette er selvfortapelse i form av passivitet. Som mennesker gir vi fra oss vår frihet og gjør oss i samme stund til et offer for manipulasjon i form av passive objekter. Hva dette innebærer kommer vi nærmere innpå senere i forbindelsen om mangelen på motstandskraft og kjerne i forhold til den massive kommersialiseringen og materialismen som blir møter i dagens samfunn. Vi kan hevde at spissborgeren kan komme til å bli et lett “offer” for kyniske markedskrefter og politisk utnyttelse. Et menneske uten en bane i seg selv, vil få sin bane ved hjelp av utenforstående krefter. Hannah Arendt beskriver handling og språk som de aktiviteter for det individuelle mennesket som gir det mulighet til å skille seg fra det allmenne uttrykk.

—Tale og handling er de aktiviteter hvor menneskets unike karakter kommer til uttrykk. Ved å tale og handle adskiller menneskene seg aktivt fra hverandre, i stedet for å bare være ulike; det er gjennom disse aktivitetene selve det å være menneske åpenbarer seg” (Holgernes, 2007: 70)

Overgangen til bevissthet

Når mennesket lever sitt liv med en forankring i det ytre, har det nærmest ikke noe forhold til seg selv. Dette medfører at vi ikke har mulighet til å behandle den sykdom som faktisk er tilstede. Hvordan blir så mennesket oppmerksomt på seg selv og får muligheten til å se en alternativ væremåte? Dette kan skje gjennom hva vi kan kalle en eksistensiell krise. I det moderne samfunn kan vi også kjenne det igjen i uttrykket “gå på veggen”. Grunnen til at mennesket opplever slike kriser med en slik tyngde, kan være at det har lagt mye av sin identitet eller sitt selv i det umiddelbare. Det kan være i en spesiell rolle, yrke, idrett, eller man har lagt mye av sin egenverdi i det ytre eller materielle. Når da noen av disse rollene brister, brister hele menneskets tilværelse, og man har ingen ting å “lande på” fordi man

hadde hele sitt liv i den rollen som brast. Dette er en stor fare ved mangelen på selvrefleksjon, en problemstilling som i dagens samfunn er svært aktuell. Lever vi kun i umiddelbarheten har vi liten mulighet til å beskytte oss mot en slik krise.

Poenget er at når en ulykke inntreffer, sender den et sjokk inn i spissborgerens selvilde og levemåte. Her er vi fremme ved et punkt som gjør at spissborgeren har mulighet til å bli kjent med sin egen sykdom. Sjokkbølgene penetrerer spissborgerens tilstand og gir et innblikk i hans eksistensielle mulighet. Spissborgeren kommer i kontakt med sitt eget selv. Som regel er dette et forbigående glimt av "kvalme", som spissborgeren i sin umiddelbarhet vil arkivere som et ubehagelig minne. I de aller fleste tilfeller vil vi dekke over "såret" med nye hverdagslige sysler og prosjekter, men Holgernes beskriver også en annen mulighet Kierkegaard mener mennesket står overfor:

—... *Kierkegaard ser også muligheten for en annen utvikling av det utvendiges anslag mot umiddelbarheten. Og det er dette alternativet som åpner for den fortvilelse han kaller fortvilet ikke å ville være seg selv*" (Holgernes, 2007: 76)

Vi er her ved menneskets overgang fra å være ubevisst om sin sykdom til å bli den bevisst. De glimtene Kierkegaard beskriver og som spissborgeren ofte opplever som en kvalme, presenterer seg som muligheter til å bli oppmerksom på seg selv og sin fortvilelse. For å lære seg selv å kjenne handler det om å ikke vende denne muligheten ryggen ved første anledning, men gå inn i en refleksjon over seg selv. Ved en slik refleksjon kan vi si at vi kikker med et innadvendt blikk og kan oppdage vårt selv. Mennesket er på mange måter ennå ikke helt i stand til å omfavne hva det egentlig ser, men er i ferd med å bli oppmerksomt på sin ekte fortvilelse. Det er snakk om tapet av noe jordisk, og byrden etter dette tapet kan være tungt nok til å bringe oss inn i en refleksjon over det jordiske som sådan. I et slikt tilfelle hvor spissborgeren får glimt av sin mulighet til å bli en "annen", må vi huske at spissborgerens struktur består av bevissthetens dialektiske forhold til omverdenen. Det som nå skjer eller har muligheten til å skje, er et blikk vendt innover. Det vil dermed medføre endrede betingelser av menneskets forhold til de ytre betingelser og seg selv. Vi kan si at Kierkegaard mener vi går fra å være passive til aktive gjennom en reflekterende handling. Handlingen bringer med seg fortvilelsen, som nå i den grad den kommer innenfra er bevisst for mennesket. I den spenningstilstand hvor mennesket nå står mener Kierkegaard det er to muligheter som åpenbarer seg.

—På den ene siden ser et menneske i denne tilstand stadig klarere det håpløse i å bytte selv. Han forstår at det er bare hans eget selv slik det faktisk er, som er det eneste mulige oppholdssted og arbeidssted som fører ut av uføret. Men samtidig fremstår fordringen om fullt og helt å leve i konsekvensen av denne innsikt som en oppgave han på ingen måte er i stand til å fullføre. Han er for svak og uvitende til et avgjørende og kompromissløst oppgjør med umiddelbarheten” (Holgernes, 2007: 77)

Når mennesket har havnet i et spenningsfelt mellom den man var, og den man nå har blitt oppmerksom på at man har mulighet til å være, fortviler det over dette. Forankringen i det ytre og umiddelbare sitter dypt, men samtidig har det fått et innblikk i en ny dimensjon av seg selv. Mennesket har møtt seg selv. Fortvilelsen om å ikke ville være seg selv kaller Kierkegaard for svakhetens fortvilelse. Han deler den i to dimensjoner. Fortvilelse over det jordiske eller noe jordisk og fortvilelse over noe evig. Vi trer inn i den siste ved en økning av bevissthet. Når Kierkegaard beskriver fortvilelsen over noe jordisk ser han på den som en form for bakvendt fortvilelse.

—Det er, som hvis En stod og vendte Ryggen til Raad- Domhuset, pegede lige du for sig og sagde: der ligger Raad og Domhuset; Mennesket har Ret, det ligger der – naar han vender sig om.” (Kierkegaard, 2003: 207/208)

Det ser ut til at Kierkegaard her mener at mennesket har misforstått sin fortvilelse eller hva det fortviler over. Fortvilelsen er der hvis det vender seg om, men da er det en fortvilelse over det evige det er snakk om. Kierkegaard klarer ikke beskrive spenningen uten at det fremstår som en aning komisk. Mennesket er litt oppmerksom på seg selv, men samtidig står med ryggen til seg selv. Det mennesket her tror er et selv er forankret i umiddelbarheten, og det er gjennom særdeles liten selvinnsikt det forstår seg selv. Vi kan vel egentlig ikke påstå at det i hele tatt forstår seg selv, men det tror nettopp det, og tilbakemeldingene fra den ytre verden kan være ytterst positive med hensyn til å være vellykket som mennesket. Med litt refleksjon i seg ønsker den umiddelbare å være en annen, men dette er heller ikke uten komisk aspekt i følge Kierkegaard, fordi mennesket tror det er så enkelt som *—at faae en anden Kjole paa”* (Kierkegaard, 2003: 209). Mennesket kjenner bare sin egen overflate, og det er denne overflaten det forstår som sitt selv. Når den umiddelbare vil få et annet selv uten og engang vite hva han går til eller fra kan vi lett forstå Kierkegaards assosiasjoner til det komiske.

—Thi den Umiddelbare kjender sig ikke selv, han kjender ganske bogstaveligen kun sig selv paa Kjolen, han kjender (og her atter den uendelige Comik) det at have et Selv på Udvortesheden. Det gives ikke nogen latterligere Forvexling; thi et Selv just uendeligt forskjelligt fra Udvortesheden.” (Kierkegaard, 2003: 209)

Fortvilelsen over å ikke ville være seg selv

Med refleksjonene blir bevisstheten større og mennesket begynner å ane en fortvilelse som ikke har sin forankring i umiddelbarheten. Det er åpnet en dør på gløtt inn til den indre verden som oppmerksomheten kan sies å være rettet mot. Dette danner en ny form for fortvilelse, nemlig den å være fortvilet over å ikke ville være seg selv. Mennesket vil på en måte bort fra den overfladiske umiddelbarhet og inn i dette nye som det står overfor. Det fortviler nå fordi det har havnet i spenningsfeltet mellom de to.

—Naar Umiddelbarheden antages at have en Reflexion i sig, modificeres Fortvivelsen noget; der bliver noget mer Bevidsthed om Selvet, og derved igjen om, hva Fortvivelse er, og om, at Ens Tilstand er Fortvivelse; der bliver nogen Mening i, at et saadant Menneske taler om at være Fortvivlet; men Fortvivelsen er Væsentligen Svaghedens, en Liden; dens Form, fortvivlet ikke at ville være sig selv.” (Kierkegaard, 2003: 209)

Når mennesket innser at det å få et “nytt” selv innebærer at lenken til det umiddelbare må kuttes, fortviler det. Det fortviler fordi det ikke vil være seg selv, men samtidig vil det ikke gi slipp på umiddelbarheten som nettopp konstituerer det det ikke vil være. *—Altsaa, han fortvivler, og hans Fortvivelse er: ikke at ville være sig selv. Derimod falder det Latterlige ham rigtigt nok ikke ind, at ville være en Anden.” (Kierkegaard, 2003: 211)*

Kierkegaard beskriver at det som regel ikke forekommer at mennesket med liten refleksjon i seg gir slipp på det umiddelbare, men tar tiden til hjelp og forsvinner igjen inn i sine gamle umiddelbare prosjekter. Mennesket vil da forstå dette som å bli seg selv (igjen), men det er nettopp det motsatte, tilbake og godt forankret i umiddelbarheten. Mennesket ser veien mot sitt sanne selv, men ser i samme stund prosessen som en umulighet. Det vil være en annen enn det det er, men makter det ikke. Dette er fortvilelsen over at ikke ville være seg selv. Man går videre side om side med seg selv.

*—Dette kan skje enten ved at de ytre forhold som i første omgang rev i stykker hans umiddelbarhet, bedrer seg. På den måten flytter han tilbake til sitt tidligere *—påklede, nakne abstrakte selv*”, og føler seg endelig som seg selv igjen. Eller han i steil motvilje mot glimtet av sitt egentlige selv mobiliserer alle de ressurser han måtte ha av talent og ferdigheter, og vender dem utover *—mod, som det hedder, Livet det virkelige, det virksomme Liv.*” Tilsynelatende er han nå tilbake der han var, i egne og andres øyne mer erfaren, klokere og moden” (Holgernes, 2007: 78)*

I Kierkegaards øyne har vi nå ved denne tilbakevendingen, muligens lukket døren til vårt egentlige selv for godt. Vi har i moden alder vunnet verden, men tapt evigheten til oss selv. Mennesket er nok en gang blitt en spissborger, men nå langt mer robust. Vi er igjen på flukt

fra oss selv og kaster vårt håp om bekreftelse mot den ytre umiddelbarhet. Problemet består nå i hovedsak i at mennesket selv (nå som spissborger) i egne øyne mener å ha overvunnet fortvilelsen. Muligens mener det at det har klart å avverge den eksistensielle smerte det har blitt utsatt for ved å stenge døren mot sitt sanne selv. Egentlig er vi mer fortvilet enn vi i utgangspunktet var. Det finnes også en annen mulighet ved vår bevisstgjøring, nemlig at vi forblir i erkjennelsen av vår svakhet, og dreier vår oppmerksomhet fra den ytre til den indre verden.

—Grunnlaget for at den fortvilelse Kierkegaard kaller svakhetens fortvilelse kan slå over i en dypere og mer tilspisset form, er altså at et menneske forblir i erkjennelsen av sin svakhet, uten å slå retrett til spissborgerlighetens sanselig-sjelelige umiddelbarhet” (Holgernes, 2007: 82)

I fortvilelsen over det jordiske (totalitet) og over noe jordisk (det enkelte) er det vesentlige forskjeller, og i disse forskjellene finner vi også bevegelsen mot den neste formen av fortvilelse, nemlig det å fortvile over noe evig eller over seg selv.

—Det Selvet med uendelig Lideskab i Phantasi fortvivler over noget Jordisk, gjør den uendelige Lideskab dette Enkelte, dette Noget til det Jordiske in toto, det vil sige Totalitets-Bestemmelsen ligger i og tilhører den Fortvivlende. Det Jordiske og det Timelige som saadant er netop Det, som falder ud fra hinanden, i Noget, i det Enkelte. Det er umuligt, virkeligt at tabe eller berøves alt Jordisk, thi Totalitetsbestemmelsen er en Tankebestemmelse. Selvet forøger altsaa først det virkelige Tab uendeligt, og saa fortvivler det over det Jordiske in toto. Men saasnaart denne Forskjæl (mellem at fortvivle over det Jordiske og over noe Jordisk) skal gjøres væsentligen gjeldende, saa er der ogsaa gjort et væsentlig Fremskridt i Bevidsthed om Selvet. Denne Formel at fortvivle over det Jordiske er saa et dialektisk første Udtryk for den næste Form af Fortvivelse.” (Kierkegaard, 2003: 215)

Slik som mennesket peker rett frem mot hva det oppfatter som fortvilelse, slik er det med fortvilelsen over det jordiske. Fortvilelsen er der hvis han vender seg om, men det er da ikke snakk om det jordiske, men det evige. Det mennesket tror er en fortvilelse over det jordiske er en fortvilelse over det evige i følge Kierkegaard:

—..han mener at fortvivle over noget Jordisk og taler bestandigt om, hvorover det han fortvivler, og dog fortvivler han om det Evige; thi han tilægger det Jordiske saa stort Værd, eller, videre udført, det at han tilægger noget Jordisk saa stor Værd, eller at han først gjør noget Jordisk til alt Jordisk, og saa tilægger det Jordiske saa stor Verd, er jo just at fortvivle over det Evige.” (Kierkegaard, 2003: 216)

Vi står nå ved en ny form for fortvilelse, og den er et betydelig framskritt fra den forrige som er kjent som svakhetens fortvilelse. Forskjellen består i at vi nå er blitt bevisst om svakheten.

—Der er altsaa kun en relativ Forskjel. Denne er, at den foregaaende Form har Svagheden bevidsthed som sin sidste Bevidsthed, medens her Bevidstheden ikke stanser derved, men potentiiserer sig til en ny Bevidsthed, den om sin Svaghed.” (Kierkegaard, 2003: 216)

Mennesket forstår nå at det er en svakhet å være det umiddelbare alt for nært. Det er oppmerksomt på en annen dimensjon. Men i stedet for å nærme seg troen, fordyper det seg i sin fortvilelse og fortviler over sin svakhet. Mennesket er mer bevisst, og dermed blir også fortvilelsen sterkere. Vi fortviler om det evige og oss selv fordi vi nå er oppmerksomme på å inneha evighet i oss selv. Dermed fortviler vi også over å ha tillagt det jordiske så stor betydning. Det kan oppstå en følelse av å ha tapt det evige og oss selv. *—Og skal man fortvivle over sig selv, maa man jo ogsaa være sig bevidst at have et Selv; dog er det derover han fortvivler, ikke over det Jordiske eller noget Jordisk, men over sig selv.*” (Kierkegaard, 2003: 217)

Det er større bevissthet om hva fortvilelse er, og at tilstanden vi er i er fortvilelse. Mennesket kan ikke bare glemme sin svakhet i en slik tilstand, det er i sin bevissthet for sterkt til å ignorere den nye dimensjonen, og over dette fortviler det. Det er fortvilet om å ha en slik svakhet, men også over at ikke kunne ignorere eller glemme det. Det skapes nærmest en selvforakt. Mennesket vil ikke vite av seg selv overhodet. Man går her rundt med sykdommen i kroppen vel bevisst om den. Man kan gå i rundt i det umiddelbare, men er på samme tid isolert. Mennesket vil ikke vise seg selv, for det er alt for bevisst om å ikke være umiddelbar. Problemet blir nå å komme ut av den isolasjon det har kledd seg i: *—Den innesluttede Fortvivlede lever da hen, horis succesivis, i Timer, der om end ikke levende for Evigheden, dog have noget med det Evige at skaffe, beskæftiget med sit Selvs Forhold til sig selv.*” (Kierkegaard, 2003: 219)

Denne type fortvilelse hører som sagt med til det sjeldnere slaget fordi den er preget av en meget stor grad av bevissthet. I en slik tilstand foreligger det to veier ut. Den ene gjennom en fortsatt innesluttethet som kan potensiiseres til tross, eller så kommer mennesket på det Kierkegaard kaller *—den rigtige Vei til Troen.*” (Kierkegaard, 2003: 220). Den første vei som medfører innesluttethet kan i mange tilfeller i følge Kierkegaard medføre en ende i selvmordet. Klarer vi derimot å bryte vår innesluttethet om så bare til en, er sjansene store for at selvmordet unngås. Vi vil uansett fortsatt befinne seg i tilstanden tross.

Fortvilelsen over å ville være seg selv (tross)

For at fortvilelsen skal slå over i tross må mennesket være bevisst om sin svakhet, noe som innebærer at det er bevisst hvorfor det ikke vil være seg selv. Det er i en slik bevegelse at fortvilelsen potenseres og kan gå over fra å være fortvilet over sin svakhet til å fortvilet ville være seg selv (tross). Mennesket er inne i fortvilelsen over å ikke ville være seg selv, men samtidig er det ikke alltid sterkt nok til å knytte seg til den muligheten som åpenbarer seg. I situasjonen som nå har oppstått er det i følge Kierkegaard to muligheter til å unnvike frelsen. Individet kan legge fortvilelsen bak seg slik at umiddelbarheten igjen blir herskende. Men dette er lite trolig i og med at vi ikke glemmer de omstendigheter som førte til denne fortvilelsen. Den andre muligheten er at vi går videre inn i fortvilelsen som blir til det Kierkegaard kaller den demoniske innesluttethet og tross.

Det kan være hensiktsmessig å se på begrepet synd når vi beveger oss mot den mest intense grad av fortvilelse. Syndsbegrepet hos Kierkegaard dreier seg om to synds nivåer hvor det er et kvalitativt sprang mellom de to. Det første kan vi forstå som en synd mot normer og regler satt av allmennheten, noe som skjer første gang i barnets sprang fra uskyld til skyld. Det andre dreier seg om det voksne menneskets forsyndelse mot sitt åndelige opphav, Gud. Vi kan forstå det slik at når mennesket lever i umiddelbarheten og ikke makter eller vil se seg selv i et evig perspektiv, er det en synd mot Gud.

Fordi Mennesket nå står i nærkontakt med det åndelige aspektet ved seg mener Kierkegaard at det virkelig står frelsen nær, men det er også slik at det samtidig står lengst vekk. *—Men just fordi den er Fortvivelse ved Hjælp af det Evige, ligger den i viss Forstand det sanne meget nær; og just fordi den ligger det Sande meget nær, er den uendelig langt borte*” (Holgernes, 2007: 90)

Tvetydigheten her er vanskelig å forstå, men en mulig forståelse kan være at væremåten mennesket ikler seg i denne fortvilelsen er en “vrang” væremåte. Det utagerende og tilsynelatende individuelle frihetsuttrykk er et bedrag. Kierkegaard mener vi utøver et misbruk av det evige.

—Egentlig er individet i enda større grad enn tidligere i innesluttethetsens vold, og det som synes å være frihetens manifestasjoner, er forklede tvangshandlinger, båret frem av et krampaktig forsøk på å markere råderetten over sitt liv og sin livsførsel. På det dypeste planet er den livsutfoldelse som finner sted gjennomsyret av det innholdsløse. Individet har i sin tilsynelatende utadvendte virksomhet i realiteten dradd en sirkel om seg selv, som han, ofte med stor kløkt og sluhet, verner og beskytter. Intet får slippe gjennom dette stengselet, verken

innenfra og ut eller omvendt. Enhver kommunikasjon med andre er uekte, enten det gjelder blikk, tale, geberder eller ansiktsuttrykk” (Holgernes, 2007: 90)

Mennesket i en slik tilstand henvender seg kun til seg selv og taler eller lytter ikke lenger til andre. Det kan se ut som det kommuniserer, men det ikler seg kun et falskt smil. Et smil som er stivnet. Mennesket blir dyktigere til å mime empati og interesse slik at det kan navigere i det sosiale, men væremåten er egentlig det totalt egosentriske.

—Kierkegaards blikk er ekte frihet alltid det utvidende og kommuniserende. Ufrihet som den fortvilte er låst fast til, er det motsatte. Her er det snakk om et innesluttet og selvforsterkende fangenskap, hvor selvet er lukket inne kun med seg selv” (Holgernes, 2007: 91)

Mennesket har nå i Kierkegaards beskrivelse forlatt svakhetens fortvilelse. Fra å være fortvilet over å ikke ville være seg selv har det nå gått inn i en egosentrisk og utadvendt livsførsel som egentlig er et uttrykk for innesluttet tross. Kierkegaard kaller tilstanden for den “demoniske” og det grunner i at mennesket er så langt det kan komme fra sitt sanne selv.

—Det Dæmoniske er Angest for det Gode. I Uskyldigheten var Friheden ikke sat som Frihed, dens Mulighed var i Individualiteten Angest. I det Dæmoniske er Forholdet vendt om. Friheden er sat som Ufrihed; thi Friheden har tapt” (Holgernes, 2007: 92)

Selv om det nå virker uendelig langt til en eksistensiell selvrealisering ved menneskets erkjennelse av seg selv gjennom ånden, er ifølge Kierkegaard denne tilstanden mye nærmere frelsen enn spissborgeren. Dette har å gjøre med at spissborgeren ikke er bevisst om sin fortvilelse og er hjelpeløs i forhold til å gjøre noe med den. Når mennesket er i denne tredje formen for fortvilelse, vil all form av tro og hengivelse til Gud være av ytre art, og kan ikke regnes som ekte. Det er her snakk om overtro, magi og avgudsdyrkelse. Men selv om det i utgangspunktet nå kan se ut som om mennesket aldri vil finne veien til frelsen, mener Kierkegaard det er kommet i en posisjon hvor troens mulighet er tilstede som aldri før. Svakhets fortvilelse er et tilbaketrukket stadie, og mennesket nærmer seg det virkelige veiskillet mellom det demoniske og det gudommelige.

—Nå er det nemlig bare en vei i levende live ut av denne situasjonene den fortvilte befinner seg i, og det er gjennom troens sprang. Hvis det ikke skjer, potenseres fortvilelsen, og den tvangsmessige ufrihet og innesluttethet glir over i det rent umenneskelige. I den fortvilte selvdyrkelsens demoni vil enhver anstrengelse for å bli herre i eget hus, ytterligere øke avstanden til frelse og forsoning med seg selv. Her vil et menneske som tilsynelatende lykkes med sitt forsett om fullt og helt å bli seg selv, bli til en konge uten land. Ånd, sjel og legeme fragmenteres, og den bevissthet som fortvilet vil hevde sin råderett, har intet å råde over” (Holgernes, 2007: 92)

For å forstå denne tredje formen for fortvilelse må vi igjen se på Kierkegaards beskrivelse av den menneskelige syntese av sjel og legeme. Det essensielle for Kierkegaard er at syntesen er satt av ånden. Der vi nå er i fortvilelsen kan vi si at vi “stirrer” på åndeligheten. Vi er eksponert for vår evighet og ånd, og bevisstheten om at vi har en åndelighet ved oss har gradvis blitt forsterket gjennom fortvilelsens reise. Men Kierkegaard beskriver at mennesket her i stedet for å underkaste seg det som satte syntesen, Gud, slik at åndeligheten blir menneskets veiviser, kjemper det for å bygge opp et eget selvbilde i form av en abstrakt konstruksjon. Individet vil ikke ta imot det evige selv, det vil ut ifra sine egne krefter skape sitt eget selv. —...; *han vil ikke iføre sig sit Selv, ikke i det ham givne Selv see sin Oppgave; han vil ved Hjælp af at være den uendelige Form selv konstruere det.*” (Holgermes, 2007: 93)

Mennesket kjemper for å unngå og erkjenne en høyere makt enn seg selv, og vil etter Kierkegaards oppfatning forbli fortvilet. Det å være seg selv innebærer nettopp erkjennelsen av at mennesket er satt som ånd, og erkjennelsen er en innrømmelse av at vi er “satt” av en høyere makt. I nåværende tilstand kan mennesket utfolde et stort handlingspotensial med sin fortvilede styrke. Det kan utrette meget i den timelige verden, særlig ved å blende og forbause de mennesker som er vitne til det som ser ut som en individuell styrke. Sannheten er derimot at vi vikler oss inn i demoni, og fortvilelsen potenserer til hatefullt tross. Jo mer det abstrakte selvbildet utvikler seg, jo mer utsatt blir vi for fatale konfrontasjoner med virkeligheten. Det er som sagt utenkelig at mennesket i det lange løp kan vandre rundt uten å bli innhentet av den konkrete virkelighet i og omkring individets selv. Kierkegaard mener at vi ved en slik innhentning får et skifte som gjør at mennesket går over i et lidelsesaspekt. Dette kan ses på som en defekt av en slik art at det fortvilte mennesket ikke kan ignorere det.

—At en slik grunnskade for Kierkegaard har med individets endelighet, og til-døden-væren og den kroppslige innvevdhet i de jordiske vilkår å gjøre, synes åpenbart. I forhold til det abstrakte selvbilde laget etter modell av evighet og ånd, fremstår plutselig det konkrete stedet mennesket befinner seg på i ytterste kontrast til alt dette. Individet blir brutalt og nådeløst kastet tilbake på sin egen virkelighet” (Holgermes, 2007: 95)

Dette kan lede til forargelse. I stedet for et oppgjør med sitt forvrengte selvbilde oppstår det en forargelse over den eksistensielle situasjonen mennesket nå er kommet i. Vi er blitt kastet inn i denne situasjonen og samtidig også for et øyeblikk, ut av det forvrengte prosjektet vi var inne i. Dette skaper forargelsen. Det skapes det Kierkegaard kaller tross, og det er på tross av dette skiftet vi nå er i, at mennesket vil fortsette å være sin egen konge.

—Den forargete vet at prosjektet med å arbeide frem et evig og fritt selv, uavhengig av de jordiske vilkår for den menneskelige eksistens, er fåfengt og jag etter vind. Men gjennom tross og et voksende hat til tilværelsen, lukker personen seg inne med sitt eget, sonderkuttete selv, og stenger seg på samme tid ute fra nettopp den evighet som gjennom en mistolkning av hva det dreier seg om, i første omgang gav støtet til den fatale abstraksjonen” (Holgerens, 2007: 95)

Vi befinner oss derved ved kjernen for det demoniske hvor hatet, ufriheten og den subjektive usannhet er nærmest enerådende. Mennesket er i en forestilling om at det er for sent med hjelp, og det eneste han kan møte elendigheten med, er å opprettholde sitt forvrengte selvbilde på tross. Det forvrengte aspektet må forstås i lys av at mennesket nå befinner seg i ufriheten, mens dynamikken i svakhetens fortvilelse hadde sitt opphav i friheten som den fortvilte erkjente at han ikke maktet å leve opp til. Der hvor mennesket nå er, i kjernen av det demoniske, stenger det med alle krefter friheten ute.

—Frihet, evighet og ånd er blitt den fortviltes bitreste fiende, og enhver ufrivillig berøring med disse forhold sender bølger av angst for det gode gjennom kropp og sinn. Fortapelsen er blitt selve bærebjelken i tilværelsen, og det viktigste drivkraften i det daglige liv.” (Holgerens, 2007: 96)

For Kierkegaard vil en slik tilstand være en tilstand av synd i og med at mennesket i største grad vender det åndelige ryggen. Men det er nettopp her, i desperasjonen og fortvilelsens dyp, at troen kan få en avgjørende og reddende betydning. *—Du skal enten forarges, eller Du skal troe. Videre ikke eet Ord; der er ikke videre at tilføye”* (Holgerens, 2007: 96)

Heidegger

Martin Heidegger (1889-1976) legger en fyldig fenomenologisk forutsetning til grunn for sin analyse av menneskets væren. Vi skal på ingen måte gå dette i minste detalj, men forsøke å gjenskape de viktigste poengene slik at det danner et fundament for vår forståelse av tankene omkring selvet og selvfortapelsen. Med Kierkegaard i bakhodet skal vi forsøke å få en grundigere forståelse av menneskets spesielle væremåte på bakgrunn av Heideggers analyser. I stor grad vil dette omhandle teoriene om “das Man”, men forståelsen av dette fenomenet gir kun mening etter vi har fått et adekvat innblikk i Heideggers fenomenologiske tilnærming slik den fremstår i “Væren og Tid”.

Fundamentalfenomenologi

—Fenomenologi er en måte å ha tilgang til det som skal bli ontologiens tema på, og en måte å bestemme det på gjennom å fremvise det. Ontologi er bare mulig som fenomenologi” (Heidegger, 2007: 63)

Heidegger fører den fenomenologiske tilnærming til Edmund Husserl videre i sin tenkning. Husserl mener at bevisstheten ikke kan være noe uavhengig av det den erkjenner. Den kan ikke bli tenkt som noe som er der på forhånd og venter på “mat”. Bevisstheten kan bare forstås i forhold til fenomenene, det vil si det som viser seg for bevisstheten, og må alltid bli tenkt i sammenheng med det den retter seg mot. Vi skal forstå bevisstheten som intensjonal. At den alltid er rettet mot virkeligheten med en intensjon, en hensikt om noe. En intensjonal bevissthet skal vi ikke oppfatte på en måte som gjør at det går å skille vår erkjennelse av virkeligheten fra virkeligheten. Heidegger tolker begrepet fenomen som det som viser seg i seg selv, det åpenbare. *—Fenomenene er dermed totaliteten av det som ligger i dagen eller som kan bringes frem i lyset, det grekerne iblandt simpelthen identifiserte med tà ònta (det værende).*” (Heidegger, 2007: 57). Vi kan forstå tildekkethet som motbegrepet til fenomenologi.

Aristoteles kalte det værende for “den første filosofien”. Heidegger mener derimot at den tradisjonelle forståelsen av væren ikke er tilstrekkelig fordi den tar for seg det værende alene. Det som må til for å forbedre forståelsen er å undersøke det værende i sin væren. En slik undersøkelse har følge Heidegger aldri blitt gjort. Meningen er å danne en ny grunnleggende fenomenologi som alt annet må forstås ut i fra. Han kaller undersøkelsene av det værende som forstår væren for fundamentalfenomenologi. I og med at Heidegger mener det er mennesket som må være fundamentet for en slik undersøkelse, er “Væren og Tid” i bunn og grunn å anse som en analyse av menneskets (derværens) væren.

—Fundamentalontologien, som alle andre ontologier først kan springe ut av, må derfor søkes i den eksistensielle derværensanalytikken. Derværen har dermed på flere måter en forrang fremfor alt annet værende. Den første forrangen er ontisk: Dette værende er i sin væren bestemt gjennom eksistensen. Den andre forrangen er ontologisk: Derværen er på grunn av sin eksistensbestemthet i seg selv —ontologisk”. Forståelsen av væren hos det værende som ikke har derværenskarakter, tilhører imidlertid like opprinnelig derværen i kraft å være konstituerende for eksistensforståelsen. Derværen har dermed en tredje forrang som ontisk-ontologisk mulighetsbetingende for alle ontologier. Derværen viser seg dermed å være det vi fremfor alt og primært må utspørre.” (Heidegger, 2007: 42)

Derværen

Tradisjonelt sett er terminologien “menneske” bestemt ut fra forståelsen “*animale rationale*”, et fornuftig vesen. Heidegger mener at en slik forståelse som knytter mennesket så tett til fornuften: *—Lukker for eller villeder det grunnleggende spørsmålet om derværens væren*” (Heidegger, 2007: 75). Heidegger erstatter benevnelsen menneske med det tyske “Dasein”

(derværen). I innledningen til “Væren og Tid” av Lars Holm-Hansen blir derværen tolket på følgende måte:

–Dette tyske ordet –Dasein” betyr til vanlig –eksistens” eller –tilværelse”, men Heidegger tolker det bokstavelig som derværen, det vil si å være der. Mennesket er altså et værende som –er der”. Dette –der” er ikke et sted i rommet, men en åpnet for væren” (Heidegger, 2007: 17)

At derværen er en åpnet for væren kan vi tolke som at den allerede er alle sine muligheter. Dette kommer vi tilbake til. Heidegger bestemmer derværen på to grunnleggende måter. For det første må vi forstå derværens vesen ut i fra dens eksistens, det å-være. Heideggers analyser dreier seg i første rekke ikke om hva derværen er (*essentia*), men hvordan den er (*existentia*), rettere sagt derværens væren. Derværens essens kommer i andre rekke. *–Dette værendes vesen ligger i dets å-være. Dette værendes hva-væren (essentia) må, dersom man overhodet kan bruke et slikt uttrykk, begripes ut fra dets væren (existentia).*” (Heidegger, 2007: 69)

For det andre er væren vesentlig min egen og ikke noe felles som vi deler med andre. Den er en væren vi selv er ansvarlige for. Selv om derværen er underlagt visse fellesbetingelser (væren-til-døden og væren-med-andre) er derværens væren i alle tilfeller dens egen.

–Derværen er i hvert enkelt tilfelle sin mulighet, og den har den ikke bare som en egenskap hos et forhåndenværende. Og fordi derværen i hvert enkelt tilfelle vesentlig er sin mulighet, kan det i sin væren –velge” seg selv, vinne seg selv, miste seg selv eller aldri og bare –tilsynelatende” vinne seg selv.” (Heidegger, 2007: 70)

Den væren Heidegger beskriver i væren og tid, er en væren-til-døden. Vi kan dermed forstå derværens væren bestemt som tid. Det er ingen muligheter etter døden. Alle muligheter er “gitt” til oss i form av en kastet væren. Vi kan se det som en oppgave å være disse mulighetene. Derværens væren beskrives av Heidegger gjennom det han kaller eksistensialer. Eksistensialene han spesielt legger vekt på er befindlighet, forståelse, forfall og tale. Vi skal kort ta for oss eksistensialenes betydning. Befindlighet skal vi forstå som derværens skjebne som kastet inn i verden med andre.

–Dette –at den er” kaller vi dette værendes kastethet inn i sitt –der”, det vil si at derværen som værende-i-verden er dette –der”. Utrykket kastethet skal antyde utleverthetens faktisitet. Dette –at den er og har å være” er åpnet i derværens befindlighet....” (Heidegger, 2007: 157)

Vi skal tolke eksistensialet forståelse som den måten derværen tilnærmer seg sine muligheter på. Sagt på en annen måte: hvordan derværen forstår sine værensmuligheter og i hvilken grad den er sine muligheter. *—Derværen er forståelse, og som sådan utkaster den sin væren mot muligheter.*” (Heidegger, 2007: 170). Eksistensialet “tale” kan vi se på som en organisering av forståelsen. Vi kan si det er derværens måte å utforme forståelsen og befintheten på. *—Å tale er å ordne væren-i-verdens forståelighet på en —betydende” måte.*” (Heidegger, 2007: 183). Det siste eksistensialet, forfall, beskriver Heidegger som en oppgåen i verden. Heidegger bruker “hos” for å bemerke dette, og denne oppgåen hos verden er den væremåte derværen er oftest. Denne siste formen for væren har for det meste karakter av fortapthet i man-ets offentlighet: *—Forfallet avslører en vesentlig struktur hos derværen selv, og denne strukturen bestemmer slett ikke derværens nattside, men konstituerer tvert i mot derværens hverdagslighet alle dens dager.*” (Heidegger, 2007: 200)

Derværen er som vi har sett åpnethet for væren, og bestemmes ut i fra vår tilnærming til våre muligheter ved eksistensialet forståelse (hvordan vi kaster oss ut mot mulighetene). Dette speiles ved værensmåtene: egentlighet og uegentlighet. Forståelsen av mulighetene er noe vi er kastet inn i, og kan som tidligere nevnt beskrives som eksistensialet befinthet. Vi befinner oss allerede i verden som en åpnethet for væren. Strukturen vi nå har tilskrevet derværens væren, kaller Heidegger for “omsorg” (sorge): *—Omsorg har en opprinnelig strukturhelhet, og som sådan ligger den i eksistensial-apriorisk —før” - og dermed alltid allerede i – en faktisk —adferd” og —stilling” hos derværen.*” (Heidegger, 2007: 213)

Omsorg skal ikke forstås som en moralsk kvalitet, men derimot som derværens mest opprinnelige grunnstruktur. Ikke som en egenskap, men som hva derværen mest grunnleggende er i sin væren. Heidegger uttrykker strukturen på følgende måte: *—Denne sammenbindingen er derimot det fenomenelle uttrykket for derværens opprinnelige hele forfatning, og derværens helhet har vi nå eksplisitt fremhevet som det å være-forut-for-seg-selv-i-det-å-allerede-være-i..*” (Heidegger, 2007: 211)

Den grunnleggende strukturen som omsorg gjør at derværen kan ses på som en overskridelse eller transendens i retning mot den verden som omgir den. Det er måten derværen er eller forstår sine muligheter på.

Væren-i-verden

Derværens væren er tett tilknyttet den verden den lever i, og væren-i-verden skal vi forstå som derværens vesentlige forfatning. Verden er ikke bare noe derværen lever i, men noe som bestemmer derværens væren grunnleggende. Det gir ikke noen mening for Heidegger å “skille ut” derværen fra verden:

—_verden‘ er ingen bestemmelse av det værende som derværen i sitt vesen ikke er, men derimot en karakter som tilhører derværen selv. Dette utelukker ikke at vi må gå via det innenverdenslige værende og dets væren når vi skal undersøke fenomenet.” (Heidegger, 2007: 89)

Verden er en verden vi deler med andre, og i så måte blir verdenen en medverden. Derværen er kastet inn i en verden bestående av ting som er til bruk eller anvendelse for oss, de er til-hånden. I en slik forbindelse kan vi forstå tingene i vår omgivelse som til-hånden for oss, som bruksting (zeuge). Dette er en spesiell måte for derværen å være innrettet på, eller i relasjon til verden på. En brukstings mening oppstår for oss i dens virkemåte eller funksjon. En saks gir for eksempel mening for oss ved at den klipper. Saksen klipper ikke på egenhånd, meningen oppstår i vår relasjon til tingene. Når tingene ikke blir betraktet som bruksting, det vil si når vi har et avstandsforhold, blir de forstått som rene tinglige gjenstander. De er i denne forbindelse for-hånden. Vi kan si at derværens væren får mening gjennom interaksjonen den skaper med verden den er kastet inn i. Vår konsentrerte beskrivelsen av derværen er dog ikke mere til nytte enn som et utgangspunkt for dypere forståelse. Vi vil utbedre denne forståelsen betraktelig i vår påfølgende jakt på Heideggers beskrivelser av selvfortapelsen.

For utdypet forståelse av væren, mener Heidegger vi må analysere derværen i den væremåten den er *—i første omgang og for det meste” (Heidegger, 2007: 70)*. Vi beveger oss dermed fra en isolert forståelse av derværen mot en mer helhetlig innsikt. Derværen oppholder seg for det meste i det Heidegger kaller hverdagsligheten, men før vi går nærmere inn på derværen i hverdagsligheten bør vi legge en tykkere grunnstruktur. Vi skal derfor se på hvordan derværen går opp i verden med andre.

Væren i verden med andre (mitsein)

For at vi skal kunne nærme oss begrepet “das Man” og tankene omkring selvfortapelsen hos Heidegger, må vi tilegne oss en mer grunnleggende innsikt i derværens væren med andre. De Andre er noen vi er forutbestemt til å forholde oss til, og de utgjør en størrelse som er med på

å bestemme derværens væren. Når vi tar for oss derværen i sammenheng med andre beskrives derværen som en medderværen (mitsein):

—Denne med-aktige væren-i-verden er grunnen til at verden i hvert enkelt tilfelle alltid allerede er den verdenen jeg deler med de andre. Derværens verden er medverdenen. I-væren er medværen med de andre. De andres innenverdenslige væren-i-seg er medderværen.” (Heidegger, 2007: 142)

Derværens væren kan betegnes som en medværen, fordi den alltid er tvunget til å være med andre. I forbindelsen med at derværen nå er i et konstant forhold til andre innfører Heidegger sitt begrep om “forsorg”, som kan forstås som en måte å være med de andre på.

—Forsorg kan være —å besørge” mat og klær, eller å pleie det syke legemet. Vi skal imidlertid forstå —forsorg” (likhet med —besørging”) som en betegnelse på et eksistensial. —Forsorg i betydningen en faktisk sosial innretning, for eksempel, grunner i derværens værensfatning som medværen. Forsorg er faktisk et presserende anliggende for derværen, noe som er motivert i at derværen i første omgang og for det meste oppholder seg i forsorgens mangelfulle modi. Mulige måter å vise forsorg på kan være å være for hverandre, stå mot hverandre, være uten hverandre, forbigå hverandre eller ikke angå hverandre. Og det er nettopp de sistnevnte mangelfulle og indifferente modi som karakteriserer den hverdagslige og gjennomsnittlige væren-med-hverandre.” (Heidegger, 2007: 144)

Hverdagsligheten

Heidegger er ute etter å beskrive derværen i en væremåte den er i for det meste av tiden. I vårt forhold til den andre forekommer det seg ofte slik at mennesket forfaller bort fra seg selv og inn i en gjennomsnittlig væren. Det er slik derværen er i sin hverdagslighet. I hverdagsligheten er derværen oppslukt av verden ved for eksempel personlige prosjekter som jobb, familie eller hobbyer. Derværen er for det meste av tiden forfalt til den gjennomsnittlige modus av væren Heidegger kaller hverdagsligheten. Hverdagsligheten skal vi ikke tolke som primitivitet, vi forstår den som en værenmodus ved derværen:

—Vi skal underveis i analysen nettopp ikke tolke derværen i differensen av en bestemt måte å eksistere på, men avdekke den i dets indifferente —i første omgang og for det meste”. Denne indifferensen i derværens hverdagslighet er ikke intet, men derimot en positiv fenomenell karakter hos det værende. All eksistering er hva den er, ut fra denne værensmåten og tilbake til den. Derværens hverdagslige indifferens skal kalles gjennomsnittlighet.” (Heidegger, 2007: 70/71)

Spørsmålet som nå naturlig følger er “hvem” derværen er i sin hverdagslighet. Som sagt er derværen åpenhet mot væren, den er alle sine muligheter. I hverdagsligheten, slik derværen er i første omgang og for det meste, dekker ofte derværen til sine egne muligheter. Dette er ingen nødvendighet, derværen kan også forholde seg til tingene på en egentlig måte, men ofte

er det den passive væremåten derværen “gjemmer seg i”. Heidegger mener vi må trå forsiktig når vi søker “hvem” derværen er i sin hverdagslighet, for vi kan bli møtt av en måte å være på som nettopp ikke er denne “hvem”. Eller sagt på en annen måte: i hverdagsligheten er derværens væren tildekket:

—At derværen i hvert enkelt tilfelle er min, er kanskje grunnen til at den i første omgang og for det meste ikke er seg selv? Hva om den eksistensielle analytikken gjennom å ta utgangspunkt i jegets gitthet nærmest havner i en felle som satt opp av derværen selv og av en nærliggende måte å utlegge seg selv på?” (Heidegger, 2007: 139)

Vi begynner å ane flukten:

—Jeget” må bare forstås i betydningen en uforpliktende formal indikasjon av noe som kanskje avslører seg som dets —motstykke” innenfor den fenomenelle værensammenheng. I denne sammenheng betyr —ikke-jeget” slett ikke et værende som vesentlig mangler —jeghet”, men en bestemt værensmåte som tilhører —jeget” selv, for eksempel —selvfortapelsen”“ (Heidegger, 2007: 139)

Pratet, nysgjerrigheten og tvetydigheten

Pratet kan ses som en måte å navigere på for derværen når det er man-selvet. Man-selvet skal vi forstå som det selvet derværen forfaller til i hverdagsligheten. Pratet fremstår som en generell og overfladisk art av talen. Vi kan også ane pratet som beskyttende tale, hvor egentlig intet nytt blir sagt og slikt sett kan ingen “ta” man-selvet i pratet. I pratet er derværen avskåret fra de opprinnelige værenforbindelsene til verden, og det beskytter derværen mot uhyggeligheten. Nysgjerrighet kan forstås på samme måte, men her har vi med synet å gjøre: *—Pratet og nysgjerrigheten utgjør talen og synets hverdagslige værensmodi.” (Heidegger, 2007: 193).* Pratet og nysgjerrigheten utgjør det Heidegger kaller for tvetydigheten. Han forklarer det på følgende måte: *—Alt ser ut som det er forstått, grepet og sagt på en ekte måte, men er det i grunn likevel ikke, eller det ser ikke ut som om det er forstått, grepet og sagt på en ekte måte, men er det i grunn likevel.” (Heidegger, 2007: 194).* Heidegger kaller pratet, nysgjerrigheten og tvetydigheten for eksistensielle bestemtheter. Sammenhengen mellom dem avdekker den grunnmåten derværen er i hverdagsligheten, og som vi kjenner som forfall.

Das Man

Vi er nå inne i kjernen på det som kjennetegner derværens væren for det meste. Samtidig er vi ved de aspektene ved mennesket vi først var på leting etter: selvfortapelsen. Denne væremåten (som kan sies å være en tildekkethet for væren) får nå sitt ansikt i Heideggers uttrykk “das Man”. Grunnen til at Heidegger bruker denne væremåten til å undersøke væren uttrykker han slik: *—Det ontologisk relevante i denne analysen av medværen ligger i innsikten at den egne*

derværens og de andres –subjekt karakter” bestemmes eksistensielt, det vil si ut fra visse væremåter.” (Heidegger, 2007: 148). Derværens væren i man-et har en betoning av avstandtagen. En slik avstandtagen medfører at derværen i sin modus av gjennomsnittlig væren med andre posisjonerer seg i et lydighetsforhold til de andre. Derværen blir passiv og anonym:

–Det er ikke derværen selv som er; de andre har derimot overtatt dens væren. De andres forgodtbefinnende bestemmer over derværens hverdagslige værensmuligheter. Disse andre er i denne sammenheng ikke bestemte andre; tvert i mot kan enhver annen tre i stedet for dem.” (Heidegger, 2007: 149)

Heideggers søken etter “hvem” derværen er i hverdagsligheten, slutter ved det anonyme man-et. *–Hvem” er ikke denne og ikke hin, ikke man selv, ikke noen, ikke summen av alle. –Hvem” er et nøytrum- man-et.”* (Heidegger, 2007: 149). Her er det flere likheter med Kierkegaards spissborger. For det første har vi med den væremåte som mennesket er i det meste av tiden. For det andre legger vi merke til at den fraskrivelse av ansvar og passivitet som vi fant hos spissborgeren gjør seg godt til kjenne i Heideggers beskrivelse av man-ets væremåte. Derværen gir slipp på sin egen bane i verden, lar seg styre, og forsvinner inn i en anonym modus av væren:

–Man-et utfolder sitt egentlige diktatur når det er ubemerket og ikke kan konstateres. Vi nyter og morer oss slik man nyter; vi leser og bedømmer litteratur slik man ser og bedømmer; men vi trekker oss også tilbake fra den store hop slik man trekker seg tilbake; vi synes det er –opprørende” slik man synes det er opprørende. Dette man-et er ingen bestemt, men er samtidig alle (vel å merke ikke som sum). Man-et foreskriver hverdagslighetens væremåte.” (Heidegger, 2007: 149/150)

Vi skal forstå denne væren som et gjemmede for derværen, en flukt fra sitt eksistensielle ansvar. Derværen er som vi tidlig bestemte åpnethet for væren, den er alle sine muligheter. Men her som forfallen i hverdagsligheten i man-ets selv har det tildekket sin væren, sine muligheter, og gjort seg fri for ansvar og avgjørelser:

–Man-et avlaster dermed til enhver tid derværen i dens hverdagslighet. Og ikke bare det; med denne værensavlastningen kommer man-et derværen i møte, i den grad det ligger en tendens i derværen til å ta ting lett og gjøre det lett for seg. Og fordi man-et med denne værensavlastningen bestandig og til enhver tid kommer derværen i møte, beholder og befester det sitt hardnakkede herredømme.” (Heidegger, 2007: 150)

Vi skal ikke forstå derværen i man-ets væremåte som en reduksjon av derværens faktisitet. Selv om derværen her er uegentlig vendt mot sin væren, er dette som en værensmodus å

betrakte. Derværen har riktignok overlatt eller mistet sitt egentlig selv til man-ets selv, men eksiterer i samme grad. Den vesentlige forskjellen ligger i den tildekkede tilstanden:

–Den faktisk derværen er i første omgang innenfor den gjennomsnittlige avdekkede medverdenen. –Jeg” –er” i første omgang ikke det egne selvet, men de andre på man-ets måte. Ut fra man-et og som man-et blir jeg i første omgang –gitt” meg –selv”. Derværen er i første omgang man-et, og den forblir for det meste man-et. Hvis derværen egenhendig avdekker verden og bringer den nær seg, hvis den åpner sin egentlige verden for seg selv, så fullbyrdes denne avdekkingen av verden og åpningen av derværen alltid gjennom å rydde unna tildekkinger og tilsøringer og å fjerne fordreininger som derværen bruker til å sperre seg ute fra seg selv.” (Heidegger, 2007: 152)

Når Heidegger benytter seg av begrepene egentlighet og uegentliget skal de betraktes som grunnleggende beskrivelser av derværens væremåter. Derværen er for det meste forfalt til hverdagsligheten i en uegentlig modus av man-et. Vi kan si at i et slikt modus er derværen uegentlig åpnet for sin væren, den forstår seg på en vrang måte. I uegentligheten har derværen som tildekket for væren gjort seg selv fremmed for sin egen væren. Når derværen derimot i hverdagsligheten ikke er man-et, men sine egne muligheter nærmest, kan vi forstå det som egentlighet: *–Omvendt er den egentlige eksistensen ikke noe som svever over den forfallende hverdagsligheten; eksistensielt forstått er den bare en modifisert måte å gripe hverdagsligheten på.” (Heidegger, 2007: 199)*

Samvittighetens kall

Vi har sett at når derværen er forfalt til hverdagsligheten og ikler seg man-ets selv, er dette å betrakte som en gjemsel. En tilstand hvor vi ikke står i direkte konfrontasjon med værensmulighetene. I Kierkegaards beskrivelser av selvfortapelsen var det alltid en “utvei” for mennesket, det sto alltid fritt til å velge å konfrontere sitt åndelige opphav. Heidegger betrakter også derværen med mulighet til å velge seg selv. I den forbindelsen må vi forstå Heideggers begreper om samvittighet, skyldighet og besluttsomhet. Dette er sammenhengende størrelser som inngår i en mulighetsoppvåkning for derværen, og kan bety en glidning fra en uegentlig til en egentlig værensmodus. Vi må huske at derværens selv for det meste ikke er jeg-selvet, men man-selvet. Når vi forstår dette i sammenheng med egentlighet og uegentlighet kan vi hevde at derværen egentlig er åpnet for væren, og i så måte uegentlig når den er tildekkethet. Heidegger mener at for å ha muligheten til en slik overgang må vi ha “bevitnet” egentligheten, en slik bevitnelse får vi ved “samvittighetens stemme”. Samvittigheten åpner. Samvittighetens stemme, som vi skal forstå som et kall, og som igjen er en modus av tale, fungerer som en eksistensiell stemme: *–Samvittighetens kall*

har karakter av derværens påkalling av sitt mest egne kunne-være-selv, og da som en oppfordring til å være skyldig på derværens mest egne måte” (Heidegger, 2007: 281)

Vi kan si at samvittighetens kall åpner derværen i sin egentlighet som skyldig. Hva som menes med “skyldig” skal vi senere komme nærmere inn på. I samvittighetens kall er det derværen som påkalles. Kallet treffer derværen i hverdagslighetens gjennomsnittlige måte å forstå seg på:

—Vi kjennetegnet samvittigheten som et kall, og vi må fastholde kallet som en påkalling av man-selvet i dets selv. Som sådant er kallet en oppfordring til selvet om å kunne-være-selv, og dermed en frem-kalling av derværen inn i dens muligheter.” (Heidegger, 2007: 285)

Det er man-selvet som blir truffet, og det er jeg-selvet som påkalles: *—Når selvet påkalles og dermed fratras dette huslyet og gjemmestedet, blir det brakt til seg selv gjennom kallet.” (Heidegger, 2007: 284).* Vi har nå sett hvem som blir påkalt. Det neste spørsmål blir: hvem er det som påkaller man-selvet? Svaret på dette blir derværen selv, men påkallingen fremtoner seg imidlertid på en særegen måte. Selv om det er derværen som selv påkaller seg selv, kan man ikke forstå dette kallet som noe overlagt eller planlagt:

—Det er jo aldri vi selv som planlegger, forbereder eller med hensikt fullbyrder kallet. —Det” kaller – mot all forventning og mot vår vilje. På den annen side kommer kallet opplagt ikke fra en annen som er sammen med meg i verden. Kallet kommer fra meg, men likevel overvelder det meg.” (Heidegger, 2007: 286)

Hvorfor skjer dette? Vi må igjen “kjenne” litt på hvilken situasjon vi befinner oss i. Påkallingen av derværen skjer når den er i uegentligheten, eller man-ets væremåte. Kastetheten tilhører i følge Heidegger åpnetheten, som avdekker seg i befintligheten. Heidegger mener at befintligheten stiller derværen *—mer eller mindre uttrykkelig og egentlig overfor dens —at den har å være som det værende den er som et kunne-være”“ (Heidegger, 2007: 287).* Altså er den åpnet for sine muligheter. Men i man-et er det nettopp disse mulighetene for væren som er tildekket. Det foregår en flukt fra det Heidegger kaller uhyggeligheten (unhimlichkeit), som beskrives som *—..den kastede derværens mest elementære åpnethet” (Heidegger, 2007: 287):*

—Men stemningen lukker for det meste kastetheten. Derværen flykter fra kastetheten inn i den lindringen som man-selvets angivelige frihet tilbyr. Vi kjennetegnet flukten som en flukt fra den uhyggeligheten som i grunn bestemmer den avsondrede væren-i-verden.” (Heidegger, 2007: 287)

Uhyggeligheten avslører seg i angsten, og har en klar tilknytning til angsten som en døråpner til åpnetheten, altså til sine egentlige muligheter til å være. Dette kjenner vi igjen fra Kierkegaard. Samvittigheten åpenbarer seg som omsorgens kall. Sagt på en annen måte: derværen engster seg for sitt kunne-være. Kierkegaard nevner også dette fenomenet, nemlig som en eksistensiell røst som kaller på mennesket. Det ser ut til at derværen også lever i tvetydigheten, hvor det også kan sies å være fortvilet i sin tvetydige væremåte. Den er for det meste man-selvet, men med en eksistensiell stemme buldrende i sitt indre som åpenbarer seg i samvittighetens kall. Kallet sier derimot intet, det peker ikke, eller tenderer mot noe: *–Kallet er enhver ytring foruten. Det uttrykker seg slett ikke i ord, uten at det av den grunn blir dunkelt og ubestemt. Samvittigheten taler utelukkende og bestandig i modus av å tie.*” (Heidegger, 2007: 284)

Samvittighetens kall ryster derværen, dette intet uten retning fører allikevel derværen til en kontakt med angsten og sin kunne-væren. Vi forstår det som en oppmerksomhet ovenfor sine eksistensielle muligheter. Derværen er sin grunn mener Heidegger. Dette trenger nærmere forklaring:

–Derværen er gjennom å være grunn, det vil si gjennom å eksistere som kastet, og som sådan blir den stadig bakenfor sine muligheter. Den står aldri eksistent overfor sin grunn, men i hvert enkelt tilfelle bare ut fra grunnen og som denne grunnen. Å-være grunn innebærer dermed å aldri kunne bemektige seg derværens mest egne væren fra grunnen av. Dette ikke tilhører kastethetens eksistensielle mening. Derværen er-grunn, og som sådan er den selv sin egen intethet.” (Heidegger, 2007: 294,295)

Derværen er alltid i en av sine muligheter, noe som utelukker andre muligheter som den ikke er. Heidegger mener derværen dermed bærer med seg en *–det-å-ikke-ha-valgt og å-ikke-kunne-velge den andre muligheten.*” (Heidegger, 2007: 295). Dette hjelper oss å forstå hva Heidegger mener med å være skyldig for derværen. I og med at vi er omsorg, og som vi har sett også et intet i form av å ikke-være våre ikke-valgte muligheter kan vi forstå derværen som skyldig. Derværen er skyldig i å være intethet, og som sådan å være et utkast mot sine muligheter til å være seg selv egentlig: *–.dette betyr at derværen som sådan er skyldig, så sant vi med rette har bestemt skylden formalt og eksistensielt som å være grunn for en intethet.*” (Heidegger, 2007: 295)

Hvordan skal derværen forstå et slikt kall fra seg selv, som hverken sier noe, eller angir retning, men kun konstaterer derværen som å ha et intet? Heidegger mener at det å forstå

kallet må ses på som det å velge. Dette gjelder ikke samvittigheten da denne ikke kan velges. Det handler mer om å velge å ville ha den allerede tillagte samvittigheten:

–Å ville ha samvittighet er snarere den mest opprinnelige eksistensielle forutsetningen for muligheten av å faktisk være skyldig. Når derværen forstår kallet, lar den det mest egne selv handle i seg selv ut fra det kunne-være den har valgt. Bare slik kan derværen være ansvarlig.” (Heidegger, 2007: 298)

Heidegger skriver at kallet er omsorgens væremåte, og at derværen er forut for seg selv i kallet, men på en slik måte at den retter seg tilbake mot sin kastethet. Vi er i en situasjon hvor vi reflekterer over vårt eksistensielle opphav. Tolkningen eller forståelsen av dette kallet er noe som kommer i etterkant: *–Det egentlige være-skyldig følger” dermed –etter” kallet, og ikke omvendt.*” (Heidegger, 2007: 301). Opplevelsen av samvittigheten kommer i etterkant av den fullførte eller ikke-fullførte handlingen. *–Samvittigheten bevitner ikke gjennom indifferente kunngjøringer, men gjennom en frem-kallende oppfordring til å være skyldig.*” (Heidegger, 2007: 305)

Samvittigheten er en måte derværen forstår seg selv på, en åpnethet mot væren. I sammenheng med å-være-egentlig vil derværen befinne seg i uhyggeligheten hvor angsten er nærværende, og “her” er vi åpnet mot de mest egne mulighetene til å være-i-verden på. Uegentligheten er i motsetning til egentligheten en væremåte hvor man-selvet velger for oss:

–Åpnetheten konstitueres gjennom forståelsen, men også gjennom befintheten og talen. Eksistensiell forståelse innebærer å kaste seg ut mot den i hvert enkelt tilfelle mest egne muligheten til å kunne være i verden. Å kunne være blir imidlertid bare forstått når vi eksisterer i denne muligheten.” (Heidegger, 2007: 305)

Tausheten eller det “å tie” som vi tidligere så at samvittigheten åpenbarer seg ved, kan vi forstå som en avstandstagen fra man-ets prat. Det å tie blir således en måte å tale på. Eller som Heidegger skriver *–Tausheten nekter man-ets forstandige prat å komme til orde.*” (Heidegger, 2007: 306). Vi er som nevnt ved en glidning fra man-ets væremåte som uegentlighet på vei over i egentligheten hvor vi er våre mest egne muligheter. Samvittighetens kall, som er taushetens røst, bringer frem åpnetheten mot væren. En åpnethet Heidegger kaller beslutsomhet: *–Denne særpregede åpnetheten – det tause, angstberedte selvutkastede med henblikk på det egne være-skyldig – er bevitnet i derværen selv gjennom dens samvittighet. Denne åpnetheten kaller vi beslutsomhet.*” (Heidegger, 2007: 306)

Bevegelsen mot en egentlig væren skal vi se har med vår egen frihet å gjøre. Dette er på en måte selvforklarende i og med at bevegelsen fjerner det som tildekker våre eksistensielle muligheter.

—Den besluttsomme derværen gjør den seg fri til sin verden ut fra det for-hvis-skyld som tilhører det-kunne-være som den selv har valgt. Besluttsomheten til seg selv gjør det først mulig for derværen å la de andre medværende →være” i deres mest egne kunne-være, og samtidig åpne dette kunne-være i en forsorg som springer frem og befri. Den besluttsomme derværen kan bli de andres →samvittighet”. Det egentlige med-hverandre springer først ut av besluttsomhetens egentlige være-seg-selv, og ikke ut av de tvetydige og misunnelige overenskomstene og de snakkesalige forbrødringene i man-et og i hva man planlegger å gjøre.” (Heidegger, 2007: 307/308)

Det som fundamentalt sett muliggjør en slik bevegelse som gjør at derværen kan være i hverdagsligheten på en egentlig måte, er at den grunner i intetheten.

Sartre

Vi skal inn i et nytt strukturmønster av menneskets væren i eksistensiell forståelse, denne gangen med Jean-Paul Sartre (1905-1980). Oppgaven blir også nå å forstå den menneskelige flukt fra seg selv, men i et nytt perspektiv. Selvfølgelig hos Sartre er ofte forstått med uttrykket “ond tro”, et begrep som er vanskelig å få definert. I forsøket på dette kommer vi igjen ikke utenom en adekvat forståelse av grunnstrukturene til menneskets væren i verden. Friheten er grunnleggende for Sartres tanker om menneskets konstitusjon og gjennomsyrrer nærmest alle beskrivende begreper av den menneskelige væren. På bakgrunn av dette blir friheten ikke behandlet separat i et eget avsnitt, men parallelt og hele tiden. Angsten vil her som i kapittelet om Heidegger bare bli sporadisk beskrevet, da dette fenomenet blir beskrevet isolert på et senere tidspunkt.

Eksistensiell fenomenologi

“Væren og Intet” må ses på som en fortsettelse av Sartres tidligere verker og fremstår som en fenomenologisk undersøkelse av hva det vil si å være menneske. Sartres metode er i utgangspunktet hentet fra den fenomenologi som stammer fra Husserl og den tidlige Heidegger. Sartre utvikler den dog på sin egen måte, og gjør den til en forlengelse av den foregående fenomenologi. Det som det i hovedsak dreier seg om for Sartre i “Væren og Intet” er dualismen mellom fenomenene og bevisstheten. For Sartre utgjør dette spenningsfeltet to forskjellige typer av væren: væren-for-seg (l’être-pour-soi) og væren-i-seg (l’être-en-soi). For at vi skal forstå de forskjellige typene og hva som skiller dem fra hverandre, presenterer

Sartre begrepet om “intet”. Dette er begrep i Sartres eksistensialisme som blir helt avgjørende for forståelsen av menneskets væren.

Bevissthet, fenomen

Sartres grunnleggende tanker om forholdet mellom mennesket og fenomenene er at hvis det er tilsynekomst, så må det også være noe som gjør tilsynekomsten mulig. Sartre beskriver dette “muliggjørende” som bevisstheten: *—En av de nødvendige betingelsene for at et fenomen i det hele tatt skal være noe, er at det rykker inn i omkretsen av det menneskelige blikk og blir til noe for den menneskelige bevissthet.*” (Holgernes, 2010: 34)

Menneskets bevissthet kaller Sartre for menneskets transfenomenale væren. For å komme inn på dette begrepet må vi se nærmere på hva Sartre mener med bevissthet. Bevissthet kan ikke forstås som noe som er i mennesket på forhånd som fungerer som en basis eller fundament for vår oppfattelse før den faktisk går i virksomhet. Bevisstheten kan vi si er virksom når den lar et objekt komme til syne for oss. Etter en slik tilsynekomst blir det heller ikke noe igjen i bevisstheten. Den må forstås som tom, og er hva Sartre kaller “ren tilsynekomst”:

—Consciousness has nothing substantial, it is pure —appearance” in the sense that it exists only to the degree to which it appears. But it is precisely because consciousness is pure appearance, because it is total emptiness (since the whole world is outside it) - it is because of this identity of appearance and existence within it that it can be considered as the absolute.” (Sartre, 2008: 12)

For å gjøre rede for forskjellen i begrepene “tilsynekomst” og “ren tilsynekomst”, snakker vi om fenomenene (de som kommer til syne) som tilsynekomst og bevisstheten (det som fenomenene kommer til syne for) som ren tilsynekomst. Dermed faller disse begrepene sammen med de tidligere nevnte væremåter, nemlig væren-for-seg (bevissthet/ren tilsynekomst) og væren-i-seg (fenomen/tilsynekomst). Spenningsfeltet mellom disse to størrelser utgjør hele fundamentet til forlengelsen av Sartres eksistensielle fenomenologi, og selve kjernepunktet for forståelsen av menneskets plass i verden:

—Vi har tidligere slått fast at en tilsynekomst alltid er for noen. Det kan aldri forekomme et fenomen uten at det samtidig finnes en bevissthet om dette fenomenet. Nå viser det seg at det heller ikke kan være en bevissthet, uten at det opptrer et objekt som er for denne bevissthet. Med henblikk på værensspørsmålet kaller Sartre denne avhengigheten for en mangel ved bevisstheten. Bevissthetens særegne væremåte er dens avhengighet av fenomener den kan være seg bevisst om. En slik væremåte kaller Sartre l’être-pour-soi (væren-for-seg).” (Holgernes, 2010: 38)

Det viser seg at både bevisstheten og det bevisstheten er bevisst om, er transfenomenale. Men de er ikke de samme størrelser og det må derfor forekomme et tredje begrep som atskiller de to. Dette kaller Sartre “intet”:

—Fra denne synsvinkel er bevisstheten en abstraksjon siden den skjuler i seg selv en ontologisk kilde i regionen til i-seg, og på samme måten er fenomenene en abstraksjon, siden de må \rightarrow vise seg” for bevisstheten. Det konkrete kan bare være syntesens totalitet, hvor bevisstheten, på samme måten som fenomenene, kun utgjør momenter. Det konkrete mennesket i verden, i den spesifikke enhet som for eksempel Heidegger kaller \rightarrow væren-i-verden”“ (Holgernes, 2010: 39/40)

Før vi går nærmere inn på Sartres begrep om intet, skal vi se på to stadier eller nivåer Sartre mener vi kan være i verden på. Sartre kaller disse væremåtene eller tilnærmingene til verden for pre-refleksive eller refleksive.

Menneskets verdenstilnæringer (pre-refleksiv og refleksiv bevissthet)

Bevisstheten, slik Sartre forstår den er kun “virksom” når den blir bevisst noe. Men hva skjer når mennesket reflekterer over sin egen bevissthet? I det momentet vi reflekterer over bevisstheten omdanner vi den i samme stund til et fenomen på lik linje med de andre fenomener i verden. Ren tilsynekomst er intet, det er tomt, det som dermed blir gjort til objekt for den rene tilsynekomsten (i dette tilfelle den rene tilsynekomsten selv) blir omdannet til tilsynekomst (fenomen). Vi merker her hvordan den transfenomenale beskrivelsen av væren-i-seg og væren-for-seg fungerer som et avhengighetsforhold. De konstituerer hverandre. Sartre deler bevissthetsens virksomhet i to: den pre-refleksive bevissthet og den refleksive bevissthet. Det dreier seg ikke om to adskilte former for bevissthet, men to forskjellige væremåter av den samme bevissthet. Vi tar først for oss det Sartre kaller den refleksive bevissthet. Når mennesket er i et refleksivt forhold til verden, betyr det at det er i et reflekterende forhold til seg selv og verden. Vi er oppmerksomme på vår egen tilstedeværelse i verden:

—I kraft av at det tenkende mennesket blir forstått som et tenkende ego, blir bevissthetsakten utlagt som den refleksive, tematisk orienterte erkjennelsen av de omliggende objekter, enten med grunnlag i det som tenkningen ut av seg selv makter å frembringe, eller via informasjon fra våre sanser. Denne form for kognitiv virksomhet kaller Sartre den refleksive bevisstheten.” (Holgernes, 2010: 43)

Denne tilstanden er kun mulig gjort av et annet bevissthetsnivå, nemlig det pre-refleksive. Når mennesket fungerer på det pre-refleksive stadiet kan vi si at det nærmest er absorbert i verden. Som oftest er dette tilfelle når mennesket går opp i verden på grunn av sine gjøremål. Mennesket er i en slik tilstand uten et meta-perspektiv, og det er et så tett forhold mellom

menneskets væren og fenomenene at det nærmest skjer en sammensmeltning. Den pre-refleksive bevissthet er i virksomhet overalt hvor mennesket står i et direkte forhold til tingene. Vi opplever ikke situasjonen gjennom et reflekterende blikk, men med en direkte interaksjon. Dette betyr ikke at vi er totalt ubevisst om hva vi holder på med. Spør vi den som i sin pre-refleksive tilstand gikk opp i et prosjekt, kan han gjengi hva han gjorde. Ved et slikt spørsmål rives vi ut av det pre-refleksive stadiet og inn det refleksive. Vi reflekterer over det vi gjorde. Den vi var på det pre-refleksive stadiet har blitt en tilsynekomst for bevisstheten. Den umiddelbare nærheten til fenomenene blir en nødvendighet for tilegnelsen av kunnskap, i og med at den er en forutsetning for det refleksive stadiet. Holgernes mener dette bryter med den tradisjonelle forståelsen:

—Sartre går her direkte imot den tradisjon som ser det primære aspektet ved bevisstheten som søken etter, og tilegnelse av, kunnskap. Uten bevissthetens prerefleksive virksomhet ville det overhodet ikke være noe å søke eller reflektere over.” (Holgernes, 2010: 44)

For Sartre er denne inngripen i verden en fundamental måte å være i verden på, og kan ikke forstås som en intellektuelt sett mer primitiv måte å forholde seg til sin omverden på enn den refleksive.

Intet og menneskets tilværelse

Vi har gjort rede for de måter menneskets bevissthet er virksom på, og skal nå rette søkelyset mot menneskets væren i verden på en mer konkret måte. Oppgaven blir nå å avsløre det som skiller væren-for-seg fra væren-i-seg.

Her bringer Sartre inn begrepet om negasjon. Vi kan kjenne igjen dette ved å for eksempel stille et spørsmål, mener Sartre. Det er nemlig slik at når vi stiller et spørsmål bringer vi muligheten til negasjon inn i verden. Det er altså mulighet for et negativt svar: *—I selve det å stille et spørsmål ligger det allerede en innrømmelse av negasjonens mulighet.” (Holgernes, 2010: 51)*. Holgernes beskriver Sartres eksempel fra en dagligdags situasjon hvor det er lønningssdag og vi regner med at lønnen kommer inn på kontoen. Vi kan ikke være helt sikre på at lønnen er kommet inn, så vi ringer kontofonen. Dermed har vi opprettet et forhold til verden (i form av kontoen). På spørsmålet om det er kommet penger inn på kontoen kan svaret både være positivt og negativt. Vi kommer her i kontakt med forbindelsen negasjon og intet:

–Hvis det så viser seg at det ikke er satt inn noe lønn denne måneden, har vårt spørsmål ledet oss frem til en manifestasjon av et intet, nemlig den negasjonen som uteblivelsen av den forventede innsettelse av lønn representerer.” (Holgernes, 2010: 51)

Det Sartre i en slik situasjon beskriver er betydningen av negasjonen, eller pengenes ikke-væren. Negasjonen kan vise seg å være like betydningsfullt som pengenes væren:

–The permanent possibility of non-being, outside us and within, conditions our questions about being. Furthermore it is non-being which is going to limit the reply. What being will be must of necessity arise from the basis of what it is not. Whatever being is, it will allow this formulation: Being is that and outside that, nothing” (Sartre, 2008: 29/30)

Sartre gir videre et godt eksempel hvor han går inn på en kafè og skal møte sin venn Pierre. Hans forventning om å se Pierre gjør at (i hans konsentrasjon om å se dette ansiktet) bringer ulike måter av ikke-væren inn i kaféen. Alt det som foregår inne i kafeen blir kun en uklar masse som tenderer mot intet og nærmest forsvinner som en blek bakgrunn. Ansiktene til personene som er i kafeen får sin betydning ut ifra hvem de ikke-er i stedet for hvem de er. Men kun i korte øyeblikk før de igjen blir vage og uklare. For at ting skal fortone seg på en slik måte, er det forutsatt at vedkommende som Sartre møter med sitt blikk ikke er Pierre, og at Sartre søker Pierre og ingen annen. *–Det første har med en tilstand ute i verden å gjøre, det andre er forankret i en intensjonelt rettet bevissthet.” (Holgernes, 2010: 53)*

Situasjonen i kafeen viser seg slik at Pierre ikke er der, og får sin betydning av Pierres uteblivelse eller ikke-væren. Væren til den som søker Pierre får sin betydning av fremtredelsen av intet, forventingens ikke-væren. Dette blir en dobbelt negasjon. På en side av omgivelsenes oppløsning og på den annen side at Pierres tilstedeværelse har tatt formen som ikke-væren. Det å være tilstede i form av en ikke-væren blir å regne som en vesentlig del av menneskets måte å forholde seg til verden på, for som vi har sett kan en slik negasjon være like betydningsfull for våre liv som bekreftelsen. Sartre kaller en slike tilsynekomster som trer frem i form av sin ikke-væren for negativiteter (nègatiès), og kan forstås som “lånt væren”. Holgernes beskriver sammenhengen på følgende måte:

–Som Sartres eksempelbruk taler sitt tydelige språk om, dreier dette innslaget av intet i den menneskelige tilværelse seg langt fra om anmeldelsen av et metafysisk tomrom midt i det værende, men om erfaringsbaserte realitetshendelser i det daglige liv. Intet er således verken foran, bak eller på utsiden av væren. Tvert i mot ligger intet ~~–~~veilet opp i hjertet av væren – som en orm”.” (Holgernes, 2010: 55)

Opphavet til negativitetene kommer fra mennesket. Det er mennesket som bringer intet inn i verden med hjelp av sin spesielle væremåte. Det værende utenfor mennesket mangler ingenting i seg selv. Væren-i-seg kan vi forstå som full positivitet. I og med at væren-for-seg ikke kan opptre alene (fordi bevisstheten er tom) er det i relasjonen med væren-i-seg at en negativitet kan finne sted:

—Den forestilling og forventning om Pierres tilstedeværelse i kafeen er således en betingelse for erfaringen av Pierres ikke-væren. Men denne ikke-væren kan ikke som de øvrige fenomener, ha et direkte fofeste i væren-i-seg. Den bringes inn i kafeen av Sartres til-intet-gjørende forventning. På den måten er en negativitets opptreden på indirekte vis betinget av væren-i-seg, men fremkalles ved at bevisstheten bringer intet inn i verden.” (Holgermes, 2010: 56)

Intet blir den avstanden som utgjør skillet mellom væren-for-seg og væren-i-seg.

Onnd tro (mauvaise foi)

—It is best to choose and examine one determined attitude which is essential to human reality and which is such that consciousness instead of directing its negation outward turns it toward itself. This attitude, it seems to me, is bad faith (mauvaise foi).” (Sartre, 2008: 71)

Vi har til nå behandlet Sartres innfallsvinkel på den menneskelige væren, og hvordan den kontinuerlig er gitt som friheten til å skape seg selv i hver handling. Men som vi har sett med Kierkegaard og Heidegger er ikke mennesket alltid komfortabel med sin frihet, tvert i mot blir åpenbaringen av de muligheter som melder seg snarere oppfattet som en byrde. Det er i dette skjæringspunkt mellom nåtid og fortid at angsten melder seg. Mennesket snur ofte i slike tilfeller ryggen til sin væren og flykter. Sartre beskriver det som å leve i ondnd tro. Denne tilstanden skal vi forstå som et slags selv-bedrag, men ikke som en permanent tilstand. Mennesket beveger seg inn og ut av et slikt selv-bedrag eller selv-fortapelse. For at det i hele tatt skal være snakk om selvbedrag mener Sartre det er en nødvendighet at menneskets bevissthet er refleksiv: *—En betingelse for ondnd tro er altså at angsten er brakt til terskelen av menneskets refleksive bevissthet, og truer med å bryte ut i det åpne.*” (Holgermes, 2010: 70)

Mennesket reflekterer over sine egne muligheter, og engster seg over den eksistensielle ansvarlighet det nå står overfor. Et spørsmål blir hva selv-bedragets struktur består av? Sartres begrep ondnd tro ser ut til å ha løgnens struktur, men dog med en spesiell fremtoning. Vi snakker ikke om en form av feiltagelse, fordi hvis et menneske påstår eller foretar seg noe i tro om at det virkelig forholder seg slik, mener Sartre at vedkommende er i såkalt godnd tro. Grunnen til at vi kan si det handler om en løgn, er at den som lyver vet at han gjør det. Og

grunnen til at løgnen har en spesiell fremtoning, er at både den som lyver og den som blir bedratt, er en og samme person. Vi har med et menneske som lyver for seg selv å gjøre. Dette blir som vi kan se problematisk i og med at når vi vanligvis snakker om en løgn, så forholder det seg slik at den som blir løyet til ikke kjenner sannheten. I ond tro er dette ikke tilfelle. For å forstå dette tydeligere må vi igjen ta for oss menneskets to væremåter for-seg og i-seg. Som tidligere sagt kan disse aldri smelte sammen, men vil alltid være i et spenningsforhold. Vi må se på denne syntesen med skarpere blikk. Væren-for-seg er bevisstheten, og resten av mennesket (inkludert det psykiske aspektet) gjenkjenner vi som væren-i-seg. Vi ser at det er ikke bare er fenomenene utenfor mennesket som er adskilt fra bevisstheten, men deler av selve syntesen mennesket. Holgernes beskriver dette slik: *—Bevisstheten, qua intet, kan med andre ord verken gripe, eller romme i seg, den minste del av den øvrige menneskelige beskaffenhet, som jo er noe, og ikke intet.*” (Holgernes, 2010: 72). Vi kan hverken forstå egoet, eller jeget som noe som hører bevisstheten til, bevisstheten er intet. Holgernes siterer Sartre: *—Slik sett kommer egoet til syne for bevisstheten som et transcendent i-seg, som noe som eksisterer i menneskets verden, ikke noe av bevissthetens natur.*” (Holgernes, 2010: 72)

Dette er en problematisk fremstilling. Fordi selv om disse to væremåter aldri kan forenes, konstituerer de hverandre og eksisterer kun ved hjelp av den andre. Et menneske kan ikke kun være bevissthet, men det kan heller ikke være totalt uten bevissthet. Refleksjonene over seg selv transenderer bevisstheten over i fenomenenes verden. Dermed kan det i den grad det er snakk om selvet hos Sartre, kun være som et objekt for bevisstheten:

—Men da det er i kraft av bevisstheten at mennesket er seg selv bevisst, vil dette selvet, som for-seg-væren betraktet, for alltid være utenfor bevissthetens rekkevidde, og i den forstand noe annet enn bevisstheten selv. I den grad et individ foreløpig i egne øyne og på det refleksive planet, er noe overhodet, er det for bevisstheten denne væren åpner seg, og da som et fenomen.” (Holgernes, 2010: 72)

Når mennesket forsøker å se seg selv som bevissthet, mener Sartre dette er en vrangforestilling. Det er ingenting som kan oppheve det som konstituerer menneskets struktur som en syntese av væren-for-seg og væren-i-seg. Muligens fremstår dette som paradoksalt i og med at syntesen består av to deler, en væren-for-seg og en væren-i-seg, og det er nettopp dette som aldri er mulig. Selv om vi kan si at mennesket er begge deler, er det aldri en helhet væren-for-seg-væren-i-seg, de utelukker hverandre.

I ond tro er det slik at mennesket tildekker adskillelsen midlertidig. Sartre mener det ligger et ønske i mennesket om å unnslipe angsten, noe det tror skjer ved å bli en slik umulig helhet:

—Mennesket vil da leve uten skygge av angst i værensmassivets immanens, samtidig som det bevarte sin spesifikke menneskelige verdighet gjennom bevisstheten om seg selv og sitt opphold blant tingene.” (Holgernes, 2010: 73)

Mennesket kan forstås som en mulighetens syntese bestående av to transfenomenale værensmåter som eksisterer i et avhengighetsforhold, men ikke som en enhet. Sartre snakker i dette tilfelle om et ønske som fremstår som en overskridelse til å bli et fullkomment vesen, Gud. Dette er en umulighet, mener Sartre, men hevder at dette ønske ligger som en lidelse dypt i menneskets eksistens:

—Den menneskelige virkelighet er en lidelse, da dens væren uopphørlig hjemsøkes av en totalitet den aldri kan være i stand til å bli, nøyaktig av den grunn at den aldri vil kunne oppnå i-seg uten å miste seg selv som for-seg. Den menneskelige virkelighet er derfor i kraft av sin egen natur en ulykkelig bevissthet uten mulighet til å overvinne sin ulykkelige tilstand.” (Holgernes, 2010: 74)

Dette fremstiller kanskje menneskets grunnleggende premisser som en ulykkelig skjebne, men det blir trolig å tolke Sartre på en feilaktig måte. Vi må huske at ønsket om å bli en helhet er et ønske som grunner i en flukt fra angsten og de eksistensielle muligheter. Dermed er det i samme stund en flukt fra friheten. Mennesket er ikke tvunget til å dekke over sin spesielle væren, men det forstår sin tunge eksistensielle ansvarlighet ofte som en byrde, og søker et alternativ:

*—Vi har sett at i de situasjoner hvor ond tro realiserer seg, befinner mennesket seg på terskelen til en konfrontasjon med angsten, gjennom et valg som må taes, en handling som skal utføres eller en virksomhet som skal opprettholdes. For å unngå eller utsette, en slik konfrontasjon, tildrar det seg en mørklegging av bevissthetens frihet til fordelten av anmeldelsen av en *—person*”, i form av en rollefigur eller en tingliggjort essens av åndelig eller intellektuell natur. Med andre ord skyves den ene av menneskets sammensatte natur frem i lyset, men omdannet til en transcendens til en tingliggjort væren.*” (Holgernes, 2010: 74)

Det dreier seg i flukten om en iverksatt løgn til seg selv, og det ligger en aning i bakgrunnen om at vi lever denne løggen. I ond tro er det slik at denne aningen må være tilstede. Hvis vi sammenligner med Kierkegaard, så antyder denne aningen en fortvilelse om en annen værensmulighet. Hvis vi gjør anelsen til en klar erkjennelse beveger vi oss over i noe annet mener Sartre. Dette kaller han kynisme. Vi kan forstå det slik, at ond tro ligger mellom god tro og kynisme. Vi har med ulike bevegelser av den menneskelige væren å gjøre, hvor den ene kan gå over i den andre. For å vise dette i konkrete menneskelige tilnærminger til verden, skal vi ta for oss et av Sartres beste eksempel, et førstegangsmøte mellom en mann og en kvinne.

Situasjonen ses fra kvinnens synvinkel, en kvinne som kjenner til hva et slikt møte kan innebære: *—She knows very well the intentions of which the man who is speaking to her cherishes regarding her. She knows also that it will be necessary sooner or later for her to make a decision.*” (Sartre, 2008: 79)

Samtidig som hun er oppmerksom på situasjonen, har hun også en indre dialog gående om hvordan hun skal forholde seg til den. Hun har et syn på seg selv som en respektabel kvinne, men hun er også på samme tid smigret av mannens interesse for henne. Foreløpig forholder hun seg med en avstand til både komplimenter og eget begjær:

—...She refuses to apprehend the desire for what it is; she does not even give it a name; she recognizes it only to the extent that it transcends itself toward admiration, esteem, respect and that it is wholly absorbed in the more refined forms which it produces, to the extent of no longer figuring anymore but as a sort of warmth and density.” (Sartre, 2008: 78,79)

Hun mottar disse komplimentene på en måte som gjør at hun ikke direkte må konfrontere dem, men allikevel kan nyte dem med avstand. Nå eskalerer situasjonen og han griper hennes hånd. Hun vet i samme øyeblikk som dette skjer at hun ved å trekke til seg hånden avviser ham, og ved å gjensidig gripe den hånden som nå ligger i hennes, vil hun bekrefte tilnærmingen. I stedet for å velge en av disse åpenbare mulighetene, utsetter hun handlingen og skiller seg på en måte fra sin egen hånd:

—...the young woman leaves her hand there, but she does not notice that she is leaving it. She does not notice it because it happens by chance that she is at this moment all intellect. She draws her companion up to the most lofty regions of sentimental speculations; she speaks of Life, of her life, she shows herself in her essential aspect - a personality - a consciousness. And during this time the divorce of the body from the soul is accomplished; the hand rests inert between the warm hands of her companion - neither consenting nor resisting-a thing.” (Sartre, 2008: 79)

Vi ser gjennom et slikt eksempel fra en hverdagslig situasjon i de menneskelige forhold at Sartre klarer å beskrive hvordan menneskets væremåter væren-for-seg og væren-i-seg avhenger av hverandre. Det som også gjør seg fremtredende er hvor ukomfortabelt mennesket er når det skal forholde seg til handlingsøyeblikket, særlig når det er involvert med den Andre. Forholdet til den Andre skal vi nå se nærmere på, både fordi det er et forhold mennesket står i for det meste av tiden, men også fordi det vil gi oss en større innsikt i mennesket situasjon overhodet. Inn i væren med andre skal vi ta med oss en grunnleggende forståelse av begrepet ond tro: *—Det grunnleggende trekket i alle de manifestasjoner av ond tro som Sartre er innom*

forblir altså det samme, nemlig at vi for kortere eller lengre tid opererer med en stedfortreder for vår frihet.” (Holgernes, 2008: 79)

Den Andre

Heidegger beskriver mennesket som kastet inn i en verden det deler med andre. Oftest forfaller mennesket til en passiv og tildekket tilværelse hvor det blir man-selvet. Sartre beskriver situasjonen med den Andre som en tilnærmet maktkamp, og det er i forholdet til den Andre at vi kan bedre forstå selv-fortapelsen. Dette gjelder spesielt objektiveringen gjennom blikket. Vi er nå i situasjoner hvor mennesket blir betraktet av andre, både når det er oppmerksomt på dette, og når det er uoppmerksomt. I denne forbindelse bruker Sartre begrepet skam. Når vi for eksempel blir tatt i å utføre for eksempel en pinlig gjerning som vi tror ingen ser, men som det viser seg at noen gjør, blir vi i følge Sartre omgjort til noe bestemt i den Andres øyne. Dette “noe” kaller Sartre væren-for-andre: *—Ved å bli sett av den Andre, tvinges jeg umiddelbart til prerefleksivt å se meg selv i min vulgær-væren” (Holgernes, 2010: 92)*

Vi gjør oss om til skam og vi blir tvunget til å umiddelbart være noe. Når vi er oppslukt i verden på en pre-refleksiv måte kan vi ikke snakke om at vi har frihet. Vi blir til et objekt i den Andres øyne, en handling vi selv ikke kan styre. Etter denne umiddelbare skammens tvangstrøye, kan vi dog se på oss selv og den som har iaktatt oss. Nå har vi beveget over i det refleksive planet hvor vi igjen har friheten som mulighet. For at et menneske skal føle skam er den Andre en nødvendighet, og fordi vi som oftest er i verden med andre, er skammen en viktig størrelse i den menneskelige væren. Men vi skal huske på at det vi skammer oss over er individuelt bestemt. En person kan skamme seg over en ting, mens en annen ikke føler noe i samme situasjon. Sartre mener at både skam og frykt kan oppstå i et menneske uten at det faktisk blir iaktatt, men tror det blir det. Skam og frykt-potensialet ligger latent i mennesket fordi vi hele tiden vet at vi deler verden med andre. Skammen og frykten blir virkeliggjort gjennom den andres blikk, eller aningen av dette blikket. Den andres blikk danner en omgjørelse av menneskets væren. Vi blir omgjort eller degradert til et objekt ved den andres blikk, og det kan fremstå som håpløst at vi ikke kan kontrollere dette:

—En person som en gang har vært for-andre er forurenset i sin væren for resten av livet, selv om den Andre skulle være fullstendig eliminert; han vil aldri opphøre å ta inn over seg dimensjonen om væren-for-andre som en permanent værensmulighet.” (Holgernes, 2010: 99)

I skammen åpner vi opp et forhold til oss selv:

—Det at jeg skammer meg over meg selv mellom min umiddelbare subjekt-væren og en forestilling om meg selv som fremtrer for min bevissthet. Den som jeg skammer meg over, står i en objekt-væren jeg kan forholde meg til. Men det jeg som skammer seg, er et subjekt. Det er denne avstanden som så i neste omgang muliggjør et reflektert forhold til det selv som her har manifestert seg.” (Holgernes, 2010: 100)

Det er blitt gjort en bevegelse fra det pre-refleksive planet til det refleksive planet. Vi er alltid i en tilstand av å bli sett av andre, men dette er et spenningsfelt. Det er også slik at vi kan se den andre, gjøre den andre til objekt, påføre den andre skam og frykt. Dermed er det en viss balanse i det hele: *—I den bevegelse som her går for seg, henter jeg meg på en måte inn igjen, fra min objekt-væren i den Andres blikk, til subjekt-væren som formidler av den Andres objektivisering.*” (Holgernes, 2010: 100)

Det kan virke som om den Andre utgjør en trussel mot individets frihet, slik det kontinuerlig har mulighet til å omgjøre det individet han iakttar til objekt. Men i og med at individet kan “hente seg inn” igjen ved å gjøre den Andre til objekt-væren, mener Sartre mennesket igjen er på vei mot det refleksive stadiet, hvor vi tidligere så at friheten er tilgjengelig. Det Sartre derimot mener er en ubetinget trussel mot menneskets frihet, er gudsforestillingen, og det er nettopp på grunn av objektiveringen. I forholdet til Gud er vi alltid degradert til objekter uten selv å ha muligheten til å skape et forhold som subjekter, fordi Gud aldri selv kan bli sett. Holgernes forklarer forholdet:

—Vi har hittil sett at det frihetens virke som er selve kjennetegnet på menneskets væren-for-seg, er utfordret av dets for-den-andre-væren. Men i forholdet til aksepten til en transcendent gud som alltid ser deg, ville slaget for alltid være tapt.” (Holgernes, 2010: 106)

Handling

Verden har ingen mangler ved seg utenfor menneskets bevissthet. Som væren-i-seg er verden full positivitet. Dette “intet” som utgjør bevissthetens væremåte, må være grunnlaget for at væren-i-seg blir tildelt mangler i form av negativiteter eller ikke-væren. Det som ligger til grunn for at vi mennesker skal utføre en handling ligger nettopp i dette området. Når mennesket mener det foreligger en mangel i seg selv eller verden omkring, står vi ved handlingens fødsel. Handlingen er menneskets forsøk på å rette på denne mangelen.

—Det er altså først når mennesket i kraft av sin bevissthet kaller fenomenene frem i et meningsfullt nærvær, at det også kan bli tale om negativiteter, det vil si manifestasjoner av ikke-væren i form av at noe mangler, ikke er tilstede eller uteblir.” (Holgernes, 2010: 126)

Her ser vi forbindelsen mellom handling og frihet. Det intet eller den frie bevissthet som ligger til grunn for å bringe fenomenene frem som tilsynekomst, og som er fundamentet for at negativiteter i det hele tatt kan oppstå, blir handlingens nødvendighet og opprinnelse. Handlingene er som vi har sett med Sartre alltid intensjonelle ved at de utfyller en mangel. Mennesket vil alltid knytte motiver til sine handlinger, men hvordan kan et motiv oppstå? Ingenting kan ta frihetens plass som handlingens opprinnelse mener Sartre:

—Verken fornuft eller følelser kan altså regnes som handlingens første ledd, og aldri innta frihetens plass. Derved står et individ alltid i kraft av sin frihet som eneansvarlig for sine handlinger, samtidig som det gjennom disse handlingene definerer så vel seg selv som verden omkring.” (Holgernes, 2010: 127/128)

Handlingen er frihetens uttrykk:

—Jeg er rett og slett en eksisterende som lærer sin frihet å kjenne gjennom sine handlinger, men jeg er også en eksisterende hvis individuelle og unike eksistens temporaliserer seg som frihet. Som sådan er jeg nødvendigvis en bevissthet (om) frihet siden ingenting eksisterer i bevisstheten annet enn som en ikke-tematisk bevissthet om å eksistere. På denne måten står min frihet stadig på spill i min væren; den er verken en kvalitet som kommer i tillegg til, eller en egenskap ved min natur. Den er kort og godt stoffet i min væren; og siden min væren står på spill i min væren, må jeg nødvendigvis ha en viss forståelse av min frihet.” (Holgernes, 2010: 129)

Prosjektene

Et poeng i Sartres filosofi er at mennesket aldri er dømt til å la fortiden bestemme handlingen i sin aktuelle situasjon. Vi har alltid mulighet til å skape oss på ny helt uavhengig av fortiden. Det “opprinnelige prosjektet” kan ses på som menneskes karakter eller personlighet. Det betyr dog ikke at vi må handle etter denne “karakteren”. Vi kan når som helst handle på tvers av den, og endre vårt opprinnelige prosjekt:

—Å endre sitt opprinnelige prosjekt vil innebære den høyeste grad av refleksiv bevissthet, hvor mennesket gjennom tilintetgjørende frihet i sin væren-for-seg forandrer sin konkrete væren-i-verden, uten andre holdepunkter enn denne friheten selv.” (Holgernes, 2010: 134)

Dette medfører store forandringer i et menneskes liv, nemlig fordi synet på verden og seg selv endres. Her kan angsten igjen få sitt fotfeste, da en forandring i prosjektet automatisk representerer et farvel til “det gamle prosjektet”. I hvor stor grad motivasjonen til endringene i prosjektet kommer av ytre påvirkning eller av egen frihet, bestemmer i så måte hvorvidt mennesket handler i ond tro eller ikke. Vi kan si at mennesket enten skaper seg selv, eller blir skapt. Det opprinnelige prosjektet kan ikke forstås som et prosjekt vi først velger på det abstrakte planet og så realiserer i den konkrete handlingssituasjon. Prosjektet blir til

virkelighet sammen med den faktiske handling, og skaper alltid på ny vår foranderlige personlighet. Men det skal vise seg at det ligger et mer grunnleggende meningsnivå under det opprinnelige prosjektet. Dette kaller Sartre det fundamentale prosjektet. Uansett hvilke opprinnelige prosjekter mennesket gjennom sin frihet velger, dreier det seg i bunnen om det fundamentale prosjektet om å være. Holgernes sammenfatter:

—Den konkrete handling er en samtidig manifestasjon av det opprinnelige prosjektet, som igjen er en samtidig manifestasjon av det fundamentale prosjektet. En avdekking av det fundamentale prosjektet vil altså synliggjøre hva som i realiteten, men som regel tildekket, går for seg i den konkrete handling.” (Holgernes, 2010: 181)

Til døden

Mennesket er underlagt visse fellesbestemmelser i sin eksistens, disse er væren-med-andre og væren-til-døden. Døden er noe mennesket beveger seg mot, men som Sartre ikke tillegger menneskets konstitusjon, da konstitusjonen nettopp opphører ved døden. Det som gjør at vi beveger oss gjennom handlinger er bevissthetens søken etter å bli væren-i-seg-for-seg:

—Det absurde i den menneskelige eksistens ligger nettopp i at det fundamentale prosjektet er menneskets prosjekt om å bli så vel sitt eget opphav som den omliggende verdens skaper. Og det er nøyaktig dette prosjektet, som til tross for sin umulige oppgave, åpner for de opprinnelige prosjekter som velges i kraft av friheten, og som manifesterer seg gjennom den konkrete handling. Når mennesket velger et opprinnelig prosjekt, tilstreber det seg i siste instans å transcendere sitt intet mot et omslag til væren-i-seg-for-seg.” (Holgernes, 2010: 182)

Værensprosjektet ligger alltid i bunnen av den menneskelige eksistens, dette gjelder uansett om mennesket for øyeblikket har forfalt til en væren i ond tro eller ikke. Hva Sartre mener med et autentisk liv kan vi forstå ut i fra å leve i konsekvens av sin frihet og angst. Når mennesket møter sine eksistensielle muligheter uten å flykte, men i stedet tar ansvar for hva det vil være, kan vi si det lever et autentisk liv. Det motsatte er en flukt i selvfortapelsen: *—Så lenge mennesket befinner seg i ond tro og blindhet i forhold til sine frie prosjekter, gjør mennesket seg til slave av verden og objektenes væremåte. Dette slaveriet må, om noe, bringe oss i nærheten av det inautentiske liv.*” (Holgernes, 2010: 193)

Eksistensiell angst

Vi har i undersøkelsen om selvfortapelsen sett at Kierkegaard legger grunnen for den utvidede forståelsen vi kunne gjøre gjennom tekstene til Heidegger og Sartre. I de foregående beskrivelsene har vi kun sporadisk tatt for oss angstens relasjon til selvdannelsen og selvfortapelsen, men i dette kapitlet er det nettopp angsten det skal fokuseres på. Igjen er det Kierkegaard som går opp sporene i menneskets indre. Angst er vanskelig tilnærmelig og har

for de aller fleste en umiddelbar negativ klang som tenderer mot en sykdom eller lidelse. Eksistensiell angst derimot kan også ofte forstås som et positivt fenomen, noe som åpenbarer og frigjør, og som er tett tilknyttet begrepet om frihet. Vi har med et begrep å gjøre som omhandler menneskets helhetssituasjon og uttrykker seg som en stemning eller følelse. Mennesket er stilt overfor eller kastet inn i en refleksjon over sin eksistensielle situasjon og sitt opphav. I konfrontasjonen med vårt opphav og våre muligheter møter vi også ofte angsten. Men selv om eksistensiell angst skiller seg fra det vi kjenner som angstlidelse, er det ingen klare skiller. Vi skal forsøke å ta fatt i den angst vi kan forstå som positiv, og som vi både bør og kan leve med.

Hvordan undersøker vi angst? Vi kan forholde oss til to forskjellige tilnærminger: beskrivelsene av angsten slik den er hos personen med angst, og beskrivelsen av angsten slik den er gjort gjennom observasjoner av personen med angst. Det er med angsten som det er med andre uklare begreper, vi må lete etter de beste tilnærminger. Vi har sett at mennesket i konfrontasjonen med seg selv og omverdenen ofte tildekker sine muligheter, det er i dette skjæringspunktet vi skal søke. Vi skal også redegjøre for skillet mellom angsten og frykten. Fenomenet angst ble først grundig analysert av Kierkegaard. Både Heidegger og Sartre støtter seg på disse beskrivelsene.

Kierkegaard

Kierkegaard bringer den diffuse og uoversiktlige oppfattelsen av angst til noe mer konkret ved hans tittel "Begrepet Angst". Han gjør det til et begrep, noe som kan analyseres og settes i sterk forbindelse med menneskets forhold til seg selv og verden det lever i. Kierkegaard skiller seg igjen her fra både Heidegger og Sartre, da han har kristendom og tro som fundament for sin verdensforståelse. Kierkegaards teori om angst begynner derfor med å forstå begrepet arvesynd i fortellingen om Adam og Eva. Kierkegaard beskriver ikke syndefallet som en engangsforeteelse, men noe som går igjen hos hver enkelt. Adam brakte som første menneske synden til verden. Syndefallet har for Kierkegaard med valg å gjøre, og valg med frihet. Ved synden gjør mennesket seg skyldig, slik også ethvert menneske gjør seg skyldig: *—Som da Adam tapte uskyldigheten ved skylden, slik taper ethvert menneske den.*" (Kierkegaard, 2005: 31). Selv om det kan være vanskelig å forstå Kierkegaards grunnlag og utgangspunkt, så kan vi gjenkjenne premissene. Han beskriver forståelsen av synd som noe eget, noe ethvert menneske selv må forstå seg på: *—vil det lære det av en annen, vil det nettopp derfor misforstå det.*" (Kierkegaard, 2005: 45).

Kierkegaard bruker begrepet “intet” i sin forståelse og tilnærming til angst. Det kan være litt villedende i og med at det kan forstås som “ikke noe”, men vi skal forstå det på samme måte Heidegger og Sartre gjør, som et eget fenomen. Uskyldighet er uvitenhet sier Kierkegaard, og i uskyldigheten er vi ikke bestemt som ånd. Ånden er drømmende i mennesket. En slik tilstand hvor ånden hverken er fraværende eller tilstede knytter Kierkegaard mennesket til intet, og intet til angsten. At uskyldigheten samtidig er angst, er dens dype hemmelighet:

—Denne tilstand er det fred og hvile; men det er samtidig noe annet, hvilket ikke er ufred eller strid, for det er jo intet å stride med. Hva er så det? Intet. Men hvilken virking har intet? Det føder angst. Dette er uskyldighetens dype hemmelighet, at den samtidig er angst. Drømmende projiserer ånden sin egen virkelighet, men denne virkelighet er intet, men dette intet ser uskyldigheten bestandig utenfor seg.” (Kierkegaard, 2005: 36)

Selv om vi med Kierkegaard står overfor en rimelig ytterliggående situasjon hvor opprinnelsen henviser til Adams forhold til Gud, kan vi ikke la være å la denne forestillingen stå som speilbilde av det som egentlig foregår med menneskets forhold til seg selv og andre:

—Forbudet engster ham, fordi forbudet vekker frihetens mulighet i ham. Det som overgikk uskyldigheten som angstens intet, det er nå kommet inn i ham selv og er atter et intet, den engstende mulighet av å kunne.” (Kierkegaard, 2005: 39)

Angsten fremkalles i våre liv gjennom muligheten til å kunne, altså er det byrden av friheten mennesket kjenner. Angsten er følelsen av frihet. I “Begrepet Angst” beskriver Kierkegaard angsten som dannende, og ved at vi møter eller anerkjenner angsten kan vi omdannes til en såkalt “mulighetens disippel”. Den eksistensielle angsten bør og kan oppfattes som et positivt fenomen. Vi får i lys av mulighetens åpenbaring en sjanse til å komme oss ut av livets trivialiteter. Ifølge Kierkegaard blir vi “ransaket”, og begynner å se verden på en annen måte, samtidig blir vi i ettertid ikke så lett ført ut av forfatning ved neste angstpresentasjon.

—Ta mulighetens disippel, sett ham midt ute på Jyllands hede, hvor det ikke skjer noen begivenhet, og hvor den største begivenhet er at en orrhøne flyr larmende opp, så opplever han alt mer fullkomment, nøyaktigere og grundigere enn den som ble applaudert på verdenshistoriens teater, hvis han ikke var dannet ved muligheten” (Kierkegaard, 2005: 149)

Kierkegaard mener vi ser virkeligheten med andre øyne når vi har blitt en “mulighetens disippel”, når vi har godtatt angsten og ser den som en naturlig del av livet. Den danner oss, om vi forstår den på rett måte, og den presenterer oss for våre egne muligheter. Slik blir de mest hverdagslige ting opplevd i et klarere lys.

Heidegger

Kierkegaards teorier om begrepet angst må ses på som en sterk inspirasjon for Heideggers forståelse av angst. Allikevel får angst en særegen betydning hos Heidegger, da han beskriver den som en grunnleggende stemning ved mennesket. Stilt overfor væren fremkalles angsten hos derværen, noe som også kan medføre et forfall til man-et. Vi ser igjen hvor bestemmende angsten kan være for menneskets tilværelse, men det er ingen tvang eller nødvendighet ved dette. Mennesket har mulighet til å forholde seg til angsten på en annen måte. Vi må ikke vende den ryggen. Tvert i mot vil det være fordelaktig å gjøre seg en forståelse av den. Som vi så med Kierkegaard får vi muligheten til en positiv omdannelse ved å lære angsten å kjenne. Svimmelheten må med andre ord overkommes, godtas og kues. Angstens fremtoning vil dermed ikke få et så skremmende ansikt, men noe kjent. Heidegger beskriver derværens bortvending fra seg selv som en flukt, men han skiller angsten fra frykten. Det er altså ingen frykt som ligger i bunnen for selvfortapelsen, men angst.

—Forfallets bortvending er derfor ingen flukt som har sitt fundament i frykten for det innenverdenslige værende. Bortvendingen har slett ikke denne fluktkarakteren fordi den nettopp vender seg mot det innenverdenslige værende gjennom å gå opp i det. Forfallets bortvending grunner snarere i angsten, som på sin side muliggjør frykten.” (Heidegger, 2007: 206)

Angsten ligger grunnleggende i mennesket og oppstår i møtet med det innenverdenslige. Men hva er dette innenverdenslige som derværen møter? Heidegger snakker om at angsten engster seg, og at *—angsten for-hva viser seg å være intet”* (Heidegger, 2007: 207). Vi skal forstå dette “intet” og den innenverdenslige verden som derværens møte med sin kunne-væren. På samme måte som hos Kierkegaard nærmest kaster eller tvinger angsten derværen til å stå overfor sine muligheter til å være seg selv på sin mest egne måte:

—Angsten fratar dermed derværen muligheten til å forstå seg selv forfallende ut fra —verden” og den offentlige utlagtheten. Den kaster derværen tilbake på det den engster seg angående, det vil si dens egentlige kunne-være-i-verden. Angsten avsondrer derværen med henblikk på dens mest egne væren-i-verden, som i kraft av å være forstående vesentlig kaster seg ut mot muligheter.” (Heidegger, 2007: 207)

Det er opplevelsen av intet som angsten tvinger derværen inn i, og som frembringer en svimmelhet og kvalme. Det er også dette derværen så inderlig gjerne vil komme bort fra og vende ryggen til. Det er uhyggeligheten. Derværen vil skånes for smerte og ubehageligheter, men angsten er ikke et fenomen det går å flykte fra. I stedet for å vende oss bort kan det virke som at det er konfrontasjonen med og erkjennelsen av angsten som gjør den til et positivt

fenomen. Som vi har sett med Kierkegaard er det å kjenne angsten noe som hjelper oss når vi for eksempel havner i en eksistensiell krise. Angsten er der, alltid, den tilhører mennesket. Heidegger beskriver den i sin tilnærming som noe som vender oss mot mulighetene, intetheten, og som ikke er noe negativt. Vi tvinges til å se våre muligheter. Hadde vi for eksempel gitt en mann valget til å velge en bil, og dette valget kan kun foregå ut i fra to scenarioer. Enten kan han velge ut i fra to biler eller så kan han velge ut i fra tyve biler. Det rimelig å tro at han hadde villet se alle tyve bilene:

—Derværen åpenbarer angsten væren til det mest egne kunne-være, det vil si det å være fri til friheten til å velge og å gripe seg selv. Angsten stiller derværen overfor dens være-fri til...(propensio in...) sin værens egentlighet i betydningen en mulighet den alltid allerede er.” (Heidegger, 2007: 208)

Det er lett å glemme når vi tar for oss derværen i flukten, at de mulighetene som derværen rømmer fra ikke er noe den adskiller seg fra. Derværen er alltid alle sine muligheter. I flukten tildekker den, eller later som om de ikke finnes. Vi kan si at angsten avslører flukten eller løgningen, og tvinger derværen til å møte sin frihet.

Sartre

Vi har sett hvor tett Sartre knytter væren til frihet. I og med at frihet i stor grad er knyttet til angst, blir forholdet mellom angst og frihet også et viktig anliggende for Sartre. Vi skal nå i den eksistensielle angstens utdypning, se på tre av de eksempler Sartre presenterer i “Væren og Intet”. I alle tre eksempler får vi også tydeliggjort skillet mellom frykt og angst. Først ser vi på hvilken form Sartre mener frihetens bevissthet ikler seg:

—it is in anguish that man gets the consciousness of his freedom, or if you prefer, anguish is the mode of being of freedom as consciousness of being, it is in anguish that freedom is, in its being, in question for itself.” (Sartre, 2008: 53)

Det første eksempelet Sartre gir, er av en vandrør som har kommet frem til en fjellhulle eller stup. Her får vi se skillet mellom angst og frykt umiddelbart. Vandrøren vil ha frykt for å falle ned stupet, enten på bakgrunn av at en stein løsner og han ramler, eller at noen dytter han utfor. Angsten mener Sartre vi kan spore i vandrøren når han tenker på muligheten til å kaste seg selv utfor stupet. Det andre eksempelet omhandler en soldat i krig, hvor soldaten er redd for å bli skutt eller truffet av en granat. Dette karakteriserer Sartre som frykt. Angsten kommer inn i bildet når soldaten ser seg selv i en kommende situasjon, hvor han enten blir angrepet, skutt, eller lignende. Angsten angår hvordan han ville komme til å opptre. Det er

igjen en bevegelse innenfra soldaten selv, han engster seg for hvorvidt han vil være god nok eller “feige ut”: *—anguish is born in him when he tries to foresee the conduct with which he will face the bombardment, when he asks himself if he is going to be able to —hold up—*” (Sartre, 2008: 53). I det tredje eksempelet beskriver Sartre en mann som har mistet sin formue. Hvordan han forholder seg til dette gjenspeiler enten frykten eller angsten. Han kan være redd for å måtte leve i fattigdom, noe som vil være en frykt. Men denne følelsen vil snart gå over i angst i det han stiller seg overfor sine muligheter om hva han virkelig kan gjøre. Gjenkjennende faktorer er den fremtidige situasjonen vi ser for oss når vi ser oss selv i forskjellige muligheter. Vi blir for et øyeblikk det fremtidige oss, men bare som forestilling. Vi er det vi ikke er, vi er stilt overfor friheten til å velge, til å være en av alle disse mulighetene. Denne refleksjonen vekker angstfølelsen:

—I am the self which I will be, in the mode of not being it. It is through my horror that I am carried toward the future, and the horror nihilates itself in that it constitutes the future as possible. Anguish is precisely my consciousness of being my own future, in the mode of not-being.” (Sartre, 2008: 56)

Vi konstruerer en forestilt fremtid hvor vi ser oss selv. Vi ser også oss selv i forhold til andre, og vi undrer på om vi klarer å takle situasjonen på en tilfredsstillende måte. Om vi klarer å leve opp til forventningene. Dette gjelder ikke bare i egne øyne, men også hvordan vi blir “dømt” og “målt” av den Andre. Angsten representerer et skille mellom fortiden og fremtiden. Vi aner at ved å velge det ene eller det andre så blir vi en “annen”, særlig gjelder dette når valget går på tvers av vårt opprinnelige prosjekt. Vi må også tenke på ulike motiver som presser på og som vi i mer eller mindre grad er påvirket av. Når vi komprimerer alle disse faktorene ned til et konsentrert øyeblikk, et øyeblikk vi kan forstå som intet, som skillet mellom fremtid og fortid, som frihet, da forstår vi også tyngden og svimmelheten et menneske kan føle i angsten. Sartre er både påvirket av Kierkegaard og Heidegger i sine angstbeskrivelser og vi skal her til slutt se hvordan tilnærmingene blir sammenfattet:

—Kierkegaard describing anguish before the sin characterizes it as anguish in the face of freedom. But Heidegger, whom we know to have been greatly influenced by Kierkegaard, considers anguish instead as the apprehension of nothingness. These two descriptions of anguish do not appear to us contradictory; on the contrary the one implies the other.” (Sartre, 2008: 53)

Vi har sett hvor sammenfallende forståelsen av angst er hos både Kierkegaard, Heidegger og Sartre, og også hvordan denne forståelsen er tett forbundet med selvfortapelsen. Denne fortapelse-av-seg-selv kan vi nå se på som en frykt, men den bunner i angsten. Mennesket

frykter angsten, og angsten er nettopp frihetens uttrykk. Det er friheten mennesket frykter, som det rømmer fra. Det er den som skaper svimmelhet og kvalme. Det paradoksale er som også beskrevet av alle de nevnte filosofer, at tildekkingen, bortvendingen eller flukten ikke kan vare, den er en umulighet, vi blir alltid hentet inn eller konfrontert. Det er nettopp derfor det syntes å være så viktig å akseptere angsten som en følgesvenn, som noe som tilhører menneskets spesielle væren. Vi ser ut til å ha en illusjon eller forventning om at menneskets væren i verden skal være utelukkende behagelig, samtidig opplever vi hver eneste dag det motsatte. Mennesket går i selvfortapelsen inn i en modus det forstår som beskyttende, det vil unnsnippe uhyggeligheten. Men stemmen om at det finnes noe mer blir vi aldri kvitt. Det kan virke som at jo tidligere vi vender oss mot denne stemmen og lytter til den, jo lettere blir det å forstå den angst som tilhører og overfaller oss.

Del 3: I kjølvannet av selvfortapelsen

Innledning

Vi har på slutten av det foregående kapittel tatt for oss noe av det som kjennetegner selvfortapelsen hos mennesket, blant annet passiviteten, ansvarsfraskrivelsen og bortvendingen. Enten vi innretter oss som spissborger, forfaller til det anonyme man-et, eller handler i ond tro, er selvfortapelsens særpreget at lar en stedfortreder overta vår væren. Mens Sartre i større grad beskriver selvfortapelsen gjennom individuelle roller, forstår Heidegger og Kierkegaard den mer i retning av et fellesuttrykk, en masseadferd. Vi skal i dette avsluttende kapitlet ta for oss noen av selvfortapelsens konsekvenser og hva dette kan innebære for mennesket. Hannah Arendts begrep om handling som individuelt uttrykk skal kunne hjelpe oss en del på vei, og til slutt en mer helhetlig og drømmende tilnærming med Albert Camus.

Arendt og handling

”Tale og handling er de aktivitetene hvor menneskets unike karakter kommer til uttrykk”
(Arendt 1996: 177).

I og med at vår hverdag består i å forholde seg til andre mennesker, må våre handlinger ses på i relasjon til de vi omgås i det offentlige. Vi kan si at handlingen er en offentlig manifestasjon av det personlige. Den representerer en begynnelse eller fødsel av et personlig uttrykk i det offentlige, og det er denne individualiteten og unikheten som Arendt er spesielt opptatt av. Den offentlige presentasjonen av seg selv ser Arendt på som både en mulighet til kvitte seg med “fremmedheten” vi har i den personlige verden, men også som en sjanse vi må ta ved å legge vår personlighet i det offentliges hender:

–Denne risikoen, å tre frem som en –noen” i et fellesskap, kan bare den ta, som er rede til å eksistere i dette samværet også i fremtiden, det vil si den som er rede til å bevege seg blant sine like i et fellesskap, til å si hvem han er og til å gi slipp på den opprinnelige fremmedheten som han som nykomling ble født inn i verden med.”
(Arendt 1996: 181/182)

Den anonyme væren mennesket gjemmer seg i ender ofte i en tvungen refleksjon hvor det blir “overmannet” av en eksistensiell stemme om noe mer. En slik opplevelse får oss ut av den hverdagslige rutine og stiller oss overfor et større spekter av valgmuligheter. Men selv om vi ser flere muligheter gjenstår det faktiske valget. Det er i dette steget, hvor mennesket etter å ha sett sine muligheter og selv tar et valg, at vi kan si at det individuelle kommer til uttrykk.

Vi skal kikke nærmere på hva som kan være avgjørende faktorer til å enten ta, eller ikke ta, et slik valg.

Etter den industrielle revolusjonen på 1700-tallet, gikk vi fra klassesamfunnet og inn i et massesamfunn. Massesamfunnet utelukker og isolerer etter Arendts mening menneskets egentlige handling. Dette er et resultat av de sosiale normer og regler som har gjort seg gjeldende i det offentlige rom, og som vi mennesker har blitt meget opptatt av å passe inn i. Forventningen om å handle innenfor et sosialt rammeverk mener Arendt er knusende for individualiteten og uforutsigbarheten som egentlig er essensen i menneskets handling:

”I stedet forventer samfunnet av alle sine medlemmer ulike typer adferd, som det finnes talløse regler for. Alle disse reglene går ut på å normere den enkelte sosialt, gjøre ham samfunnsdyktig og forhindre både spontan handling og fremragende ytelser” (Arendt 1996: 55)

Problemet med det altopplukende massesamfunnet er at rammene for de politiske og sosiale normene i det offentlige rom presser oss til å handle etter et spesielt mønster. Vi har ikke sluttet å gjøre fysiske handlinger, men handlingene er i mye mindre grad våre egne. Derfor snakker Arendt også om en type menneskelig adferd i stedet for menneskets egentlige handlinger:

”I massesamfunnet har det sosiale etter en århundrelang utvikling endelig nådd det punktet hvor det omfatter alle ledd i fellesskapet på samme vis og kontrollerer alle ledd med samme makt. I det hele tatt viser massesamfunnet hvordan samfunnet overhodet har seiret; det representerer det stadium der det rett og slett ikke lenger finnes grupper som står utenfor samfunnet. Men utjevning er under alle omstendigheter et særtrekk ved samfunnet. Og likhetens seier i den moderne verden er bare den politiske og juridiske anerkjennelsen av det faktum at samfunnet har erobret det offentliges område, slik at utmerkelse og særegenheter automatisk kommer til å tilhøre enkeltindividets private anliggender” (Arendt 1996: 55)

Arendt opplever adferden som en samfunnsmessig kontroll av borgerne hvor politikken i større og større grad kan forstås som en funksjon eller middel til å bygge og opprettholde konformiteten. Dersom vi lar en stedfortreder være årsaken til våre handlinger gjør vi oss spesielt sårbare overfor rådende krefter i et samfunn, enten det er kommersielle markedskrefter, politiske meninger, eller annet gruppepress. I selvfortapelsen har vi sett at vi skyver oss selv i skyggen og glir over i en anonym væremåte. Jeg-selvet, det personlige, blir overtatt av man-selvet, det allmenne. I masseadferden er det man-selvet som står bak handlingen. Vi gjør oss selv uansvarlige i vårt eget liv, og utfører ofte bare handlinger det sosiale forventer av oss. En slik væremåte dreper individualismen, og kan i stor grad være

med på å føde stereotype oppfatninger om både menneskegrupper og religion. Mennesket tenker i mindre grad selv på hva som er rett eller galt, og kopierer i stedet andre for å unnsnippe konfrontasjoner og ubehageligheter. For å forstå selvfortapelsen nærmere skal vi se på begrepene “umiddelbar tilfredsstillelse” og “motstandskraft”.

Umiddelbar tilfredsstillelse

Roger Waters skriver i “Amused to Death” en fiktiv historie om en utenomjordisk rase som besøker jorden etter at menneskene er utdødd. Teksten, som er inspirert av Neil Postmans bok, “Amusing ourselves to death”, beskriver vitenskapelige undersøkelser de besøkende gjør for å finne årsaken til at en hel rase har gått til grunne. Da hverken epidemier, krig eller naturkatastrofer viser seg å være årsaken blir konklusjonen at menneskerasen har behaget seg selv til døde:

—.. and when they found our shadows, grouped around the TV sets. They ran down every lead. They repeated every test. They checked out all the data on their lists. And then the alien anthropologists admitted they were still perplexed. But on eliminating every other reason for our sad demise, they logged the only explanation left. This species has amused itself to death.” (Waters, 1992)

Dette setter ting på spissen, men allikevel viser det et fenomen vi kan gjenkjenne. Et fenomen som gjenspeiler seg i menneskets væren og som lokker det mot selvfortapelsen. Vi snakker om begjæret etter umiddelbar tilfredsstillelse. Menneskets ønske om å bli behaget og unnsnippe konflikter. I sin åpenbare betydning er umiddelbar tilfredsstillelse selvforklarende. Men det er ikke selve definisjonen som er viktig i forbindelse med vår undersøkelse. Det er konsekvensene av hva en slik tendens medfører. Begrepet må forstås i sammenhengen med selv-dannelse, selvfortapelse og motstandskraft. For å belyse denne sammenhengen kan vi se på en sosial vane som røyking. Røyking er en vane vi kan hevde at de aller fleste (i alle fall i dagens samfunn) vet er skadelig. Mennesket er stort sett bevisst om at røyking vil medføre skade, men gjør det uansett. Grunnen til dette skyldes den umiddelbare tilfredsstillelsen en sigarett gir, men også at skadevirkningene tar såpass lang tid at mennesket ikke vil gjøre noen forandring. Tidsaspektet er meget viktig, fordi det vil med stor sannsynlighet være slik at hvis vi visste at vi ville dø i morgen av skadene en sigarett gir, ville vi latt det være. I et større perspektiv kan vi også si at det henger slik sammen med mange av de økologiske problemstillingene menneskene står ovenfor. Hvis vi med stor sannsynlighet visste at jorden

ville gå under i morgen ved at vi hugget ned et eneste tre i regnskogen, ville vi antagelig opptrådd annerledes. Denne tendensen kan vi si er overførbar til problemstillingene om selv og selv-dannelsen. Å forholde seg til seg selv og verden med nøyaktighet og oppriktighet er mye mer krevende enn å falle inn i en modus av passivitet.

Når vi når en bevissthet om oss selv gjennom selvrefleksjon, blir vi ifølge Kierkegaard bevisst om vår sjelelige side. For Kierkegaard betyr dette en mulighet til å bli kjent med den siden av oss selv som er nedslagsfelt for ånd. Vi blir også bevisst om at det å gi seg ut i en dypere forståelse av denne siden ved oss selv medfører at vi må slippe store deler av de sanselige aspektene. Det livet de fleste kjenner, er i stor grad knyttet til de umiddelbare tilfredstillelsene mennesket har dannet seg gjennom det sanselige og ytre livet. Å forlate dette livet er ingen enkel sak. Problemet er at en økning i bevisstheten til sitt indre liv vil medføre en dypere forståelse av seg selv og livet som sådan. Denne erkjennelsen skaper fortvilelse og frustrasjonen, og dette er også noe av kjernen. Hvordan skal vi forholde oss til mulighetene og friheten?

For å ikke “bukke under” totalt for den umiddelbare tilfredstillelsen, ser det ut til at vi bør danne oss en form for motstandskraft for å kunne ha muligheten til å “beholde oss selv”. Motstandskraft vil kunne gi oss et større potensial til å velge våre muligheter på en ekte måte. Dette må sies å være “å pleie sitt selv”. Problemet med selv-dannelse som følge av selv-bevissthet er at det krever mye arbeid. Det krever at vi må forholde oss til både uhyggeligheten og angsten. Det vil alltid være fristende å forfalle inn i en væren hvor dette ikke er vesentlig. Vi skal se nærmere på hva det vil si å ha motstandskraft.

Motstandskraft

Vi skal forstå begrepet “motstandskraft” som en evne til å velge våre tanker og handlinger. Forutsetningen for motstandskraften er en innsikt om oss selv og vår omverden. Innsikten er en forutsetning i den forstand at den avslører våre muligheter, og vi forstår hva vi har mulighet til å velge. Motstandskraften kan vi si er den kraften eller evnen vi har dannet oss til å realisere de muligheter vi har avslørt. I lys av Augustins indre og ytre karakterisering av viljen og Spinozas forestilling om at økt innsikt i vår natur gir økt mulighet til å være årsak til egne handlinger, skal vi sette opp en eksistensfilosofisk hypotese. Fokuset ligger her på enkeltmenneskets bevissthet om seg selv og sin væren. Denne bevisstheten er ikke hentet fra en fellesforståelse av mennesket som art:

Jo større forståelse/bevissthet vi har om oss selv og verden vi lever i, desto større mulighet/forutsetning har vi til å være årsak til våre egne avgjørelser. Jo mer vi er årsak til våre egne avgjørelser, jo mer fri kan vi sies å være. Altså jo mer bevissthet jo større mulighet for frihet.

Motstandskraften er tett knyttet opp mot frihet. For å redegjøre for denne sammenhengen skal vi dele friheten i to former: ytre og indre frihet. Ytre frihet forstår vi i lys av en ytre påvirkning (hvilke handlinger som tillates i det gjeldende lovverk og de fysiske lover mennesket er underlagt). Indre frihet skal vi forstå som å handle ut fra vår egen vilje. Indre frihet angår motstandskraften, og det er denne type frihet vi referer til i hypotesen ovenfor. Vi kan si at en person uten motstandskraft styres fullstendig av ytre påvirkning, mens en person med stor motstandskraft styres i større grad av sin egen vilje. Den indre friheten må også forstås i forbindelse med selvfortapelsen. Vi har sett likheten mellom mennesket i selvfortapelsen og et passivt objekt styrt av en ytre påvirkning. I den forbindelse kan vi si at vi har liten eller ingen motstandskraft i selvfortapelsen. Et nytt eksempel på styrte handlinger kan være de som utføres i affekt. Vi har en tendens til å rettferdiggjøre noen handlinger på bakgrunn av følelsesmessige reaksjoner, men her er det ingen nødvendighet. Vi må ikke handle på en bestemt måte selv om det er forventet av det sosiale:

—Den samme type manøver finner vi også virksom der hvor man —som et følelsesmenneske” handler i affekt. Hvis man for eksempel begår en handling i raseriets vold, skyver man på en måte sinnet frem som den egentlige årsak til handlingen. På den måten fornekter man den frihet som gjør en ansvarlig for det inntrufne. Det var strengt tatt ikke jeg som utførte handlingen, men mitt raseri, som jeg var i hendene på.” (Holgernes, 2010: 19)

Motstandskraften skal hindre oss fra en slik indre bortforklaring og ansvarsfraskrivelse, og i stedet bidra til at vi søker de muligheter som er våre mest egne. Motstandskraften bidrar til klarhet og et øyeblikk av oversikt rett før vi utfører handlingen. Vi utfører i så måte ikke handlingen automatisk ut i fra forventninger og inngrodde mønstre, men kjenner etter om handlingen virkelig er vår egen. Å gjennomsøke sitt indre med nøyaktighet og oppriktighet er ingen enkel bedrift, men det er på denne vei motstandskraften bygges. Og det er på denne vei mennesket danner sin egen bane.

Påvirkningskrefter i det moderne samfunnet

La oss se på hvordan vi kan forstå sammenhengen mellom umiddelbar tilfredsstillelse, motstandskraft og frihet i lys av det moderne vestlige samfunnet. Vi kan sies å ha en stor grad av ytre frihet i dagens vestlige samfunn. Med dette menes at de ytre betingelsene for handling

er gode ettersom vi har få restriksjoner å forholde oss til. De eventuelle nye forbud som kommer er mer frihetsbevarende enn frihetsberøvende. Røykeloven er et godt eksempel på et slikt forbud. I utgangspunktet skulle dette gi gode betingelser for en indre frihet. Men samtidig som vi har liberale lover (og oppfatter oss som frie), har vi samtidige sterke herskende sosiale forventninger og en mangedobling av impulser som treffer oss. I den teknologiske eksplosjonen de siste tyve årene er mennesket i den vestlige verden blitt utsatt for en så sterk økning av impulser fra kommersielle markedskrefter at det er vanskelig å forestille seg et fritt samfunn hvis vi ikke har motstandskraft. Hvis vi ikke har en evne til å både forholde oss til denne økningen og til å velge våre egne tanker og handlinger, blir det som sagt vanskelig å beskrive den indre friheten som reell. Vi har følelsen av en indre frihet, men ofte ikke evnen til å utøve den. Vi lar oss styre av underholdningen og den umiddelbare tilfredstilletsen i et liberalt samfunn slik vi før ble styrt av aktive undertrykkelse fra totalitære regimer. Problemstillingen angående vår frihet har forskjøvet seg fra å nedkjempe ytre restriksjoner til å kjempe mot vår egen indre trang til umiddelbarhet, forfengeligheit og behag. Vi var tidligere inne på hvilken fare dette utgjør for individets avtrykk. Otto Krogseth utdyper tendensen:

— Dette at den teknifiserte virkeligheten underminerer selvtillit og følelse av selvbestemmelse – at den fremmedgjør, anonymiserer, standardiserer og ensretter. Ikke skjønner vi hvordan apparatene virker, og ikke forstår vi hvorfor de trenges. Det skjer en fetisjering av objekt-ene som søkes til stadig mer trivielle og tvilsomme formål. Det gjør seg gjeldende en teknikkens tyngdelov, et iboende imperativ, en —djevlels doktrine” som sier at det vi kan gjøre det skal vi også gjøre. Vi reduserer mennesket til maktesløse og umyndige ofre, fortapt i en labyrint der ekspertene kontrollerer hvert sitt hjørne, men ingen har oversikt over helheten, dens hvordan og hvorfor.” (Krogseth, 1991: 71)

Det stilles få spørsmål om hva som skjer med mennesket i kjølvannet av en slik massiv forandring i samfunnet. Fokuset går på de nye oppfinnelsene og hyllesten til menneskehetens fremskritt. Men hva med enkeltmennesket? Det moderne og misvisende nye uttrykket “sosiale medier” kan vi kort ta som et eksempel. Vi har nå alltid muligheten til å være kontaktbar i en eller annen form, og mange bruker like mye tid på “den” vi er i den virtuelle verden som den vi er i virkeligheten. Det er fristende å snakke om at vi på mange måter er i ferd med å danne oss et “virtuelt selv”. Kontakten mennesker i mellom går i større grad gjennom de nye sosiale medier som steriliserer uttrykkene, mimikken og kroppsspråket. Det oppstår en avstand mellom oss som ikke bare er fysisk, men også følelsesmessig. De negative konsekvensene kan bli store for mennesket i selvfortapelsen.

Den økende overvåkingen er den siste forandringen vi skal sette fokus på i det moderne samfunnet. Økningen gjelder ikke bare hva det offentlige har vedtatt, men også den generelle økningen av kameraer i befolkningen. De aller fleste individer i dagens vestlige samfunn er utstyrt med mobiltelefoner med kamera. Vi blir hele tiden iaktatt. Vi husker Sartres teori om “blikket”, og hva som skjedde med oss når vi blir sett eller tror vi blir sett av den Andre. Vi degraderes til objekt. Hva kan vi forestille oss om menneskets adferd når vi hele tiden er utsatt for blikket? Forandres vi, eller blir dette også en vane? En ting er å gjøre en tabbe i en eller annen form når hendelsen kun lever videre på folkemunn, en annen ting er å bli foreviget i form av foto eller video. Vi skal i denne forbindelse påpeke en mulig tendens, og ikke komme med påstander.

Mennesket er i dagens samfunn utsatt for en mengde impulser både på grunn befolkningsvekst og av den teknologiske eksplosjonen. Samtidig kreves det at vår oppførsel i stor grad skal falle innenfor visse sosiale normer og sedelighetskoder. I lys av dette kan vi ikke med rimelighet hevde at det er noen lett oppgave å være sine mest egne muligheter. Dette ser ikke ut til å gi gode vilkår for individualitet, og vi kan se at det kreves en sterk kjerne for å stå imot masseadferdens gap. På motsatt side kan vi hevde at det er særdeles lett å forsvinne inn i det anonyme og passive og la strømmen føre oss i en eller annen retning, slik at vi slipper å ta ansvar for valgene i livet. For mange kjennes dette ut som en enorm frihet, men det er forskjell på å føle seg fri og det å være fri. For å klargjøre denne grensen kan vi for eksempel henvise til en totalitær kommunisme. I sterkt styrte stater følte mange av individene seg friere enn noen gang (fordi mange av de essensielle valgene var allerede tatt for dem). Totalitær kommunisme kan vi si gir følelsen av frihet, men ikke friheten selv. Det spesielle med selvfortapelsen er at den er en flukt nettopp fra friheten og inn i det som føles som trygghet. Selvfortapelsen kan gi følelsen av frihet, men ikke friheten selv. For å skille mellom disse væremåter kreves det innsikt og bevissthet om oss selv og verden omkring, noe som fås gjennom refleksjon.

Kierkegaard beskriver som vi husker selvdannelsen som en refleksjon mennesket gjør på seg selv. Vi forholder oss til oss selv. For å danne det “sluttede selvet” må denne refleksjonen også forholde seg til sitt opphav. Slik gjør vi oss tilgjengelige for våre muligheter. Nå er vi ikke nødt til å forstå verden som Kierkegaard for å kunne reflektere på vårt opphav. Spinoza på sin side ser Gud som en altomfattende natur eller substans som mennesket er en modifikasjon av, og Nietzsche ser en evighet i den menneskelige kultur og historie. Poenget

er nettopp at menneskets skjebne ikke er forutbestemt og felles, men dets egen. Vi skaper oss selv ved hvert eneste valg, men vi er avhengig av bevissthet og refleksjon for å selv være årsaken til våre handlinger.

Vi satte tidligere opp eksempel om en person som skulle velge en bil, og vi kan igjen bruke denne problemstillingen som en gjenspeiling på følelsen av frihet og den faktiske frihet. Vi kan ha følelsen av ytre frihet når vi ser kun to biler å velge mellom (for mange kan også dette føles som en for mye). En reell ytre frihet er å kunne velge mellom alle bilene, noe som forutsetter at vi har oppnådd en innsikt som gjør at vi kan se dem. Hvilken bil vi så velger er opp til hver og en å bestemme, og avgjøres ved indre frihet. Er det for eksempel en sterk anbefaling fra andre om en spesiell bil, blir vår oppgave å finne ut av om det virkelig er den bilen vi egentlig vil velge. Motstandskraften hjelper oss i en slik valgsituasjon. Det er også opp til hver og en å velge å leve i selvfortapelsen, forskjellen ligger om vi er bevisste i valget eller ikke.

Det absurde liv

—Å vende tilbake til bevisstheten og flykte fra den daglige søvn er den absurde frihets første skritt” (Camus, 2006: 50)

Uansett om vi beskriver selvfortapelsen som en løgn, en fortvilelse eller et forfall til en uegentlig væren, er de alle en flukt fra våre muligheter til å være oss selv mest. Selvfortapelsen i sine forskjellige skikkelser er alle former (dog i større eller mindre grad) av en “late-som-modus”. En væren vi ikler og gjemmer oss i, men som aldri befri oss. Vi slipper aldri unna. Selvets stemme vil alltid skrike fra menneskets indre, og ingen undertrykkelse ser ut til å kunne tie den.

Noen viktige spørsmål ser ut til å ha unngått oss. Er det virkelig mulig å møte angsten og alle våre muligheter? Er det virkelig en reell mulighet å anerkjenne vår skjebne som kastet inn i en tilværelse full av tilfeldigheter og ufornuft, og som i tillegg er endelig begrenset ved døden? Er ikke flukten et nødvendig onde? Og er ikke et ønske om et liv etter døden en forståelig tanke for at mennesket overhodet skal kunne takle hverdagen og livet?

For å se litt nærmere på disse spørsmålene skal vi til slutt ta for oss menneskets spesielle væren under Camus’ absurde himmel. Albert Camus (1913-1960) mener omfavnelsen av vår menneskelige skjebne er mulig også uten forestillingen om et høyere vesen. Camus arbeidet

som både journalist, forfatter og redaktør. I hans forfatterskap skrev han både noveller, romaner, skuespill og politiske essay, men han betraktet seg selv aldri som hverken eksistensialist eller filosof. Camus fikk tidlig i sitt liv tuberkulose, noe som tydelig påvirket hans tekster gjennom en sterk dødsbevissthet. For Camus ble det naturlig å ikke uttrykke sine tanker i sakprosa, da han hadde liten tro på et filosofisk system. Han bryter i så måte med Heidegger, Sartre og Kierkegaard:

—Hägnored or opposed systematic philosophy, had little faith in rationalism, asserted rather than argued many of his main ideas, presented others in metaphors, was preoccupied with immediate and personal experience, and brooded over such questions as the meaning of life in the face of death.” (Aronson, 2012)

Selv om Camus ble venn med den franske filosofen Sartre, virker det som Nietzsche er den som har hatt sterkest innflytelse. Det kjente sitatet “Gud er død” hos Nietzsche, blir nærmest for Camus som et utgangspunkt å regne. Camus former sine tanker om et liv uten Gud allerede i sitt første publiserte essay “Nupitals”, hvor han fremmer sine grunnleggende tanker om hvordan vi bør omgås døden. Camus retter kritikk mot det kristne perspektivet om udødelighet og mener at de håpefulle tankene om et liv etter døden minimerer verdien av handlingen i nuet. Camus’ bekymring er at den virkelighet vi lever i vil få en blassere, svakere og mindre betydningsfull karakter om vi går omkring med tanker om et håp om liv etter døden:

—it’s absurd to continually seek meaning in life when there is none, and it is absurd to hope for some form of continued existence after death given that the latter results in our extinction. But Camus also thinks it absurd to try to know, understand, or explain the world, for he sees the attempt to gain rational knowledge as futile.” (Aronson, 2012)

I slutten av dette sitatet kommer det frem på hvilken annen måte Camus skiller seg fra både Kierkegaard, Heidegger og Sartre. Der de sistnevnte i sine beskrivelser av det absurde ved menneskets tilværelse forsøker å forklare og forstå denne væren, mener Camus et slikt forsøk er bortkastet. Det er nettopp illusjonen om at det går å “innrette verden” Camus vil bort i fra. Dette synspunktet kan sies å ligge til grunn for hans forståelse av det absurde. Camus er interessert i konsekvensen av det absurde, ikke å definere det. For å få et nærmere innblikk i hans tanker om det absurde skal vi se på “Myten om Sisyfos”. Dette essayet kan ses på som en forlengelse eller kommentar til “Den fremmede”, hvor han beskriver en absurd livsopplevelse ved at hovedpersonen Mersault på fremmed mark dreper en annen mann uten noe bestemt motiv.

Camus reduserer i begynnelsen av “Myten om Sisyfos” alle store spørsmål ned til et virkelig filosofisk problem, nemlig om livet er verdt å leve eller ikke. Alt annet kommer i skyggen av dette spørsmål. Han tar det absurde som hittil har blitt betraktet som konklusjon og benytter det som utgangspunkt. Camus mener at det å benekte at livet har noen mening ikke nødvendigvis medfører at livet ikke er verdt å leve. Myten om Sisyfos er nettopp en undersøkelse av mennesket i konsekvensen av det absurde: *–Det som interesserer meg, jeg vil gjenta det, er ikke så meget de absurde oppdagelser. Det er deres konsekvenser.*” (Camus, 2006: 18). Selvfølgelig kan vi spore hos Camus på samme måte som de andre filosofer i eksistensfilosofien. Den er en ansvarsflukt. Oppvåkningen fra denne flukten har sin mulighet når den monotone hverdagen har nådd sitt metningspunkt.

–Det hender at kulissene styrter sammen. Stå opp, trikk, fire timer på kontor eller fabrikk, måltid, trikk, fire timer i arbeid, måltid, trikk, fire timer i arbeid, måltid, søvn og mandag tirsdag onsdag torsdag fredag og lørdag i den samme rytme, denne veien følger man lett det meste av tiden. Men en dag dukker et –hvorfor” opp, og alt begynner i denne lede farvet av forundret. –Begynner”, det er viktig. Leden kommer til slutt i et mekanisk handlingsliv, men samtidig innleder den bevisstheten bevegelse. Den vekker den og gir støtet til det som følger. Det som følger er den ubevisste tilbakevenden til kjeden, eller så er det den definitive oppvåkning.” (Camus, 2006: 15)

Det er når det “skurrer” i de fornuftige illusjoner at det absurde oppstår, og det er denne forventning om orden som gjør at møtet med livet ofte fremkaller en svimmelhet. Livet er fullt av tilfeldigheter og ufornuft mener Camus og siterer Nietzsches Zarathustra: *–Tilfeldigheten, den er det eldste adelskap i verden. Jeg gav den tilbake til alle ting da jeg sa at over den var det ingen evig vilje som ville*” (Camus, 2006: 23)

Livet blir for mennesket en *–kamp uten hvile*” (Camus, 2006: 29) når det er tilfeldigheter og ufornuft som regjerer. Dette er grunnen til at mennesket konstruerer sin egen fornuftige verden, som skåner det mot møtene med sin frihet. Tanken på at vi kan gjøre gode handlinger gjennom hele livet uten at det forekommer noen overordnet mening eller belønning, blir en vanskelig tanke: *–Denne lengsel etter enhet, denne hunger etter det absolutte, illustrerer den fundamentale bevegelse i det menneskelige drama*” (Camus, 2006: 19). Vi forestiller oss et rettferdig velordnet system, hvor konsekvensene skal reflektere handlingene, men allikevel opplever vi ofte det motsatte. På samme måte forestiller vi oss døden som noe fjernt, men vi erfarer at døden går parallelt med livet og kan inntreffe når som helst. Vi kan når som helst kan bli tatt av dage. For eksempel av en fyllekjører eller ved en hjerneblødning. Det er ingen

garantier, det er ingen mal å følge som fører til hverken frelse eller evighet. Vi er igjen tilbake til eksistensfilosofiens mest egne tanker. Menneskets essens blir hva vi gjør den til.

Det absurde ligger ikke i mennesket eller i verden utenfor mennesket, men oppstår når menneskets forventninger til verden møter hva verden kan tilby. Det absurde fødes i denne konfrontasjon. En slik konfrontasjon gjør frykten og angsten levende i mennesket, og skaper den svimmelhet som vi ofte har henvist til.

—Det absurde fødes av denne konfrontasjon mellom menneskets rop og verdens ufornuftige taushet. Det er det man ikke må glemme. Det er dette man må klynge seg til, for resten av et liv kan følge av dette. Det irrasjonelle, den menneskelige lengsel og det absurde som dukker opp av konfrontasjonen mellom dem, det er de tre skikkelser i dramaet som nødvendigvis må slutte med all den logikk som en eksistens er i stand til å oppvise.” (Camus, 2006: 27)

Camus følger eksistensfilosofene i opprøret mot fornuftens herredømme og deres anerkjennelse av det absurde. Men i det øyeblikk de tar steget videre og forsøker å beskrive det absurde kategorisk, skiller Camus seg fra samtlige.

—Men for å holde meg til eksistensfilosofene, så ser jeg at alle uten unntagelse foreslår at jeg skal flykte. Gjennom et underlig resonnement, som går fra det absurde på ruinene av fornuften, i et univers som er lukket og begrenset til det menneskelige, guddommeliggjør de det som knuser dem, og finner en grunn til å håpe i det som tar fra dem alt. Dette tvungne håp er av religiøs karakter.” (Camus, 2006: 30)

Når for eksempel Sartre går fra å beskrive det absurde i “kvalmen”, til å belyse en kontinuitet gjennom prosjekter og karakteristiske mønster hos mennesket som ligger til grunn for en oppførsel som “ond tro” i “Væren og Intet”, er det ifølge Camus en misforståelse av det absurde. Det virker som Camus står bak en nihilisme hvor alt er meningsløst, men det blir en feiltolkning. Dog mener han at nedbrytningen av verden til lover og fornuftige årsakskjeder kun bidrar til å tilfredsstillе menneskets ønske om mening. Et slikt synspunkt vil uansett knuses i menneskets møte med verden der tilfeldigheten og ufornuften regjerer. Camus setter seg dermed opp imot både vitenskap og filosofi og hevder at: *—Denne universelle fornuft, praktisk eller moralsk, denne determinisme, disse kategorier som forklarer alt, har noe ved seg som får et ærlig menneske til å le.”* (Camus, 2006: 21)

Vi må lære å hanske med den ufornuft og tilfeldighet som råder i våre møter med verden. Dette skal vi ikke tolke som nihilisme, men et ønske om å leve uten et slør for øynene. Det er nettopp den samme ansvarlighet vi kjenner fra andre eksistensfilosofer, men uten trangen til å

kategorisere skjebnen. Mennesket demper smerten og svimmelheten med sin illusjon om at rettferdighet, fornuft og harmoni er størrelser som ligger “innebygd” i universet. En slik virkelighet hvor vi er tatt hånd om av et høyere vesen eller av evige krefter, er virkelig ingen utvei for Camus. Han beskriver det dog med en viss forståelse.

–Vissheten om en Gud som ville gi livet mening, er meget mer tiltrekkende enn makten til ustraffet å gjøre ondt. Valget ville ikke være vanskelig. Men det finnes ikke noe valg, og da begynner bitterheten. Det absurde frigjør ikke, det binder.” (Camus, 2006: 57)

Camus er riktignok dramatisk i sine beskrivelser, men vi kan se logikken. I det vi aksepterer en absurd verden ved å leve under de nevnte forhold av ufornuft og tilfeldigheter, binder valget oss som en viten vi ikke lenger kan overse når vi en gang har satt våre avtrykk i den. Camus kritiserer Kierkegaard for kravet om spranget inn i frelsen, og ser det som et filosofisk selvmord. I stedet mener Camus at det virkelige øyeblikket ligger forutfor dette:

–Spranget er ikke noen stor fare, slik Kierkegaard mente. Faren finnes tvert imot i det subtile øyeblikk som går forut for spranget. Å klare å holde seg oppreist på denne svimlende egg, det er redelighet, resten er utflukter.” (Camus, 2006: 44)

Kierkegaards filosofiske selvmord består i følge Camus at han ser frelsen som en frigjøring fra det absurde. Kierkegaard vil helbredes mener Camus, men det finnes ingen helbredelse: *–Å bli helbredet er hans lidenskapelige ønske, det løper gjennom hele hans dagbok. Hele hans intellektuelle anstrengelse består i å unnsnippe motsetningen i det menneskelige lodd.”* (Camus, 2006: 35). Det er ved en slik tilnærming til det absurde som gjør at Camus skiller seg ut fra de andre. Han krever ingen systematisk beskrivelse, forståelse eller løsning på det absurde. Vi må erkjenne det, og uten flukt forbli i det. Camus interesserer seg for det mennesket som våger å leve i konformitet med sin indre stemme. Selv når den går på tvers av det samfunnsmessige forventede, *–Å leve er å få det absurde til å leve”* (Camus, 2006: 46), skriver han. Dermed aner vi også at Camus forbinder det absurde med en autentisitet. Kierkegaard oppfattet autentisiteten som nærheten til det åndelige, Heidegger som å være sine mest egne muligheter, og Sartre gjenkjente den ved å leve tråd med å være dømt til frihet. Autentisiteten er selvfortapelsens motpol, og den krever virkelig en rakrygget sjel. Spesielt i den moderne hverdag.

Det ligger et skille mellom slik vårt liv egentlig er, og slik vi ønsker det burde være, *–Å søke det som er sant, er ikke å søke det som er ønskelig.”* (Camus, 2006: 37). Dette har igjen med frihet å gjøre, og frihet med mulighet. Å søke det som er sant uten å falle i alle de hinder som

oppstår i oss både i form av ønsketenkning og ytre krefter, gjør at vi kan ta valget fra et ståsted hvor vi klarest ser våre muligheter. Det er i et slikt øyeblikk det ser ut til at vi har den største mulighet til å være oss selv mest. Mens Sartre mener at friheten blir innskrenket om vi underlegger oss Gud ved å gjøre oss til objekt for et subjekt vi aldri kan møte, mener Camus at en frihet under for eksempel et høyere vesen ikke gir noen mening overhodet. I denne forbindelse hevder han at han har *—mistet sansen for hierarkiet*” (Camus, 2006: 47), videre skriver han: *—Så hvis det absurde ødelegger alle mine sjanser til å oppnå en evig frihet, gir det meg på den annen side en øket handlingsfrihet. Dette tap av håp og fremtid betyr en utvidelse av menneskets frihet.*” (Camus, 2006: 49).

Det er i seg selv en meningsløs verden Camus beskriver, og vi kan i så måte forstå den frustrasjon og tyngde et menneske møter i bevissthetens opprør mot mekanikken i den monotone hverdag. Det er en indre lengsel som presser seg ut, og påkaller en større forståelse. Det er hvordan vi forholder oss til opprøret som ser ut til å være det vesentlig, om vi flykter fra angsten eller trykker den til brystet. Om vi ser det håpløse i kulissenes meningsløshet, eller om vi oppfatter det som makten til å skape. Ved aksepten av det absurde blir det opp til hver enkelt å gi livet mening. Å gjemme seg i selvfortapelsen vil riktig nok kunne gi en umiddelbar tilfredsstillelse, men trolig ingen vedvarende. Vi behøver nok også flukten, men som sagt er det forskjell på følelsen av frihet og frihet. Og med motstandskraft kan vi tillate oss en slik frivillig forfallenhet uten å forbli i tildekketheten. Vi husker hypotesen om bevissthetens forutsetning for friheten. Evnen til å se våre muligheter gir oss muligheten til motstandskraft, og vil i så måte kunne hjelpe å “trekke” oss ut av den frivillige forfallenheten om det er ønskelig. Motstandskraften blir selve forutsetningen for at vi har muligheten til å håndheve den frihet vi er bestemt som.

For å fremvise hvordan det i ytterste konsekvens er mulig å leve i lyset av det absurde forlater Camus filosofien fullstendig og henviser til litteraturens absurde skikkelser. I slutten av sitt essay ender han hos sin absurde helt, Sisyfos. Myten om Sisyfos er hentet fra den greske mytologien, og Homer beskriver Sisyfos som den viseste og klokeste av alle dødelige. Det er ikke uten grunn Camus henter frem den skjebne som tilfaller Sisyfos da han får straffen av sine Guder. Sisyfos må skyve en stein opp en fjellside, for å så se den rulle ned igjen når han har nådd toppen. Dette må han gjøre i evig tid. I utgangspunktet var Sisyfos fast i underverdenen. Men han fikk vende tilbake til jorden for å straffe sin kone. Det er først etter at han nektet å komme tilbake fra jorden på grunn av den skjønnhet han så i verden, at han

blir tillagt den nevnte straffen. Camus mener ikke bare at det er Sisyfos' lidelse som gjør ham interessant, men også hans lidenskaper: *—Hans forakt for gudene, hans hat til døden og hans lidenskaper etter å leve, førte til at han fikk den forferdelige straff at hele tilværelsen skulle brukes til å ikke fullføre noe.*” (Camus, 2006: 97).

I myten sier man ingenting om Sisyfos i underverdenen, men Camus forestiller seg Sisyfos' ansente kropp i anstrengelse i det han skyver steinen opp fjellsiden og se den rulle ned igjen. Deretter må han løfte den på plass og begynne det hele forfra. Selv om menneskets skjebne i seg selv ikke kan forstås som like absurd som den Sisyfos tildeles, kan vi ikke unngå å se parallellene til den monotone hverdagen mennesket ofte innretter seg i. Camus kan fremstå som pessimistisk i forhold til menneskets lodd, men vi skal forstå det annerledes. Vi skal tolke det som et rungende ja til livet. Og selv i Sisyfos' tilfelle er det lysglimt å skimte:

—Jeg ser dette mennesket gå nedover igjen med tunge, men jevne skritt mot lidelsen som han aldri skal oppleve slutten på. Denne time som er som et åndedrag og som kommer tilbake like sikkert som hans ulykke, denne time er bevissthetens. I hvert av disse øyeblikk da han forlater høydene og litt etter litt trenger ned i gudenes huler, er han større enn sin skjebne. Han er sterkere enn sin sten.” (Camus, 2006: 97)

Sisyfos trykker i følge Camus skjebnen til sitt bryst: *—Hans skjebne tilhører han. Hans sten er hans sak.*” og videre: *—På den samme måte får det absurde menneske, når det betrakter sin lidelse, alle guder til å tie.*” (Camus, 2006: 99). Selv om Camus poengterer at steinen har vunnet de gangene Sisyfos drømmende flykter fra sin skjebne i tanken, blir situasjonen annerledes i det han godtar sitt “elendige lodd”. Sisyfos er bevisst om at han ikke lenger har noen muligheter til en annen dag, det er ingen annen utvei enn disse absurde rammer som omfavner hans væren. Vi kan anta at det er i det moment Sisyfos tar livet av tvilen, at Camus forestiller seg ham som lykkelig. Selv om ikke det absurde er forutsetning for lykken, er den heller ingen begrensing: *—Lykken og det absurde er to sønner av samme jord*” (Camus, 2006: 98). Dette eksempel er drevet til det ytterste, men Sisyfos er ikke uten valg. Han kan velge å drømme seg bort til jorden, og i så måte øke avstanden til sin skjebne. Vi skal forlate denne undersøkelsen av selvfortapelsen slik Camus forlater sin absurde helt. Ved foten av fjellet med en dråpe optimisme injisert i en tilsynelatende meningsløs verden:

—Hvert eneste korn i denne sten, hver eneste mineralbit av dette nattmørke fjell, utgjør alene en verden. Selve kampen for å nå høydene er nok til å fylle et menneskehjerte. Man må tro at Sisyfos er lykkelig” (Camus, 2006: 99).

Litteraturliste

Arendt, Hannah. *Vita Activa*, oversatt av Christian Janss, Pax Forlag A/S, Oslo 1996.

Aronson, Ronald, "Albert Camus", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/camus/>>.

Aristoteles. *Om sjelen*. Oversatt med forord, innledning, etterord og noter av Tore Frost. Vidarforlaget A/S. Oslo 2010.

Camus, Albert. *Myten om Sisyfos*, Oversatt og med etterord av Bent Vestre. J.W. Cappelens Forlag, Oslo, 2006.

Grøn, Arne med flere. *Filosofileksikon*, Zafari forlag, Oslo 1996

Heidegger, Martin. *Væren og tid*, oversatt til norsk av Lars Holm-Hansen, Pax Forlag A/S, Oslo 2007

Holgermes, Bjørn. *Selvets Gåte*, Høyskoleforlaget, Kristiansand, 2007

Holgermes, Bjørn. *Dømt til frihet*, Høyskoleforlaget, Kristiansand, 2010

Kierkegaard, Søren. *Sygdommen til døden*, «Frygt og Bæven, Sygdommen til Døden, Taler», Det Danske Sprog- og Litteraturselskab, Borgen, 2. utgave, 2003.

Kierkegaard, Søren. *Begrepet Angst*, Forlaget Oktober as, Oslo, 2005

Krogseth, Otto: *Verdivern mot teknologisk trussel – et humanistisk perspektiv*, i Francis Sejersted (red): «Teknologi og kultur – en humanistisk analyse av vårt moderne tekniske samfunn», Oslo 1991.

Nietzsche, Friedrich. *Antikrist*. Spartacus Forlag AS, oversatt og med etterord av Bjørn Christian Grønner, Oslo 2008

Platon. *Faidon*, Samlede Verker, Bind IV. Oversatt av Egil Kraggerud. Vidarforlagets AS, Oslo 2001

Platon. *Faidros*, Samlede Verker, Bind IV. Oversatt av Egil A. Wyller. Vidarforlagets AS, Oslo 2001

Raymond, Martin & Barresi, John. *The rise and fall of soul and self*, *Columbia University Press, 2006*, Kindle Edition.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. Routledge, Oxon 2004.

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness*, introduksjon av Mary Warnock, oversettelse av Hazel E. Barnes, Routledge, 2008

Spinoza, Baruch De. *The Essential Spinoza, Ethics and related writings*. Redigert med Introduksjon av Michael L Morgan, Oversatt av Samuel Shirley. Hackett Publishing Company, Inc, Indianapolis 2006.

Waters, Roger. *Amused to Death* i "Amused to Death", Columbia Records, 1992.

Wicks, Robert, "Friedrich Nietzsche", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/nietzsche/>>.