



ANGST

En studie av det moderne individs skyggeside

VÅR 2019

Marte Christina Tandberg

HI-MAS5000 Masteroppgave i historie

Universitetet i Sørøst-Norge

Fakultet: Handelshøyskolen

Institutt for økonomi, historie og
samfunnsvitenskap

Sammendrag

Den gang tiden var inne for å starte på masteroppgaven, ta steget inn på studieløpets finale-scene, var det med skrekkblandet fryd jeg skulle velge tema. For hvordan går jeg frem når man skal utmerke seg innen akademia og forske på noe nyskapende? Skrive en avhandling som skal gjenspeile den kunnskapen jeg har tilegnet meg gjennom mine år på universitetet?

For meg falt valget å utforske et emne innenfor den idéhistoriske tradisjon. Jeg ønsket å ta for meg et emne som ikke bare vil vekke interesse på et akademisk nivå, men også på et personlig. Med det falt valget på *angst*, et tema som er like aktuelt i dag som det var ved modernitetens gjennombrudd. For nettopp dette er en av oppgavens hovedlinjer; er angst en reaksjon på moderniteten, eller er det et grunnleggende vilkår for menneskets eksistens? Hva den moderne epoken innebærer vil jeg ta for meg i oppgavens første del.

Flere store filosofer, forfattere og tenkere har latt seg fundere over dette eksistensielle spørsmålet. Deriblant Søren Kierkegaard, en dansk filosof som jeg stadig lar meg beundre av. Hans *Begrepet angst* står helt sentralt i en diskusjon om angst-begrepet, og dets innvirkning på individet. Nettopp hva Kierkegaard reflekterer om angst-fenomenet, vil jeg fremlegge i del to.

Kierkegaard innførte angst i det nevnte verk i 1884, og med det lurte jeg på hva de senere filosofer og forfattere legger i angst-begrepet, og ikke minst hva de tenker om *den engstende*. Er de like kritisk til moderniteten som sin forgjenger? Jeg har derfor, etter nøye overveielse, plukket ut noen anerkjente tenkere som på hver sin måte fører arven etter Kierkegaard videre. De utvalgte er Martin Heidegger, Theodor W. Adorno og Max Horkheimer og sist, men ikke minst, vår egen Knut Hamsun.

Ved å anvende disse tenkerne skal jeg forsøke å besvare en rekke eksistensielle spørsmål knyttet til angst-tematikken. Hva er et *selv*? Er angst noe man skal leve med, eller noe man skal forsøke å bli kvitt? Hvordan leve et meningsfullt liv? Og hvordan skal man oppleve et meningsfullt øyeblikk i en ellers mørk og fortvilt tilværelse? Har livets store spørsmål egentlig noen fasitsvar?

Innholdsfortegnelse

Sammendrag	1
Innledning	4
Modernitet	6
<i>Det 'faustistiske' mennesket</i>	6
« <i>In interiore homine habitat veritas</i> »	10
<i>Det moderne individs skyggeside</i>	14
Søren Kierkegaard	22
<i>Eksistensialismens far</i>	22
<i>Kierkegaards tre stadier</i>	25
<i>Begrepet angst</i>	29
<i>Frihetens svimmelhet</i>	30
« <i>Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er selvet</i> »	31
<i>Adams første synd – kristendommen som angstens grobunn og redning</i>	33
<i>Angst og frykt – to sider av samme sak?</i>	35
<i>Jakten på det sanne øyeblikk</i>	39
<i>Angst som dannende ved troen</i>	42
<i>Kierkegaard som selvets psykolog</i>	43
Arven etter Kierkegaard	45
<i>Kierkegaards udødelige innsikter</i>	45
<i>Angst som eksistensielle – Martin Heidegger som Kierkegaards arvtager</i>	47
Hvordan er det å være menneske?	47
Døden og til-intet-gjørelse	49
Hvordan bryte med modernitetens frihetsberøvende forsvarsverk	53
Det åndløse <i>man-et</i>	56
<i>Om modernitet og tvetydighet: Opplysningens dialektikk</i>	58
«Bare en type tenkning som gjør vold på seg selv, er hard nok til å kunne knuse mytene»	58
Begrepets overgrep	59
Opplysning som bærer av vold og herredømme, men også det som kan redde	62
« <i>Blodets Hvvisken, Benpibernes Bøn, hele det ubevidste Sjæleliv</i> »	64
Gud er død – også i Kristiania	66
«Den spiller bare på en streng, men jeg har forsøkt å få hundre toner ut av denne ene»	67
Det meningsløse kuboå, som nettopp gir alt - mening	69
Ylajali	70
Avsluttende betraktninger	73
Det meningsfulle øyeblikket	74
<i>Medlidenhet eller medmenneskelighet?</i>	76
Språket – et smertensbarn eller den barmhjertige samaritan?	78
Avslutning	80
Referanser	82

<i>Litteratur</i>	82
<i>Internett</i>	83
<i>Illustrasjon</i>	84

Innledning

Februar 2017 hadde jeg mitt første angstanfall. Jeg hadde akkurat fått vite at bestefaren min hadde fått hjerneblødning og falt om på en T-banestasjon i Oslo, og det var usikkert om livet var til å redde. Pusten ble slått ut av meg, tårene rant og kroppen spente seg som en bue. Uten kontroll på meg selv eller omstendighetene følte plutselig realiteten distansert og uvirkelig. Tanken på at min kjære bestefar kunne dø ga meg et øyeblikk av livets skjørbarhet, og denne erkjennelsen brakte med seg frykt og forakt for livets tilstand. Riktignok var og er jeg klar over at det eneste sikre i livet er at vi en dag skal dø, men dette har jeg forsøkt å holde på avstand, gjennom en møysommelig oppbygd og stadig vedlikeholdt jeg-identitet, for å kunne ivareta den lykkelige boblen jeg har vært så heldig å bli født inn i. Men nå sprakk denne boblen, og igjen ble jeg stående alene, kastet tilbake på meg selv og livets nådeløse brutalitet. For første gang sto jeg ansikt til ansikt med min egen nakne angst, uten beskyttelse, uten maske¹ og ansiktet som møtte meg var mørkt og forskrekkende.

Før denne hendelsen var angst, som begrep, myte, sykdom og lidelse noe som for meg virket distansert og uvirkelig. Men nå som jeg har vært gjennom angstopplevelsen selv, er nysgjerrigheten på hva angst og dens historie er, stor. For i dagens samfunn, med et større fokus på mental helse enn tidligere, er angst et begrep som blir brukt i stort omfang. Blogger Sophie Elise Isachsen skriver åpenhertig om sin angst, i serien «Unge lovende» blir den ene hovedpersonen frontfigur for kampen om mental helse gjennom en kronikk, mens i podcasten «Noia» tar radiostemmen Christine Dancke et oppgjør med samfunnets holdninger til angst. Jeg finner det derfor viktig å poengtere at angstfenomenet ikke er nytt, angst er ikke noe som ble introdusert i 2018, selv om vi i større grad tar bladet fra munnen i dag. Vi skal tilbake til 1884, hvor den danske filosofen Søren Kierkegaard lanserer *Begrepet Angst*. Dette er den første boken som i sin helhet vier angst sin fulle oppmerksomhet. Mer konkret er det her angst blir gjort til et selvstendig filosofisk problem.

Og ingen storinkvisitor har så forferdelige torturretskaper i beredskap som angsten, og ingen spion vet så snedig å angripe den mistenkte nettopp i det øyeblikk da han er svakest, eller vet å gjøre snaren han skal fanges i, så besnærende som angsten vet det; og ingen skarpsindig dommer forstår å eksaminere, ja eksaminere den anklagede som angsten, som aldri slipper ham, ikke i adspredelsen, ikke i larmen, ikke under arbeidet, ikke om dagen, ikke i natten.²

Det er en detaljert beskrivelse av fenomenet vi her er vitne til. Kierkegaards *Begrepet angst* er den første boken som i sin helhet vier angst sin fulle oppmerksomhet. Mer konkret er det her angst blir gjort til et selvstendig filosofisk problem. Det er i denne boken skillet mellom frykt

¹ Interessant er det å merke seg at ordet *persona* betyr «maske», så også rent etymologisk finnes altså spor av forestillingen om jeg'et, personligheten, subjektet som *forsvar*, *fasade*, *bedrag* – noe å skjule seg bak.

² Kierkegaard (BA), 2014:199-200

som noe lokaliserbart og konkret, og angst som gjenstandsløs – frykt for intet – blir etablert. Datidens København kjente ikke til denne forskjellen. Samtiden har øyensynlig heller ikke vært særlig opptatt av verken denne psykologiske distinksjon eller angstfenomenet for øvrig. I dag regnes *Begrepet angst* som et av de mest leste og kommenterte filosofiske skrifter i det tjuende århundre.³

Gjennom denne avhandlingen er det nettopp dette aspektet ved det ubevisste sjeleliv og det menneskelige sinn, jeg ønsker å gjøre en analyse av: angst – ikke forstått som en diagnose, men som et *eksistensiale*⁴, noe vi alle er innskrevet i. For dette mystiske fenomenet som har rykket inn i min bevissthet – både som interessant filosofisk-psykologisk begrep og som rystende erfaring – gjør at jeg stiller spørsmål til i hvor stor grad mennesket har kontroll over egen kropp og sinn. Er vi herre i eget hus? Eller er det noe utover oss selv, alternativt innover, som tar over vår oppfatning av livet og verden? Med dette i bakhodet vil jeg søke idéhistorien for ulike fremstillinger og mulige tolkninger av angstbegrepet, og det blir derfor også naturlig å ha en tilnærming mot filosofi og religion i min fordypning av temaet. For mennesket er et fascinerende vesen, samt nysgjerrige fra naturens side, og vi faller lett i tankene om hva livet og universet er. Vi er utstyrt med et kraftig intellekt, som gjør oss i stand til å resonnerer.⁵ Men all resonnering og tankespinneri er ikke nødvendigvis alltid en styrke. Noen ganger kan undringen føre oss på ville veier, inn i dunkle krattskoger hvor vi mister både retning og mål av syne...

I denne oppgaven vil jeg bruke en rekke teorier i forsøket på å nærme meg og også forsøke å forklare angst, og hvilken påvirkning angst som eksistensiale har på individet. For jeg ønsker å åpne opp for det som ligger bak fasaden vi mennesker setter opp i møte med verden. De teoriene som jeg vil presentere, og som muligens virker som paradokser og i strid med vår intuisjon, er de ideene som virkelig stiller spørsmål ved måten vi oppfatter oss selv og verden på – og de får oss til å tenke på ting på nye måter.⁶ For slik jeg ser det så blir angst i dag sett på som en lidelse nært forbundet med ord som stress, engstelse, nerver og hypokondri. Dette ser jeg på som negativt ladede ord, naturlig nok da opplevelsen ikke er særlig fornøyetelig. Men likevel lurer jeg på om det er slik at angst kun fører med seg frykt og mulig melankoli, eller om det kanskje er et håp i selve opplevelsen? Er fenomenet angst noe vi fortest mulig bør

³ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:7

⁴ Et begrep fra Heidegger som betegner visse grunntrekk ved eksistensen, betingelser vi alle er innskrevet i, f.eks. «tidslighet», «stemthet» - og altså *angst*. Eksistensialanalysen til Heidegger kan minne om Kants kategoriale kartlegging av forstandens transcendentale betingelser, men der Kant vil avdekke *tenkningens* betingelser, forsøker Heidegger altså å kartlegge grunnbetingelsene ved vår *eksistens*.

⁵ *Den store filosofiboka*, 2011:12

⁶ *Ibid.*:16

reddes ut av, eller kan det finnes noe reddende i angsten? Er det mulig å komme seg ut av angst uten for store sår på sjelen, ja til og med *styrket*? Og det uten hjelp av medikamenter?

Men før jeg kommer frem til et mulig svar på disse spørsmålene, vil jeg aller først finne ut av hva angst er. At det er et nyansert begrep har jeg forstått, gjennom eksempelvis å ta en titt på Medie-Norges eksponering av begrepet. Det vil derfor bli interessant å se hva andre tekster har å si om saken. Jeg vil som nevnt tidligere ta utgangspunkt i Kierkegaards *Begrepet angst*, og deretter se på om arven etter Kierkegaard fortsatt lever gjennom en rekke tenkere som lot seg inspirere av han, deriblant Martin Heidegger, Theodor W. Adorno og Max Horkheimer, Friedrich Nietzsche og Knut Hamsun. Jeg håper at en analyse av disse tenkernes verk vil sette meg på sporet av hva angst er. Jeg er sikker på å finne utdypende, alvorlige og inderlige perspektiver, men også forhåpentligvis empatiske og forståelsesfulle illustrasjoner av den angstfylte, uten fordømmelse. For jeg håper å finne den engstende i et belyst mørke ladet med håp. Men spørsmålet er om angsterfaringen, slik man muligens kan tolke Kierkegaard, er åndens indirekte «påminnelse», demonisk og forvrent, om det evige – om Gud – eller, som kanskje Knut Hamsun ville hevdet; en form for blodets hvisken og velsignelse?

Modernitet

Det 'faustistiske' mennesket

For å forstå angst som fenomen, er det sentralt å se det i forhold til sine omgivelser, og med det tenker jeg på moderniteten som epoke. Både Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Adorno/Horkheimer og Hamsun har på hver sin måte gitt sin tolkning av det moderne menneske, som, hevder de alle, på hver sin måte, lider av selvbedrag og trer på seg en maske grunnet en virkelighet man har vansker med å avfinne seg med, og vi skal også se at flere har spekulert over modernitetens negative virkninger for individet. For er det nettopp sånn at den moderne sivilisasjon setter mennesket i klem, og hindrer det i sin utfoldelse i leten etter et *selv*? Innen den eksistensorienterte tradisjon, hvor vi deriblant finner Kierkegaard, blir det fremholdt en mer eller mindre bevisst flukt fra kravet om eksistensiell ærlighet. Vi lever i en tid hvor frykten for åpenhet omkring menneskets betingelser er stor, og det preger vår måte å leve våre liv. Med det oppstår selvbedraget. Som Bjørn Holgernes skriver i sin bok *Angst i eksistensfilosofisk belysning*:

I den forbindelse regnes viljen til selvbedrag som nærmest et kjennetegn på den moderne sivilisasjon. Denne virkelighetsflukt settes så i direkte sammenheng med menneskets nevrotiske jag etter ting og prosjekter å fylle hverdagen med, det tilsynelatende umettelige

behovet for å la seg absorbere i overfladisk underholdning og tidsfordriv, godt støttet av teknikkens stadig mer omfattende herredømme over vår tenkemåte og våre verdier.⁷

Menneskets flukt fra seg selv blir i moderniteten satt i system. Og med dette kommer angsten inn i bildet. Hvem er *jeg*? Hva er meningen med *mitt* liv? Den kvelende følelsen kommer kryptende. Men angsten, som viser seg som et varsellys, legger man lokk på, og fortsetter sin noe overfladiske tilværelse. Men slik jeg ser det, er den eksistensielle angsten ikke bare et varsellys, men kanskje heller et solglimt man skal la belyse tilværelsen. En følelse man skal omfavne og la seg veilede av.

La oss vende tilbake til moderniteten som epoke.⁸ For mye av idéproduksjonen i Vesten de siste 500 årene har dreid seg om forholdet mellom førmoderne og moderne tid. Det er enkelt å fokusere på omveltningene grunnet vitenskap, sekularisering og teknologi, men også refleksjonene over tid, identitet og historie fikk gjennomgå i moderniseringsprosessen. Den nye informasjonen om historie og natur som dukket opp i renessansen, modernitetens fødsel, krevde helt andre måter å strukturere verden på enn det gamle skolastiske tenkeuniverset. Individet oppdager sin egen annerledeshet, noe som legger grobunn for helt nye refleksjoner.⁹

Det moderne inntog hadde konsekvenser for den tradisjonelle verdensfortolkningen og, ikke minst, for den teologiske livsforståelse. Politikk, økonomi, vitenskap, filosofi og kunst fant helt nye veier. Vitenskapen tar over for mye av den daværende teologiske kunnskap. Forsøket på kontroll av både natur og historie ble radikalt endret. Fornuftsoptimisme og fremskrittstro trumfet over tidligere perspektiver og sto frem som tidens nye mantra.

Moderniseringsprosessen var en enorm bevegelse som omfattet både det faktiske og det imaginære, og skapte på mange måter en ny verden for de som levde i den.¹⁰ Dette kunne umulig hatt sin fremmarsj ubemerket. Individet gikk fra en verden hvor troen på Gud styrte det meste av levesettet, hvor gårdslivet var mer utbredt enn bylivet og hvor fortiden var viktigere enn fremtiden. Hvilken konsekvens, på godt og vondt, hadde moderniteten på individet?

⁷ Holgernes, 2004:12-13

⁸ Her er det sentralt med å skille modernitet fra et annet velbrukt uttrykk, nemlig modernisme. Holder man ikke tunga rett i munnen, kan disse begrepene fort gå om hverandre. Jeg søker Store Norske Leksikon for en begrepsforklaring: «Modernitetsbegrepet brukes som et uttrykk for en tilstand i verden. I sin videste forstand forstås modernitet som ensbetydende med kapitalismen, industrialisering, kommunikasjonsamfunnet eller andre trekk som ansees som karakteristiske når man vil kontrastere Vesten med andre typer samfunn. I begrepet *moderne* henviser man til en tid eller et referansepunkt ulik fortiden, i modernisering tenker man på en prosess som legger tradisjoner bak seg og som gjerne er knyttet til økonomisk utvikling, og i *modernisme* visse typer uttrykk i kultursektoren (f.eks. litteratur, billedkunst).» (Wæhle, 2015)

⁹ Berg Eriksen, 2012:110

¹⁰ Ibid.:110-11

For deler av befolkningen i den moderne verden, var utslettingen av forestillingen om en høyere himmel befriende og ga ett nytt syn på liv og fremtid. Nettopp troen på fremtiden og troen på egne evner er et av modernitetens hovedbudskap. For fremskrittstenkningen forutsetter at individet aktivt kan påvirke sine muligheter på jorden. Det kan være en tro på at Gud kommer mennesket i møte og gir det valg, men avgjørende er menneskets virksomhet for fremskrittene, skriver Sven-Eric Liedman i *Den moderne verdens idéhistorie*.

Fremskrittstenkningen har et klart bånd til idealet om et *vita activa*, et aktivt liv. Men det er en bestemt type aktivitet som hylles, nemlig den målrettede fornuftsstyrte. Liedman bruker Oswald Spenglers uttrykk for idealet, det *faustistiske*¹¹ mennesket, det strebende, fremadrettede individ.¹² Både pessimister og optimister er samstemte om at fremskrittstanken har spilt en viktig objektiv rolle i modernitetens utvikling. Som Liedman skriver:

Dens grunnleggende innslag er *overbevisningen om at mennesket med vilje og av egen kraft – gjennom sin fornuft, sine kunnskaper, sin foretaksomhet – kan endre natur og samfunn*. Det er en forestilling som kan følges tilbake til både Francis Bacon og René Descartes.¹³

Denne nye troen på mennesket og dets fremtid, setter et enormt press på individet. Nå som det kan utrette alt, bli hva det vil, kjempe seg opp og frem, så blir også fallhøyden større. Hva om man ikke oppfyller kravene for et meningsfylt liv? Hva om man gjemmer seg bak samfunnets gardiner, uten å ha meningers mot til å stikke ansiktet frem? Kan man ikke da si at moderniteten legger til rette for livsløgnen?

I den moderne tidsalder ligger det en bekymring for forholdet mellom natur og kultur, med andre ord; mellom menneskets animalske tilhørighet og sivilisasjonen. Moderniseringen har vært en prosess preget av sivilisering gjennom disiplinering av handlinger og bevegelser. Man kan se for seg den førmoderne verden som kontrollert av kollektive tankemåter, mens den nye moderne verden hedrer individualismen. Men slik Trond Berg Eriksen ser det, forfatteren bak boka *Hva er idéhistorie*, er dette bare delvis rett. For mens individet i den førmoderne verden var en del av et større fellesskap med sine tanker og verdier, men langt ifra var et fritt vesen, så er individet i den moderne verden som et tannhjul på et urverk. Det er lagt ned strenge regler for dets bevegelser, men det kan tenke hva det vil.¹⁴ Med andre ord, moderniteten hedrer det fornuftige autonome mennesket, individet som ikke lar seg prege av sine omgivelser, men gjør egne selvstendige valg som ivaretar egne interesser og verdier. Men, og

¹¹ Hentet fra Johann Wolfgang von Goethes *Faust*, og da særlig med tanke på Faust som i natt-scenen går seg vill i sine tanker, som han finner både fortvilelse og redning i. Faust har i ettertid blitt sett på som en representant på det individ som befinner seg i modernitetens vold.

¹² Liedman, 2013:468-469

¹³ Ibid.:469

¹⁴ Berg Eriksen, 2012:112

det er et stort *men*, man skal likevel ikke skille seg ut, ikke sette seg opp mot systemet, ikke leve som en eremitt i eget settlement. Som Eriksen beskriver:

Den moderne verden integrerer individet i staten og produksjonslivet gjennom disiplin og bevegelseskontroll, mens den førmoderne verden integrerte den enkelte i identitetsgivende stammer, klaner, stender og byfellesskap hvor avvikende tanker og affekter først i senmiddelalderen ble et tema.¹⁵

Vi har vært innom modernitetens syn på individets ansvarlighet over eget liv, egen moral og egen fornuft, og med det kommer vi inn på viljens frihet. Flere teologer og filosofer hadde latt seg forundre av dette, deriblant Thomas Hobbes. Han forkastet tanken om at viljen kunne være fri, og mente at viljens motiver ville kunne plasseres i en rekke årsaker. Samtidig, mener Hobbes, er ikke det å benekte at viljen var fri det samme som å benekte at det fantes frihet forstått som uhindret bevegelse. Med dette satte Hobbes seg i en deterministisk posisjon når det gjaldt viljen. Også filosofen John Locke hadde satt spørsmålsteget ved den menneskelige viljens frihet. Slik han så det, ville motivet for å ønske noe fremfor noe annet, alltid kunne føres tilbake til de grunnleggende preferansene for minst mulig smerte og mest mulig velvære som oppsto sammen med sansningen. Locke fikk støtte av flere franske opplysningsfilosofer. For dem er mennesket sansende vesener som i siste instans alltid vil være betinget av enten fysiske inntrykk eller indre lyster og begjær. Mange av dem ble erklærte determinister på midten av 1700-tallet. Med andre ord; viljen og atferden var determinert av omgivelsene eller av indre, kroppslige drifter. Jegets evne til å velge fritt blir sett som en illusjon. Født sånn eller blitt sånn – uansett ble jegets evne til å velge fritt sett som en illusjon.¹⁶ Men hvis det er sånn at mennesket ikke er født fritt, og ikke kan ta egne valg, så brister tanken om det autonome mennesket. Og med en Gud som er død, hva står da mennesket igjen med? Hva står det igjen som?

Hvis man taper friheten, taper man også muligheten til å bli den man vil, og gjøre det man ønsker. Men finnes det en måte å gjenvinne sin tapte frihet? Slik Bjørn Holgernes ser det, så «må det første skrittet alltid være at man erkjenner sin situasjon, uansett hvilken ytre eller indre tvang man er underlagt, men en forutsetning for å slå inn på en slik vei er imidlertid at man faktisk har friheten som mål og ønske.»¹⁷ Med andre ord, skal man gjenvinne sin tapte frihet, så må man ta et skråblikk på egen tilværelse, for å deretter gjøre de endringer som fører deg inn på frihetens vei. Men vil ikke et slikt oppgjør med egen eksistens, også innebære et opprør mot samfunnet? Og er det i så fall gjennomførbart uten å komme på kant med sine

¹⁵ Ibid.:112

¹⁶ Krefting; 2012:231

¹⁷ Holgernes, 2004:11

omstendigheter? Og ikke minst; vil ikke dette dybdykket i egen livsførsel kunne sende individet inn i en engstende tilværelse hvor det innser sitt fangenskap i ufrihetens fengsel?

Med dette oppstår et annet spørsmål. Hva med de individer som ikke tar grep over egen eksistens, som unngår de dype daler, men holder seg naivt og godmodig på sin stille seilas, går de glipp av muligheten til å leve et fullverdig liv? Hvem bestemmer hva som er et godt autentisk liv? Et liv med mening? Dette er noen av kjernespørsmålene som oppstår i det vi entrer den moderne epoke. Flere ulike tenkere og filosofer har latt seg fascinere, som Søren Kierkegaard, Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Michel Foucault og Knut Hamsun. Disse er noen av de vi skal ta for oss i det følgende, som alle på hver sin måte har vært et speil for det moderne mennesket og dets harde og uforsonlige virkelighet, som antagelig har sendt det inn i selvbedraget og alle dens masker.

«In interiore homine habitat veritas»¹⁸

Som nevnt er noen av modernitetens hovedpilarer fremtidstro og fornuftsoptimisme. Jeg kan ikke unngå å nevne Immanuel Kant i denne sammenheng. Han var over gjennomsnittet opptatt av det fornuftige mennesket. Kant tok for seg modernitetens vesen og sannhet, da han i 1783 fikk publisert sitt essay: «Besvarelse av spørsmålet: Hva er opplysning?». Ifølge han var opplysning noe av det viktigste for å bryte ut av det kirkelig-dogmatiske samfunnet han hadde vært en del av. «Opplysning», skriver Kant «er menneskets uttreden fra dets selvforskyldte umyndighet».¹⁹ Immanuel Kant mener at mennesket gjør seg selv til et uselvstendig vesen uten noen form for autoritet og meningers mot. Det er tid for å gjenerobre sin egen forstand. Mennesket må våge å bli fri, bli selvstendig og bli autonomt. Ikke lenger hengi seg til dets selvforskyldte umyndighet. Med Kants egne ord; «Ha mot til å bruke din egen forstand!»²⁰

Man skal altså ha full tiltro til sin egen tro, og med det troen på seg selv. Men hvem er *selvet*? Helt fra modernitetens start har definisjonskampen om jeget og det indre rommet på en måte styrt den filosofihistoriske utviklingen etter René Descartes. Denne kampen berørte en rekke ulike spørsmål, som er like relevante i dag som da: Hvis *jeget* er sjel, ånd, eller bevissthet, og ikke tilhører naturen, hvordan er da naturen representativ i bevisstheten? Hva består det indre rommet av? I hvilken grad er den bevisste delen av oss egentlig åndelig og fri? Eller er bevisstheten vår en siste instans av et produkt gitt av naturbestemte, fysiologiske prosesser?

¹⁸ Sitat fra Augustin: «In interiore homine habitat veritas» - Sannheten bor i det indre mennesket.

¹⁹ Kant i Hamann, 2003:210

²⁰ Ibid.:210

Er mennesket kun et vesen som søker nytelse? Eller fungerer følelser som et moralsk kompass? Dette med moral er svært viktig, noe Kant lot seg dypt prege av.²¹

Immanuel Kant så nemlig på mennesket som splittet. Ifølge ham er mennesket skilt mellom en empirisk, kroppslig og avhengig eksistens, og det å kunne tenke seg selv som et fritt fornuftsvesen. Menneskets verdighet ligger i det å forstå seg selv som fritt, selvstendig og fornuftig, altså et vesen som kan handle på tvers av ytre årsaker og påbud, på tvers av ønsket om å tilfredsstille egen nytelse og lykke, og selvfølgelig på tvers av egne følelser. Kants frie og moralske individ er et vesen som greier å heve seg ut av sin kontekst, som greier å stenge alle følelser ute. Som Kant skriver i *Grunnlegging til moralens metafysikk (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)*, er det som fornuftsvesen og borger av frihetens og formålenes rike, at mennesket som art har mulighet til å handle moralsk. Denne moralske mulighet viser seg gjennom evnen til å handle ut fra selvpålagt plikt overfor det som kommer innenfra; samvittighetens imperativ. Den er kun gitt av den indre fornuften selv. Ifølge Kant er det da man iverksetter det indre rommets fornuftsprinsipper – og med det realiserer sin verdighet som menneske.²² Med andre ord, så er fornuften menneskets *sine qua non*²³. Hele vår verdighet, skjebne og mening dreier seg rundt dette. Men hvordan ville Knut Hamsun kommentert Kants forkastelse av følelser? Hva ville Søren Kierkegaard tenkt om en fornuft som overstyrer 'troens virkelighet'? Dette kommer jeg tilbake til senere.

Men først, tilbake til den moderne filosofien far, René Descartes. Tidlig på 1600-tallet formulerte Descartes en moderne, radikal dualisme – mellom sjel og legeme, ånd og materiell utstrekning, som to uavhengige substanser. Den samsvarte godt med den nye vitenskapelige erkjennelsen og det mekaniske synet på naturen. Samtidig innebar dualismen at den åndelige sjelen ble trukket ut av naturen. Som Ellen Krefting skriver i *Vestens idéhistorie*:

Slik etablerte Descartes en moderne forståelse av subjektet, forankret i et helt eget, immaterielt og frittstående indre rom. Herfra kunne jeget skue ut i verden utenfor, men også innover, i seg selv. Det var en slik moderne subjektivitet som ble både erkjennelsens fundament, moralens kilde og litteraturens omdreiningspunkt i løpet av 1600- og 1700-tallet. (...) Han forankret sannheten i det indre, refleksive rommet snarere enn i en ytre orden. Bare ideer, forestillinger og tanker i menneskesinnet kunne være sanne.²⁴

Men i motsetning til Krefting, så tolker jeg Descartes' tanke om jeget i en litt annen retning. Ja, han forankret subjektets indre rom. Men der Krefting skriver at «bare ideer, forestillinger og tanker i menneskesinnet kunne være sanne», leser jeg Descartes dithen at det er selv tankeprosessen *før* mine faktiske tanker, ideer og forestillinger befestes som er det sanne. En

²¹ Krefting; 2012:221

²² Ibid.:250

²³ «Uten hvilket ikke» - uten fornuftsstyring, ikke et menneske (subjekt/jeg/selv) i egentlig forstand.

²⁴ Krefting; 2012:221-222

av Descartes mest fundamentale – og populære – læresetninger er «Cogito, ergo sum»²⁵ - Jeg tenker, altså er jeg. Med andre ord, det er selve tankeprosessen (alltid i presens: Jeg *tenker*, her og nå) som gjør mennesket/subjektet. Prosessen som foregår før ordet har tatt grep om tanken. Slik jeg ser det, er det dette forløpet som Descartes plasserer i det indre, refleksive rommet.

Men det skal også sies at Descartes ikke revolusjonerte denne tanken om innvendiggjøring av fornuften og kunnskapen. En av hans forgjengere er i så henseende kirkefaderen Augustin (350-430). Han inspirerte mange av tenkerne innen religiøse og filosofiske bevegelser på 1500- og 1600-tallet, som alle vendte blikket innover. «In interiore homine habitat veritas» - sannheten bor i det indre mennesket, skrev Augustin.²⁶ For ham var ikke Guds lys noe som bare opplyser værens orden utenfra og som sjelen strekker seg mot for å frigi seg fra det individuelle fengslet. Som Krefting skriver:

Guds lys var først og fremst et indre lys, sjelens lys. Augustin gjorde menneskets indre til et «rom» der vi kan bevege oss mot det guddommelige, som er vår egen kilde, men også til en kamplass mellom lavere og høyere krefter. Slik leverte han rammene for den moderne subjektivitetens arkitektur, som ikke minst Descartes kunne bygge videre på.²⁷

For Descartes falt det seg naturlig at veien mot sikker erkjennelse måtte gå gjennom det dette indre rommet. For ham var det når han glemte verden og kroppen, og fokuserte på egen indre aktivitet, at han ble sikker på egen eksistens.²⁸ Det er flere store tenkere som sier seg enig om betydningen av å vende inn, mot det indre rom som ethvert menneske innehar. Verdien av selvbetraktning er stor. Uansett om det handler om å være fornuftig, å tenke selv, eller å fortape seg i indre tanker, eller om det er for å bevege seg mot det guddommelige, så er dette en helt sentral del av moderniteten og dens inntog. Å hengi seg sitt til eget, indre tankerom må på en måte være frigjørende for individet. Men samtidig kan denne frigjøring føre deg ned i det bunnløse, i stedet for opp og frem. Tankefrihet kan bli til tankespinn som kan bli til tankekaos.

Men vi kommer ikke utenom å vende tilbake til spørsmålet om moral og rett handling. Man kan si at den ytre verden ble nøytralisert med Descartes, også kalt «avfortryllet» med Max Webers ord. Dermed brøt man med den gamle gresk-kristne forestillingen om et helhetlig kosmos, der den fysiske verden hadde en moralsk orden som definerte det gode for mennesket.²⁹ Descartes så det slik at det var subjektet alene – gjennom den indre,

²⁵ Tranøy, 2019

²⁶ Augustin i Krefting; 2012:222.

²⁷ Krefting; 2012:222

²⁸ Ibid.:222

²⁹ Tanken om kosmos kan vi spore helt tilbake til antikken, og det platonske univers. Her var det en stor interesse for verdens «urstoff» og de fundamentale prinsipper, eller krefter i kosmos. Tanken var at læren om

kontrollerende fornuften – som måtte ta byrden på moralens område. Han så, som Augustin, menneskesinnet som en moralsk kamparena, hvor det hele dreide seg om å la fornuften kontrollere de kaotiske lidenskapene for å la det gode seire, slik at disse holdt seg til de funksjonene de var ment til å tjene.³⁰ Descartes tenkte altså at man kunne disiplinere seg selv gjennom fornuften. Det selvbevisste jeget opptrer nærmest som en opphøyd, nesten hellig, (selv)kontrollerende instans. Jeg stusser likevel noe på dette, da jeg får et inntrykk av at Descartes forhøyer fornuften og selvdisiplinen til uante høyder, som ikke rommer noen særlige feiltrinn. Men er det noe sjelen rommer, så er det enkelte mørkerom det ikke alltid er like enkelt å unngå å tre inn i.

Innen gresk og kristen tenkning hadde lidenskaper lenge vært moralens hovedfiende. Men Descartes så ikke disse som onde i seg selv, og var ikke enig i at de må fjernes. For naturfilosofien var lidenskaper, også kalt emosjoner, som instinkter hos dyrene. Lidenskapene var funksjonelle verktøy som Gud hadde gitt for at de skulle tjene den sammensatte menneskelige organismens velvære og overlevelse. For å referere Descartes gjennom Krefting: «Fysiske inntrykk setter livsåndene i bevegelse slik at følelser oppstår i sjelen og får den til «å ville de tingene som naturen dikterer som nyttig», skriver Descartes i sitt siste verk *Avhandlingen om sjelens lidenskaper (Les passions se l'âme, 1649)*».³¹ Lidenskapene tilhører sjelen, men har en forbindelse med kroppen som gjør at de kan hjelpe fornuften til å foreta valg som er gode for hele organismen. Men på lik linje med at den sanne erkjennelse ikke må la seg forlede av sanseintrykkene, så er det helt uunnværlig for menneskets moralske styrke at følelser og lidenskaper ikke får fritt spillerom. Fornuften får her en helt sentral rolle. Den må disiplinere kropp, sanser, følelser og verden. Å være seg selv bevisst forutsetter, og fordrer, kontroll. Med Descartes etableres og hylles tidens nye, ensomme, majestet: det fornuftige jeget.³²

Som tidligere nevnt bekrefter og befester Immanuel Kant arven fra Descartes gjennom sin egen filosofiske hyllest til det fornuftige jeget. Han var ikke villig til å akseptere naturens lover som de eneste gyldige når det gjaldt mennesker, verken som handlende eller erkjennende. Kant skilte seg klart fra de naturalistiske tenkerne, som søkte å utviske det skillet mellom det ytre og indre som Descartes hadde etablert. Kants prosjekt var derimot å vise at

allmennbegrepene ble opphøyet til ideer med sin egen reelle eksistens i en oversanselig verden: kosmos. Platons syn var dualistisk; sansenes verden står imot ideenes verden. Samtidig innebærer hans lære en nedvurdering av empirisk erkjennelse og sanseerfaring til fordel for den rene fornuftserkjennelse. (Händler Svendsen, 2017) Altså ble menneskets fornuft tildelt kunnskap fra et overordnet kosmos.

³⁰ Krefting; 2012:223

³¹ Descartes i Krefting, 2012:223

³² Krefting; 2012:223

dette skillet betød alt. Slik han så det, kunne den ytre verden rett og slett ikke tenkes uten det indre rommet.³³ Kant formulerte sin erkjennelsesteori i *Kritikk av den rene fornuft* (*Kritik der Reinen Vernunft*, 1781). Her valgte Kant å vende oppmerksomheten fra den ytre verden og erfaringens gjenstander i denne, og mot det erkjennende subjektet og de mulighetsbetingelsene han mente måtte finnes der, forut for enhver erfaring. Verden er ikke et ferdig produkt som kommer, helt eller delvis, inn i menneskesinnet når vi sanser den, hevder Kant. Slik han ser det, blir verden, slik vi oppfatter den, til nettopp gjennom den måten vi ubevisst ordner og strukturerer våre sanseinntrykk på.³⁴ Med dette gir Kant det indre rommet en oppmerksomhet som blir videreutviklet gjennom moderniteten: Verden er et produkt av vår tolkning av den. Det er vår indre verden som skaper den ytre! I stedet for å se utover, ser vi nå innover. Men hva skjer med de individene som ikke finner fornuften som en befrielse, men heller som en forbannelse?

Det moderne individs skyggeside

Som nevnt tidligere ligger det en bekymring for forholdet mellom natur og kultur i den moderne tidsalder, mellom menneskets animalske tilhørighet og sivilisasjonen.

Sivilisasjonsprosessen tuktet kroppen, den temmet naturen og skapte et eget sett av frustrasjoner som Sigmund Freud kalte «ubehaget i kulturen». I verket med samme navn setter Freud kritiske ord på dette. Også han ser individet som ikke føler seg tilpass i den nye verden:

Svært ofte kan man få inntrykk av at menneskene benytter seg av en falsk verdimåler, idet makt, suksess og rikdom ettertraktes av den enkelte og beundres av de mange, mens de sanne livsverdier undervurderes. Jeg tror imidlertid at man ved en slik generell dom på en noe lettvint måte glemmer livets mangfoldighet og menneskets sjelelige liv.³⁵

Også naturen som omga kroppen ble stadig fjernere i moderniseringsprosessen. I stedet for å følge sola, følger man nå klokka. Storbyens menneskeskapte verden, hvor det moderne subjekt forholdt seg til det som det selv hadde skapt, fjernet individet fra deres eget gemytt og naturlige omgivelser. Gjennom moderniseringsprosessen blir grønne skoger, klare bekker, høye fjell og dype daler til estetiske verdier man oppsøker for indre ro og et pust i bakken.³⁶ Dette kommer også til uttrykk gjennom medisinen. I løpet av siste del av 1800-tallet ble nevrasteni innført som en diagnose, hvor sykdomsbildet var preget fra alt til søvnløshet og lite matlyst, til angst og nedstemthet. Og hva ble sett på som årsaken til sykdommen? Jo,

³³ Ibid.:246

³⁴ Ibid.:247-248

³⁵ Freud, 2013:5

³⁶ Berg Eriksen, 2012:112-113

tilstanden var typisk for sin tid, som en respons på det moderne liv. En av kurene for denne tilstanden var å oppholde seg i naturen.³⁷ Vi ser at individet som lider innen modernitetens rammer figurerer både innen medisin, psykologi, filosofi og litteratur. Mennesket føler seg fanget i byen, i bråket og den forurensede luften, hvor man kun blir en i mengden. Man er en del av en fabrikk som jobber på høykapasitet døgnet rundt. Den indre ro er byttet ut med en indre uro. Dette vil vi videre se er godt figurert i Hamsuns *Sult*.

Men hvordan skal subjektet (og samfunnet) forholde seg til sin nye lidelse, sitt urolige, engstende sinn? Holder det med en diagnose, for så en eller annen type behandling? Fra legevitenskapelig hold utfolder det seg en livlig diskusjon om terapeutiske strategier, hvor medikamenter er et tilbakevendende stridsspørsmål. Enkelte vil se angstlidelser som somatisk anliggende, andre legger vekt på et sosialt aspekt. Men det er et økende antall som i de forskjellige uttrykk for angstlidelser ser et resultat av menneskenaturens åndelige aspekt. Man ser en dypereliggende årsak, og med det en naturlig reaksjon på menneskets bevissthet om seg selv og sine livsvilkår.³⁸

Tilbake til fokuset på selvkontroll og selvdisiplin. For nettopp dette er et klart nøkkelpunkt både i beskrivelsen og erfaringen av moderniteten som epoke. I prosessen mot å bli en sivilisasjon, en periode som strakk seg fra 1600-tallet og fremover, ser man hvordan det utviklet seg nye regler for hvordan individet måtte lære å legge bånd på seg selv, og på mange måter lære å beherske sin natur. Slik jeg ser det, må denne selvdisiplineringen ha noen konsekvenser. Å stadig la sin natur bli undertrykt av samfunnets reglement, «de andres» blikk, kan ikke være vitalt i det lange løp. Står man i fare for å gå fra forstanden? Bli gal? Og hva skjer så?

Her er det sentralt å ta et snarblikk på Michel Foucaults berømte doktoravhandling om *Galskaps historie (L'histoire de la folie à l'âge classique, 1961)*, hvor han argumenterer for at «galskap» på midten av 1600-tallet ble tolket som den metodiske fornuftens og selvdisiplinens motsetning. Man forstår at det naturligvis fantes «gale» mennesker tidligere, men gjennom 1600- og 1700-tallet ble galskapen sett på som en sykdom på sjelen, knyttet til «lidenskapene». I tillegg ble galskapen på denne tiden institusjonalisert. Med andre ord sperret man 'de gale' inne i store anstalter, slik som i La Salpêtrière i Paris. På den måten fikk man holdt galskapen borte fra samfunnet, hvor fornuften og sannheten kunne leve videre. Slik

³⁷ Lillestøl og Bondevik, 2013

³⁸ Holgernes, 2004:15

ble galskap fratatt språk og mening, gjort til sykdom på sinnet, og med det tatt hånd om av psykologien, som vokste fram som vitenskap på slutten av 1700-tallet.³⁹

I *Galskapens historie* tar Foucault som nevnt et oppgjør med historien om galskap. Han ønsker å gå tilbake til den tiden da galskap ennå ikke var satt i bås, eller som han selv sier i forordet: «forsøke å vende tilbake til det nullpunktet i galskapens historie da den var en udiffereinsierte erfaring, den ennå udelte erfaringen av delingen selv.»⁴⁰ Ann Elise Rønbeck skriver i sin artikkel om Michel Foucaults forfatterskap:

Han går tilbake til det tidspunktet i historien der han oppfattet at galskapen skilte seg fra fornuften, og prøver å finne ut hva galskapen uttrykker om seg selv inntil det tidspunkt fornuften i form av «legevitenskapen» og «psykiatrien» institusjonaliserer den og bringer den til taushet. Han beskrev dette nullpunktet der psykiatriens språk overtok, som «fornuftens monolog om galskapen» (Foucault, 1983:10)⁴¹

Videre skriver Foucault om *den store innesperringen*, en periode fra ca. 1500-tallet hvor man sperret inne de som samfunnet så på som uønsket, deriblant tiggere og prostituerte. Men det er derimot ikke dette som fanger Foucaults interesse i største grad, det er forholdet mellom *fornuft* og *ufornuft*. Slik Rønbeck skriver, som jeg ser meg enig i, så omhandler *Galskapens historie* hvordan de gale en gang var en naturlig del av samfunn, men som fra 1500-tallet og videre inn i moderniteten, blir mer og mer utstøtt fra samfunnet og videre isolert. «Det er historien om hvordan fornuften fordriver galskapen og bringer den til taushet, og der skillet mellom normal og ikke-normal i mange henseender blir sentralt.»⁴² For nettopp dette med øremerking av mental sykdom, diagnoser og medisiner, ser jeg på som sentralt i en oppgave om angst. For finnes det andre måter å forholde seg til fenomenet, andre måter å komme seg ut av angstlidelsen på, andre måter å se den engstende?

Foucault setter så et fokus på språket vårt, som er bygd på skarpe motsetninger mellom *sant* og *usant*, *rett* og *galt*, *fornuft* og *galskap*. Franskmannen vender en strek kritikk mot psykiatriens maktspråk, og prøver å overskride denne dikotomiske tenkningen ved å vende tilbake og beskrive en kultur der disse motsetningene ennå ikke har festet sitt grep om tanken.⁴³ Med dette kommer vi inn på en annen sentral del av moderniteten; nominalismen. Dette begrepet skal jeg utdype senere.

For Foucault tar et overblikk på kommunikasjonen, og særlig kommunikasjon mellom verden og den gale. Som han skriver i *Galskapens historie*:

³⁹ Krefting; 2012:224

⁴⁰ Foucault, 2000:3

⁴¹ Rønbeck, 2012:10

⁴² Ibid.:10-11

⁴³ Ibid.:11

I sinnssykdommens rolige verden kommuniserer ikke det moderne menneske lenger med den gale: På den ene siden ble galskapen overlatt til legen av det fornuftige mennesket, noe som bare muliggjorde et forhold gjennom sykdommens abstrakte universalitet. På den annen side er den gales kommunikasjon med omgivelsene utelukkende formidlet av en fornuft som er like abstrakt – som er orden, fysisk og moralsk tvang, anonymt gruppepress, krav om konformitet. Noe slikt som et felles språk finnes ikke, eller snarere finnes ikke lenger.⁴⁴

Videre skriver han at da galskapen ved slutten av 1700-tallet ble konstituert som sinnssykdom, var dialogen brutt og separasjonen allerede utført. Psykiatriens språk, som er fornuftens monolog over galskapen, kunne bare opprettes på grunnlag av en slik stillhet, skriver Foucault.⁴⁵ Dette overgrepet psykiatrien tar over «galskapen», har hatt store innvirkninger for det moderne menneskets syn på den sinnssyke. Det oppsto et «oss» mot «dem». Den «unormale» mot den «normale». Det «svake» individ kontra det «sterke». Hvorfor denne forskyvningen og utestengelsen av et individ som har en annen oppfatning av den moderne verden?

Frykten for galskap og kaos kan settes i forbindelse med kristendommens stadig svekkede makt over individet i moderniteten. Moderniteten lovpriser, som vi har sett, det sekulære, autonome individ, mennesker som i en moderne og sekularisert verden erklærer at Gud er død, og bader i lykke over den ny-erfarte frihet som dette innebærer. Med det oppstår spørsmålet; har medaljen en bakside? Gud er død, men tilbake står mennesket i en ensom tilværelse hvor verden ikke lenger har en mening. Hvis man ikke skal leve for Gud, ikke lenger gjøre sitt beste på jorden for å slippe inn i et himmelrike, hva skal man da leve for?

Man kan ikke unngå å trekke inn tyske Friedrich Nietzsche når man skriver om at *Gud er død*. Det var nemlig han som lanserte påstanden. Tanken om at Gud er død kan man antagelig kalle en av de mest oppsiktsvekkende tanker i moderne tid, og har ikke bare berørt teologer, filosofer og forfattere. Den har berørt oss alle. Men det er en vanskelig tanke, og det kan derfor være til hjelp å gå tilbake til tankens røtter. Som nevnt er dette en moderne tanke, da det i man i de tradisjonelle samfunn lovpriste Gud. Men ved inngangen til moderne tid oppstår en mistanke om at menneskets forestillinger om virkeligheten kan være et produkt av dets eget bevissthet, og at forestillingene ikke nødvendigvis svarer til en virkelighet som er uavhengig av og utenfor menneskets egen bevissthet. Som Søren Matthiesen skriver i *Rygtet om Guds død*:

Dermed oppstår også en mistanke om, at tanken om Gud er en menneskelig illusion. Men hvis Gud kun er en tanke i det enkelte menneskes eget hoved, følger deraf en forestilling, at Gud forsvinder, hvis mennesker holder op med at tro. Dermed er betingelserne til stede for den moderne tanke om Guds død.⁴⁶

⁴⁴ Foucault, 2000:4

⁴⁵ Ibid.:5

⁴⁶ Matthiesen, 2013:10

Disse tankene skal vi også få representert ved Nietzsche, og ikke minst Søren Kierkegaard. De viste begge til den høye prisen det moderne mennesket måtte betale for å holde fast ved tanken om Guds død.

Det er gjennom sitt store verk *Slik talte Zarathustra (Also Sprach Zarathustra, 1883)* at Nietzsche presenterte sin tanke om at Gud er død. Kort fortalt handler verket om vismannen Zarathustra som gjennom ulike taler presenterer sitt syn på livsfilosofiske problemstillinger. Gjennomgangstema er livsviljen og tanken om «overmennesket» som blir satt som den nye målestokken for alle verdier og handlinger etter at religionens og metafysikkens Gud ikke lenger skal fungere som et orienteringspunkt. Man skal derfor sette en ny målestokk, for mennesket, moralen og historien. De gamle formål gjelder ikke lenger, og er med det gjennomskuet. Gud er død. «Overmennesket» fungerer nå som ideal, og det skal ikke lenger finnes eller tenkes noe som kunne tjene som målestokk for alle tanker, institusjoner, verdier og handlinger.⁴⁷ Zarathustra hamrer løs på sin egne samtids sørgelige rester av mening og verdier, som gjennom historien har ført mennesket bort fra sine skapende og livsbejaende krefter, og etterlatt en dyp krise i både kultur og i individet. Håpet Zarathustra viser til som en redning innebærer å se den faktiske situasjonen i øynene, og til bunns erkjenne maktesløsheten i den verden mennesket har skapt gjennom tro, vitenskap og fornuft som beskyttelsesverk mot de nakne, biologiske realiteter som utgjør menneskets ufravikelige vilkår. Som Holgernes skriver:

Bort må enhver forestilling om eviggyldige verdier og mål for mennesket, enten vi finner i en idéverden, i himmelrike eller i historiens fornuft. Bort må all metafysisk trøst om at vårt strev og vår møye her på jorden tjener en overordnet hensikt, og at det til syvende og sist venter oss en belønning på et bedre sted når vår livsdag er endt. Bort må alle former for underkastelse under andre vilje, enten det er en gud, en stat eller allmennhetens trøst.⁴⁸

Med dette utfordrer ikke bare Nietzsche det tankemylder og gudstro som en gang regjerte, han utfordrer hele moderniteten og dens verdensbilde. Som mange ville sagt, så filosoferer Friedrich Nietzsche med hammeren. Han knuste de tanker som eksisterte.

Slik jeg tolker Nietzsche, så ligger vår eneste fremtidsmulighet i å erkjenne vårt selv, vårt legeme og vår jord som de eneste kilder til å skape et meningsfullt liv. Vi må vende tilbake til det organiske, og vekke fra det abstrakte. Først da kan vi frigjøre de krefter som befinner seg i mennesket, og igjen vokse oss sterke og levedyktige som jordiske vesener som del av et biologisk mangfold.⁴⁹ I Amund Hønningstads oversettelse fra 1962 står det:

Det lærer å tale stadig ærligere, dette jeg: og desto mer det lærer, desto flere ord finner det som ærer og lovpriser legemet og alt jordisk. En ny stolthet lærte jeg av mitt jeg, og denne lære gir

⁴⁷ Berg Eriksen, 2000:90

⁴⁸ Holgernes, 2004:13

⁴⁹ Ibid.:13-14

jeg videre til menneskene: skjul ikke lenger ditt hode som en struts i den himmelske ørkensand, men lær å bære ditt hode høyt og fritt, et jordisk hode som gir alt jordisk – mening!⁵⁰

Men hvilken retning er det egentlig Nietzsche beveger seg mot, med tanke på det moderne subjekt? På den ene siden ber han subjektet reise sitt hode og se mening i sine omgivelser, men samtidig forkaster han fornuften og de moderne rammer. Individet skal finne et *jeg*, men hvordan? Når den innrammede virkelighetsoppfatning brister, så vil vel menneskene bli sendt inn i en kaostilstand som hodeløse høns? Dette biter Nietzsche seg merke i.

For mennesket har både sitt hjem og sin hjemløshet her på jorda. Vi er en del av et biologisk mangfold, og er en skapning som på lik linje med andre har vår gange fra fødsel til død og tilintetgjørelse. Men i motsetning til andre skapninger har vi en selvbevissthet som gir oss et innblikk i de levevilkår vi har, og lar oss fornemme fremtidens åpne karakter, med all den lidelse og smerte denne kan by på. Og her gjør angsten sitt inntog hos Friedrich Nietzsche. Denne dualiteten ved menneskenaturen, at vi er biologiske skapninger med selvbevissthet, skaper en kronisk, eksistensiell angst. Å flykte fra denne angsten vil si å flykte fra seg selv. Med dette antydes angstens tvetydighet. Som Holgernes skriver, ser vi på den ene siden at angsten tilhører vår menneskenatur på en så grunnleggende måte at den er selve manifestasjonen av vår frihet og autonomi. Det er angsten som lar mennesket oppdage seg selv, brutalt nok. For det er et individ som er dømt til å skapende gi tilværelsen mening og perspektiv midt i det intet som angsten selv avdekker. På den andre siden er det angsten som bryter et menneske ned, eller sender det på flukt til tryggere omgivelser, hvor en allerede ordnet virkelighet synes å gi det hvile. Men de subjekter som befinner seg her har fornektet de realiteter og utfordringer vi er stilt overfor. Dermed har de gitt slipp på selvbestemmelsesretten over egne liv.⁵¹

Ikke bare sender moderniteten individet inn i en angstfylt tilværelse, men også en troløs verden. For kristendommen er forkastet. Slik Nietzsche så det, sa kristendommen at alt i denne verden er mindre viktig enn det som følger i livet etter dette. Den sier at vi burde vende oss bort fra det som virker viktig i dette livet, og forsøke å overskride det. Men når vi prøver på det, vender vi oss bort fra livet selv. Med andre ord, så undergraver kristendommens forestilling av «mennesket» oss. Slik Nietzsche ser det, må vi komme oss over denne begrensende ideen.⁵² I likhet med Kierkegaard, så betrakter både Nietzsche og Freud fornuftens (be)grep om/kontroll av den ytre og indre natur som motivert av angst. Feiringen av fornuften avsløres som en defensiv forsvarsinnstilling til verden og seg selv.

⁵⁰ Nietzsche, 1999:17

⁵¹ Holgernes, 2004:14

⁵² *Den store filosofiboka*, 2016:216

Individet blir sendt inn i en moderne verden hvor det opplever at både livet selv og døden mister mening. Brutalt sagt; menneskets eksistens går opp i røyk. Vi lever for å dø. Denne hjerteskjærende sannheten graver seg inn i kropp og sinn, og har naturlig nok en konsekvens for individet. De urovekkende eksistensielle spørsmålene kan enkelt få sitt uttrykk i angstferingen. Angst over å ikke ha en mening å leve for. Angst for å dø. Meningsløshetens klør tar tak i det angstfylte individet, og gir det følelsen av at verden er ugripelig. I stedet for å strekke hender opp mot Gud i himmelen, blir hendene veivende i løse luften uten noe konkret å strekke seg etter. Det er denne forvirringen, denne angsten for meningstapet, Nietzsche ser som en hovedårsak til våre selvbedrag, hvor troen på språket er ett av de aller største. Guds død åpner for menneskets allmakt, sier han, men i stedet segner det om i ny avmakt, en ny, selvforskyldt umyndiggjøring: troen på fornuften.

Nietzsche ser verdien av nominalismen, og mente det var grunn til å minne om dens innsikter, og vri dem til å bli frisetende. Goethes Faust erfarer derimot meningstapet knyttet til denne «moderne veien»⁵³. Språket kan ikke lenger gi svar på de eksistensielle spørsmål. Kort fortalt er dette et navn på det navnløse. Med andre ord, nominalismen⁵⁴ handler om allmennbegrepenes status. Måten å tenke om forholdet mellom språk og virkelighet på, var i endring på 1600-tallet. For hva slags forbindelse er det egentlig mellom ordene og tingene?⁵⁵

Prinsippet som nominalismen viser til kan vi spore tilbake til kirkefaderen Augustin, som er nevnt tidligere. Her kan vi se en likhet mellom Augustins tanke om «In interiore homine habitat veritas» - sannheten bor i det indre mennesket. Med andre ord, sannheten eksisterer før ordet har tatt tak i den og den forlater mennesket. Dette må ha inspirert den engelske teologen og filosofen William av Ockham, som var en av forgjengerne til den nominalistiske tanken. Han viste sin støtte til ideen om at universelle begreper er abstraksjoner fra opplevelse av enkelting.⁵⁶ Mistanken overfor tanken har slått rot.

I ettertid fulgte en debatt om allmennbegrepenes status – kalt universalistriden – som hadde rast blant lærde siden middelalderen, og i tidligmoderne tid hadde nominalismen spredd seg blant flere. Som Ellen Krefting forklarer i *Vestens idéhistorie*, så kan man forklare nominalismen som en posisjon som:

⁵³ Ockhams nominalisme ble nemlig på 1300-tallet omtalt som *via moderna*, den nye veien. (Se f.eks. Berg Eriksen, Tranøy, Fløystad. *Filosofi og vitenskap fra antikken til vår egen tid*. Universitetsforlaget 1985:292)

⁵⁴ I snakk om nominalismen kan det også være relevant å nevne den tyske idéhistorikeren Hans Blumenberg. Han ønsket å tilbakevise tesen om at de grunnleggende ideer i moderniteten kan forstås som en sekularisering av teologiske begreper. (Tjønneland, 2017) Sagt på en annen måte, Blumenberg mente at nominalismen og teologiens vektlegging av Guds og meningens fravær er bestemmende for modernitetens fremvekst, og med det det moderne menneskets erfaring av Guds og meningens fravær.

⁵⁵ Krefting, 2012:69

⁵⁶ *Den store filosofiboka*, 2016:334

Betraktet allmennbegrepene som navn som gjør det praktisk mulig for oss å beskrive og snakke om verden. Allmennbegrepene har ingen essensiell, selvstendig status. Verden består bare av sansbare enkeltting ifølge den den nominalistiske posisjonen, og språket består av navn vi gir tingene. Språket er et menneskeskapt redskap som ikke har noen indre forbindelse med disse tingene. Tingenes navn kommer utenfra (...) ⁵⁷

Når ikke lenger ord og språk har en mening, hva skal man da anvende for å forstå verden? For språket er vårt verktøy for å erkjenne, tolke og begripe våre omgivelser, for ikke å nevne oss selv. Det er et redskap vi anvender for å forklare for andre hvem vi er, hva vi føler og tenker, og våre fortolkninger. Språk står som en bauta for vår forståelse av kunnskap. Og når da denne illusjonen brister, brister da også vårt verdensbilde – og vårt selvbylde, den masken vi trodde vi var...? Dett er Fausts erfaring, det moderne, «faustiske» menneskets erfaring: At refleksjonen og språket lukker individet *inne* i sin tankeverden og for alltid *ute* fra livet. At det å være menneske – *homo sapiens* – innebærer å være tilskuer til livet, tenke det, språklegge det, i stedet for å leve det. At fornuften/tenkningen sikrer overlevelsen – ikke livslykken.

Erkjennelsen og aksepten av vår frihet kan altså føre til et møte med selve den eksistensielle grunnløsheten som hviler over vår tilværelse. Når et individ står ansikt til ansikt med friheten, overveldes det samtidig av et svimlende innblikk i den fundamentale mangel på fastlagt orden og struktur man tidligere har regnet som vårt hjemlige kosmos. Dermed melder det eksistensielle ansvaret seg med full tyngde.

Man forstår at hvert individ dypest sett er ansvarlig for *hvem* eller *hva* man er, hvilken situasjon man befinner seg i, og hvilke forhold man har etablert til omverdenen. Den fulle rekkevidden av dette ansvaret fortoner seg ofte grunnleggende fremmed og utfordrende, i forhold til alt man som menneske gjennom normal livsførsel hittil har forholdt seg til og orientert seg ut fra. ⁵⁸

Denne erkjennelsen sender individet rett inn i en engstende tilværelse. For det er naturlig nok enklere for mennesket å finne mening med livet i en verden som har beholdt troen på en overordnet kosmisk mening, enn å miste troen på en fastsatt sannhet i universet. I tillegg er det her naturlig å tenke at en av grunnene til at mennesker velger å unngå å møte seg selv, er at vi har en ubevisst mistanke om at sannheten er så ubehagelig at man foretrekker å leve i usannhet. Også Søren Kierkegaard lot seg fascinere av viljens frihet, og satte frihet i sammenheng med angst. Dette kommer i stor grad frem i hans store verk; *Begrepet angst*. For dette er en bok om *frihet* og om frihetens muligheter (og dens utfordringer). Men Kierkegaards kobling mellom frihet og angst i den menneskelige eksistens er på mange måter revolusjonerende, da han presenterer frihet gjennom ufrihetens former, det som holder mennesket fanget. I dette fangenskap har angsten en oppdragende rolle, noe som er et

⁵⁷ Krefting, 2012:70

⁵⁸ Holgernes, 2004:58-59

vesentlig problem for Kierkegaard, da den er en forutsetning for frihet. Som Thor Arvid Dyrerud skriver i sitt innledende essay i *Begrepet angst*:

Kierkegaard omtaler angst som en art svimmelhet som inntreffer idet individet skuer ned i sin egen mulighet. Frihetens mulighet skaper angst fordi den også bringer med seg ansvaret for egne valg, ansvaret for eget liv, og dermed også muligheten for å mislykkes, miste seg selv.⁵⁹

I dette kapittelet har vi berørt en rekke store eksistensielle spørsmål som dukker opp idet individet trer inn i den moderne tidsalder. Innen den eksistensorienterte tradisjonen blir den mer eller mindre bevisste flukten fra kravet om eksistensiell ærlighet belyst, og vi har sett hvordan viljen til selvbedrag fremstilles som et kjennetegn på den moderne sivilisasjon, og hvordan virkelighetsflukten settes i sammenheng med individets nevrotiske jag etter ting å fylle hverdagen med i frykt for å møte seg selv i ærlighet. Vi har sett hvordan mennesket selv har tatt herredømme over egen natur, og med det blitt en *ensom* majestet – fremmedgjort både fra verden og seg selv. Vi har også sett hvordan moderniteten hedrer det sterke, autonome «overmennesket», og med det forkaster det svake individ, som opplever modernitetens skyggeside, som ikke legger lokk på angsten, men viser sitt sanne ansikt i den nye verden. Det mennesket som føler seg fremmed og alene under stjernene, som har mistet rammeverket for sin eksistens og som nå står igjen uten selvfølelse, uten et *selv*. Hva er det dette individet forteller oss? Jeg skal i det følgende fordype meg ytterligere i den engstende, og særlig angstens to aspekter: den destruktive, ødeleggende og mørke dimensjonen, og den befriende, reddende og skapende. Hvor Søren Kierkegaard befinner seg i dette landskapet, skal vi nå ta en nærmere titt på.

Søren Kierkegaard

Eksistensialismens far

Vi mennesker er noen merkelige vesener, og det som i stor grad skiller oss fra andre skapninger er vår evne til å tenke, reflektere og resonnerer. Vi er nysgjerrige, og spørsmålet om verden og vår plass i den er en tanke som slår de fleste av oss. Noen drar disse tankene lengre enn andre, og en av disse er den svært filosoferende Søren Kierkegaard, som har spilt en enorm rolle i kartleggingen av sjel og psyke. Han har ikke vært redd for å gå inn i de rom som mange unngår, da man aldri vet hva som skjuler seg bak neste dør. Det kan være lykke og harmoni, eller det kan være angst og melankoli. Sistnevnte merket Kierkegaard selv på kroppen.

⁵⁹ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:7

Danske Søren Aaby Kierkegaard kom til verden i 1813 i København. Hans oppvekst og voksne liv var i stor grad preget av Sørenns forhold til sin far, Michael. Han kom til å spille en avgjørende rolle i Sørenns sjeleliv. Faren var en rik handelsmann, og var både gudfryktig og melankolsk.⁶⁰ Disse egenskapene gikk i arv til Søren:

Det er dog forferdeligt, naar jeg således et enkelt Øieblik kommer til at tænke på mit Livs mørke Baggrund lige fra det Tidligste. Den Angst med hvilken min Fader fyldte min Sjæl, hans eget frygtelige Tungsind, det Meget, som jeg i den Henseende end ikke kan optegne. En saadan Angst fik jeg for Christendommen, og dog følte jeg mig saa stærkt dragt til den.⁶¹

Som vi forstår, sto religionen sentralt i Kierkegaards liv og virke. Dette viste seg gjennom hans kritikk av datidens København. Kierkegaard mente at han levde i en tid helt uten engasjement og lidenskap. Han reagerte særlig på lunkenhet innen kirken, og kritiserte det han kaller «søndagskristendom». Han anklaget rett og slett den danske kirken for skinnhellighet. Kierkegaard selv mistet til tross for dette aldri sin gudstro.⁶² Man kan si at Kierkegaards kritikk ikke bare var rettet mot hans egen samtid, men som en opposisjon mot hele modernitetens mentalitet fra Descartes.⁶³ Altså en mentalitet om *tviler* og ikke tror. Dette kommer jeg tilbake til, i forbindelse med Kierkegaards *estetiske stadium*.

Gjennom sin gudstro og fortvilelse vender Søren Kierkegaard blikket innover mot kreftene som romsterer i hans indre mørkeloft, samtidig som han søker avklaring av den gudgitte bestemmelsen han mener ligger forvart i sjelens dyp. Med dette gir han slipp på kjærligheten, i form av Regine Olsen, en kvinne han forlover seg med, men senere bryter opp med. Denne spenningen, mellom mørket i sjelen og lyset i Gud, blir tematisert både direkte og indirekte i hans bøker og journaler. Ole Martin Høystad hevder i sin bok *Sjelens betydning* at det er dette som gjør Kierkegaard til en stor psykolog. Ved å vende blikket innover forsøker Søren å forstå forholdet til faren og det livshemmende og angstskapende overjeg han representerer.⁶⁴ Og det er denne psykologiske/eksistensfilosofiske vendingen innover, hans nådeløse og dyptpløyende analyse av selvforholdet – og gudsforholdet – som ifølge mang en Kierkegaard-kjenner ikke levner plass for Regine. Han lar henne gå, uansett hva borgerskapet eller hans eget hjerte sier. Kan det tenkes at Søren Kierkegaard ser sin undersøkelse av sjelen for

⁶⁰ *Den store filosofiboka*, 2016:195

⁶¹ Kierkegaard sitert i Høystad, 2016:172

⁶² *Den store filosofiboka*, 2016:195

⁶³ Descartes' i utgangspunktet totaliserende tvil opererer med en 'ond demon' som kan få mennesket til å tro på ting som er usanne, derfor finnes det ingenting man kan være sikker på. Men i og ved innsikten *cogito, ergo sum*, «jeg tenker, altså er jeg», slår tvilen om i visshet. En ond demon kunne prøve å få meg til å tro dette bare hvis jeg faktisk eksisterer. Med det setter Descartes i gang tanken om å lytte til fornuften, noe ikke Kierkegaard er overbegeistret for. (*Den store filosofiboka*, 2016:118)), som han i *Sygdommen til Døden* omtaler som 'hedenskap'. (s. 146 i *Samlede Værker*, bd.15, utgitt av A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange. 1962:Gyldendal)

⁶⁴ Høystad, 2016:174

uoverkommelig for mennesker flest, at han ofrer seg selv og egne ønsker for ‘mørkeloftet’, for vår alles skyld, slik at vi kan vandre i solskinn – lettere, friere, klokere?

Noe av det mest påfallende når man dykker ned i Søren Kierkegaards liv er at han til tross for et begivenhetsløst liv i det ytre, i kraft av nettopp sin egen livshistorie viser hva det vil si å ha omsorg for sjelen sin, og at det er umulig å ha omsorg for seg selv uten å ha omsorg for noen andre. Forholdet til *de andre* begynner med det ambivalente forholdet til sin far, og toppe seg i forholdet til Regine og videre, i bruddet med henne. Dette vanskelige kjærlighetsforholdet forløste hele hans forfatterskap, som i det store og hele handlet om ham selv. Dette kan man kalle bakgrunnen for at han i dobbel forstand ble *selvforholdets* filosof, som satte det enkelte individ i sentrum. Verden består jo av en flokk med enkeltindivider som ser, opplever og oppfatter verden fra sitt eget perspektiv, og Kierkegaard hevdet derfor at *subjektivitet er sannhet*. Kierkegaard setter søkelyset på selvet og problematiserer det. Han undersøker betingelsene for å bli et ekte selv, eller som han selv ville sagt det: å velge seg selv – for å bli seg selv.⁶⁵

Og dette er livets forunderlighet, at ethvert menneske som gir akt på seg selv, vet det ingen vitenskap vet, da det vet hvem det selv er, og dette er det dypsindige i den greske setning “kjenn deg selv”⁶⁶

Dette er vakre ord, selv om de også skaper bekymring. Å kjenne seg selv er ikke gjort på en-to-tre. Og det har det antageligvis aldri vært. For er det ikke slik at dette er en problematikk som er like aktuell i dag som på Kierkegaards egen tid? I en verden hvor du skal passe inn i en bestemt mal, kan man på veien miste det som definerer *deg*. Og for Kierkegaard har dette definerende med *lidenskap* å gjøre: å tro på, brenne for, mene noe fra dypet av sin sjel – dvs. erfare at verden og hverdagen er fylt av overveldende *betydning*. Men hvordan skal du gi akt på deg selv, i en verden som er på utkikk etter en spesiell type borger, det angstfrie, bidragsytende individ som sklir inn i et allerede eksisterende fellesskap? For det kan muligens være vanskelig å velge seg selv og bli seg selv, hvis nettopp du selv er en engstende sjel – en sjel som ikke våger å tro på, gi seg hen til, ha tillit til *mening*.

Det er en problematisk prosess å finne sitt selv, slik Kierkegaard formulerer det i *Sykdommen til døden*: «Men hva er ånd? Ånd er selvet. Selvet er et forhold som forholder seg til seg selv, eller er det i forholdet at forholdet forholder seg til seg selv; selvet er ikke forholdet, men at forholdet forholder seg til seg selv.»⁶⁷ Dette sitatet er en munnfull, men er likevel helt sentralt da det blir oppfattet som en grunnstein i Kierkegaards psykologi, og er dermed også

⁶⁵ Ibid.:170

⁶⁶ Kierkegaard (BA), 2014:118

⁶⁷ Kierkegaard, 2016:25

fundamentalt for denne oppgaven. Selvet, det selvrefleksive individ, er ikke støpt som en helhet, men er satt sammen av *legeme, sjel og ånd*. Vi har en kropp som huser en sjel, og denne dualiteten tar inn en tredje del ved å strekke seg mot evigheten. Hvordan *forholdet* mellom disse integreres i *selvet* er det problematiske punktet i Kierkegaards antropologi, og kan forstås forskjellig i ulike verker.⁶⁸ For å si det på en annen måte, kropp er ikke bare kropp, og ånden er ikke bare ånd, men en syntese av kropp og sjel. Ånden er heller ikke gitt, men en mulighet for sjelen og selvet via selvrefleksjonen, også kalt selvbevissthet. Men forholdet, eller selvet, forholder seg ikke bare til seg selv, men også til et annet selv og det som betinger selvet, nemlig Gud, som vi vil se spiller en avgjørende rolle for sjelens frelse hos Kierkegaard.⁶⁹ Jeg vil naturligvis ta for meg Kierkegaards tolkning av dette i *Begrepet angst*, hvor nettopp samspillet mellom legeme, sjel og ånd har påvirkning på et individs utvikling av angst. Nettopp det at et menneske kan ha angst, at det blir skremt av frihetens muligheter og engstes, viser at individet ikke umiddelbart er et ferdig sammensatt vesen i kontakt med seg selv da det kommer til verden, men heller har som misjon å *bli* et selv. Men hvordan blir man nettopp seg selv?

Kierkegaards tre stadier

Forholdet mellom sjel og ånd er et gjennomgangstrekk gjennom hele Kierkegaards virke. En viktig portal for forståelse av Kierkegaards eksistensfilosofi er hans tre forskjellige livsholdninger, eller *stadier* som han selv kaller det. Disse tre er “det estetiske stadium”, “det etiske stadium” og “det religiøse stadium”. Han bruker begrepet stadium for å henvise til muligheten om at man kan bevege seg fra et stadium til et annet, selv om ikke alle nødvendigvis gjennomfører spranget.

«Estetiker», som Kierkegaard kaller individet på dette første stadiet, er et menneske som på overflaten lever et rikt liv. Men på innsiden er vi likevel ikke fullt og helt til stede. Det som i et øyeblikk kan gi oss glede, som en ny jakke eller et godt måltid i gode venners lag, vil lett bli offer for vanens makt. Selv i en stund preget av sorg, som tap av et familiemedlem, er vi opplært til å ta oss sammen og normalisere hverdagen så fort som mulig. Det som er viktig i alle situasjoner er å oppføre og handle slik som er forventet av oss i det store, anonyme fellesskapet rundt oss. Det estetiske menneske er gjennomsyret av *tvil* – og dermed av mangel på det Kierkegaard kaller *lidenskap, inderlighet* og ekte *ansvarlighet*. For tvilen er både fundamental og fortærende hos estetiker. Bak estetikerens kjedsomhet ligger tvilen, og bak

⁶⁸ Høystad, 2016:170

⁶⁹ Ibid.:180

den igjen, fortvilelsen, sier Kierkegaard. For å tvile er å fortvile, det å ikke kunne *tro*, altså erfare at noe eller noen virkelig *betyr* noe. Med det er et liv uten ekte og vedvarende glede. For mange kan en slik tilværelse slå sprekker. Vi har et liv hvor vi spiller ulike roller, som f.eks. kone eller leder, men hva skjer da om ekteskapet rakner og du mister jobben? Vårt selvbilde blir delt, og man kan oppleve mangel på mening i livet. Den typen sammenbrudd kan oppstå på en annen måte, det kan komme innenfra. Den «store kjedsommelighet» inntreffer, en følelse hvor hverdagen er tom og innholdsløs. Fellesskapets normer og verdier, bilde av glede og strev, mister sin troverdighet.⁷⁰

Dersom slike tanker tar over et menneskesinn, vil det i første omgang bli preget av fortvilelse og angst. De holdepunktene man tidligere hadde er borte, og man sitter igjen i egne ruiner. Sagt på en annen måte, så kan man tenke seg livet som estetiker som et liv uten mening fordi man ikke fullt ut våger å tro på/gi seg hen til noe eller noen.⁷¹ I fellesskapets makt melder selvet seg ut og hengir seg til samfunnet. Man lever et liv i selvforsvar motivert av angst. Man anerkjenner kun den timelige verden, uten blick på evigheten og hengivelse til Gud. Og dette individ kritiserer Kierkegaard, uten å fordømme det. Han ser menneskene han selv omgir seg med, de «søndagskristne», og kritiserer sin samtid og med det, hele moderniteten:

La andre klage over at tiden er ond; jeg klager over at den er ussel; for den er uten lidenskap. Menneskenes tanker er tynne og skrøpelige som kniplinger, de selv ynkvordige som kniplepiker. (...) Deres lyster er adstadige og dorske, deres lidenskaper søvnige; de gjør sine plikter, disse kremmersjelene, men tillater seg likevel som jødene å beklippe mynten en liten smule; de mener at om Vårherre fører bok aldri så nøye, kan man nok slippe godt fra å narre ham litt. Tvi med dem!⁷²

Slik Kierkegaard ser det, lever mange i en sekularisert verden hvor menneskene ikke lenger har tro på Gud eller en større *mening*. Menneskene snor seg unna Gud, ekte lidenskap, og følger heller andre lyster. Når man da ikke lenger følger fellesskapets normer og regler, er det heller ikke noe som er forpliktende og varig. Det som teller, er øyeblikkets opplevelse, og med det er kjernen i det estetiske stadiet på plass. Men jaget etter øyeblikket, nye opplevelser og spenning, vil etterhvert bli trøttende for estetikerens. Lengselen etter holdepunkter og alvor vil melde seg. Fortvilelsen og angsten vil melde seg. Hva gjør man så?

Som nevnt kritiserer Kierkegaard de som lever på det estetiske stadiet, men han fordømmer de ikke. For den som har angst, har også håp. Kierkegaard sier at det som gir håp for estetikerens, er at han tross alt har oppdaget det som er selve kraften i et liv, nemlig entusiasmen og *lidenskapen*. Han har opplevd et blaff av sin egen *subjektive* lidenskap. Man

⁷⁰ Hauge og Holgernes, 2001:292

⁷¹ Ibid.:293

⁷² Kierkegaard (EE), 2014:40

kan derfor lese Kierkegaard i den retning at estetikeren innehar et håp i sin fortvilelse og angst, da det blir koblet til en dypere, anelsesfylt viten om at mening finnes – ellers ville ikke estetikeren befunnet seg i den angstfylte tilværelse. I angsten ligger en erfaring av og en latent viten om at denne måten å leve på er utilstrekkelig, feil, fortvilet. Og i det er det en forutsettelse om en anelse om noe annet og bedre! Med det er det tilrettelagt for å ta spranget over til det «etiske stadiet».⁷³

På dette neste stadium har mennesket tilegnet seg en følelse av livets alvor og er i ferd med å realisere de mulighetene den menneskelige eksistens har å by på. Man ønsker å ta grep om sitt eget liv, og det med alvor, men samtidig med glede og begeistring. For etikeren sier *ja* til plikt og ansvar, han aksepterer livet og omgivelsene slik de faktisk er, og med det velger sitt moralske ståsted og sett av normer.⁷⁴ Etikeren tar sitt eget valg, og er i større grad tro mot seg selv, selv om handlingene er bestemt etter en moralsk målestokk. Dette kan på mange måter minne om Immanuel Kants pliktetik. Som Kant, fokuserer også Kierkegaard på menneskets sinnelag. Hva du selv mener er rett og galt er ikke det essensielle. Derimot er det at man *velger* å forholde seg til hva som er riktig eller galt. Men Kierkegaard har et videre begrep om det etiske enn Kant. For Kant er det etiske knyttet til å velge å la seg forplikte av sin egen fornufts stemme. Å velge seg selv blir for ham å velge å følge hodet. Men for Kierkegaard er koblingen mellom det etiske og det lidenskapelige/følelsesmessige det avgjørende. Det er her, i det etiske, at sannhet forstås som noe subjektivt, som noe inderlig og språkløst; hva den enkelte brenner for og erfarer følelsesmessig som sant og meningsfylt. Å velge seg selv, innebærer å velge å følge hjertets røst. Det er dette uendelige arbeidet med å bringe en slik subjektiv og inderlig erfart mening inn i alle situasjoner som gir etikeren glede over sin eksistens.⁷⁵

Kort sammenfattet er det etiske mennesket et individ som har funnet seg selv og lever et liv preget av både ansvar, skyld og genuin glede. Men hen har likevel ikke oppnådd det største mennesket kan erobre. Det bringer oss inn på neste stadiet, nærmere bestemt det religiøse. Religion preget Kierkegaard gjennom hele hans virke, da han som nevnt tidligere var en svært religiøs mann. Og med det forkastet han de «søndagskristne», besteborgeren som gjennomførte en kveldsbønn da det passet ham. Dette har intet med ekte tro å gjøre. Så lenge man lever et liv bestemt av det anonyme fellesskap, kan man aldri leve i god tro. *Man* kan aldri være en god kristen, det kan bare *jeg*. Men samtidig har tro ikke noe å gjøre med noe ytre man *tror på*, eller et sett med dogmer og levereregler man skal følge, sier Kierkegaard.

⁷³ Hauge og Holgeres, 2001:294

⁷⁴ Ibid.:294-295

⁷⁵ Ibid.:296

Ekte tro begynner der fornuften slutter. Vi kan ikke begrunne den rette tro med noe fornuftig.⁷⁶

Med det sagt, er utgangspunktet for Kierkegaards religiøse stadier det konkrete enkeltes liv som leves her og nå. Vi higer etter en Gud vi har et fantasibilde av, men dette fører til virkelighetsflukt og avgudsdyrkelse som Kierkegaard ikke kan akseptere. Den rette tro må gripe oss og ha betydning midt i den menneskelige eksistens, som den mest genuine lidenskap som er med på å skape det rette jeg.⁷⁷ Denne muligheten har kun etikeren:

Det er først når vi er rede til å tro uten at det blir overtro. Men da kommer troen innenfra, som en kraft i hverdagen fra en kilde vi aldri kan fatte. Tro er for Kierkegaard å håpe der det ikke lenger er mulighet for håp. Det er å leve i evigheten der det bare er forgjengelighet. Det er å se muligheter der det ingen muligheter finnes.⁷⁸

Dette gjør det sanne menneske, selv om det, som Kierkegaard skriver, kan være “forferdelig å falle i den levende Guds hender”. Men det er først da mennesket finner forsoning og opplever en indre kraft som drar oss gjennom både sorger og gleder. Idet etikeren innser at det ikke er noe absolutt å tro på, blir det fylt av den dypeste *tro* og *mening*. Ingenting er lenger for lite til å ha betydning, og enhver sorg kan snus til glede. Vår eksistens er en gave fra Gud og det gir alt verdi.⁷⁹ Med det blir livet en kombinasjon av den timelige verden som omgir oss, og evigheten som fyller oss, og dette danner vår eksistens og gir livet mening.

Med dette var Kierkegaard en banebrytende tenker og kritiker til sin samtid og videre moderniteten. Søren Kierkegaards eksistensfilosofi vokste fram som en kritikk av den etablerte filosofi i Europa på midten av 1800-tallet, og spesielt rettet var den mot Georg Wilhelm Friedrich Hegel.⁸⁰ Men i det Kierkegaard forkynte, var det også en sivilisasjonskritikk. Slik Kierkegaard så det, var mennesket i det moderne bysamfunn blitt “publikum” eller “offentlighet”, og deres kjennetegn var alt det uforpliktende “snakket”: Kveldsbønnene rettet mot en avgud. Alle mente det samme uten å ha et lidenskapelig forhold til det, de fulgte blindt det anonyme fellesskap. Men, som sagt tidligere, så opplevde Kierkegaard at både kirken og folk flest hadde et forhold til religiøse spørsmål.

Hegel mener at en Geist, eller en historisk bevissthet, danner en forbindelse mellom menneskets bevissthet og verden vi lever i.⁸¹ Søren Kierkegaard ønsket gjennom sine tanker å gjendrive Hegels ide om et komplett filosofisk system som definerte menneskeheten som en del av en historisk utvikling, ved å argumentere for en mer subjektiv tilnærming. Kierkegaard

⁷⁶ Ibid.:297

⁷⁷ Ibid.:297

⁷⁸ Ibid.:297

⁷⁹ Ibid.:297

⁸⁰ Stølen, 2019 (Hegel)

⁸¹ *Den store filosofiboka*, 2016:194

ville finne ut hva det vil si å være menneske, et individ som forstås ut fra seg selv, sin egen eksistens, og ikke som en del av et eller annet filosofisk system.⁸² Hegels “objektive sannheter” var totalt uvesentlige for den enkeltes eksistens, mente Kierkegaard, som heller mener det er viktigere at hver og en finner en sannhet som er viktig for seg. Man skal finne *sannheten for meg*. På den måten satte Kierkegaard individet opp mot systemet. En generell forklaring av menneskets natur ser Kierkegaard på som totalt uinteressant. Det er den enkeltes eksistens som er det betydningsfulle, og siden verden består av enkeltindivider som ser og opplever verden fra sitt subjektive ståsted, kunne han i opposisjon til Hegels objektive sannhet hevde at *subjektiviteten er sannheten*.⁸³ Hvert menneske skaper en sannhet for seg. Ethvert individ er ansvarlig for sin egen sannhet som kan skape mening for sin eksistens, og med det menes et liv i lidenskap, med ansvarlighet og takknemlighet, som viser glede for guds gave – livet.

Begrepet angst

Etter en rask gjennomgang av enkelte særtrekk ved Søren Kierkegaards filosofi og hans liv, vil jeg nå ta fatt på en mer detaljert analyse av Kierkegaards angst-studie. Da er det naturlig å søke hans litterære verk fra 1844; *Begrepet angst*, eller *Begrebet Angest* på originalspråket. Dette er et komplisert verk, hvor leseren blir introdusert for angst både gjennom et filosofisk, psykologisk og religiøst perspektiv. Kierkegaards språk er komplekst og brokete, med språklige bilder som både levendegjør og gjør teksten mer intrikat. Det er derfor med skrekkblandet fryd jeg tar fatt på det følgende, og håper at mitt studium av Kierkegaard viser den ydmykheten jeg erfarer i møte med hans tankeunivers.

Etter mitt første møte med verket, satt jeg igjen med en stor beundring for Søren Kierkegaard. For han ser *individet*, uten filter, i en verden hvor alt og alle farer av sted uten å stoppe opp for å reflektere over sitt selv og livets mening. Som det står i forordet: «Alt skjer hver dag foran våre øyne, når bare iakttageren evner å være der.»⁸⁴ Og Kierkegaard evner å være der. Og med det retter han automatisk en kritikk av moderniteten og dens grep av individet. For gjennom sitt forfatterskap vil Kierkegaard noe annet enn det han oppfattet som sin samtids vilje. Han vil vise at tilværelsen ikke er knirkefri, og at fornuften gjør den flat og meningsløs. Virkeligheten kan ikke, i Kierkegaards øyne, gjøres til gjenstand for systematisk behandling. Gjør man det, viser man til virkeligheten som noe avsluttet, noe den ikke er. Kun Gud kan ha denne typen overblikk. Og nettopp dette er noe av det farlige ved samtidens filosofi, at den vil

⁸² Ibid.:194

⁸³ Høystad, 2016: 170

⁸⁴ Dyreerud i Kierkegaard (BA), 2014:16

oppeve seg til Gud.⁸⁵ For selv om moderniteten erklærer Gud død, er denne transcendentale stormakten absolutt ikke død for Søren Kierkegaard.

Frihetens svimmelhet

Spørsmålet om egen eksistens og et dypdykk i menneskets sinnelag er noe Kierkegaard vier oppmerksomhet i *Begrepet angst*, som innførte angst som tema. Som nevnt mener Kierkegaard at våre liv bestemmes av våre handlinger, våre valg, som da er avgjørende for vårt liv. Som Hegel, oppfatter han disse valgene som en bestemmelse mellom det hedonistiske og det etiske. Men i motsetning til Hegel, som mente at dette valget ble bestemt av den historiske og miljøbestemte situasjonen i tiden vi lever i, så mener Kierkegaard at de moralske valgene er helt frie, og ikke minst subjektive. Vi har en frihet til å ta egne valg, men dette er ikke nødvendigvis positivt. Derimot fremkaller den en følelse av angst eller frykt, eller som Kierkegaard kaller det; svimmelhet.⁸⁶

Denne følelsen av angst er det som legger grunnlaget for *Begrepet angst*. Boken, med signaturen Vigilius Haufniensis, ett av Søren Kierkegaards mange pseudonymer, ble ikke omtalt i noen av Københavns aviser da den ble utgitt 17. juni 1844, og førsteopplaget av boken på skarve 250 eksemplarer var ikke solgt ut før sommeren 1855.⁸⁷ Den har derimot en helt annen popularitet i dag.

Men hvordan skal man forklare angst? Er det ikke en subjektiv erfaring? Jo, den er dypt subjektiv, men samtidig mener Kierkegaard at den angår grunnleggende sider ved *det å være menneske*: det å bli et *jeg*, dvs. å *velge* seg selv. Han illustrerer dette med tanken om en mann som står på en klippe. Når mannen kikker over kanten, opplever han to typer frykt; frykten for å falle, og frykten for en innskytelse om å hoppe over kanten. Men han opplever også en annen frykt, eller angst. Angsten oppstår når han innser at han har *frihet* til å kaste seg utenfor, en følelse som er like svimlende som høydeskrekken.⁸⁸ *Begrepet angst* er først og fremst en bok om frihet og dens muligheter, men gjennom en fremstilling av hvordan friheten likevel kan gi individet en følelse av å være ufri. Friheten fanger mennesket, eller med andre ord, angsten for friheten holder individet i fangenskap. Forklart på en annen måte; når vi gjør et valg, har vi absolutt frihet til å velge. Vi innser at vi kan velge å gjøre ingenting, eller hva enn vi ønsker. En følelse av frykt, eller angst, ledsager denne tanken. Og nettopp denne tanken på absolutt frihet gjør oss svimle. Angst er altså frihetens svimmelhet. Derfor får vi

⁸⁵ Ibid.:21

⁸⁶ *Den store filosofiboka*, 2016:194-195

⁸⁷ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:7

⁸⁸ *Den store filosofiboka*, 2016:119

angst når vi opplever friheten til å ta valg. Men slik Kierkegaard ser det, er det også et problem at angsten er oppdragende, at den er en forutsetning til frihet. Med mannen på klippen i minnet, forstår vi derfor hvorfor Kierkegaard omtaler angsten som en svimmelhet:

Angst kan sammenlignes med svimmelhet. Den hvis øye kommer til å skue ned i et svelgende dyp, blir svimmel. Men hva er grunnen, det er like meget hans øye som avgrunnen, for hvis han ikke hadde stirret ned ... Slik er angst den frihetens svimmelhet som oppstår idet ånden vil sette syntesen og friheten nå skuer ned i sin egen mulighet og så griper endeligheten for å ha noe å holde fast ved.⁸⁹

Frihetens svimmelhet skyldes frihetens mulighet, som skaper angst siden den bringer med seg ansvaret for eget liv og egne valg. Med det oppstår muligheten for å mislykkes og miste seg selv.⁹⁰ Men samtidig er dette positivt, mener Kierkegaard, fordi angsten kan distansere oss fra spontane reaksjoner ved å gjøre oss mer oppmerksomme på oss selv når vi tar valg. Slik øker vår selvbevissthet og følelse av personlig ansvar.⁹¹ Med andre ord, vi forstår gjennom Kierkegaards fremvisning av angst som en svimmelhet, at individets møte med egen mulighet gjør oss ustø. Idet vi ser selv alt vi *kan* få til, en hel verden som ligger utfoldet foran oss, gjør at vi blir rammet av en angst. Hvor skal vi plassere beina for å holde balansen? – De fleste av oss, sier Kierkegaard, 'griper endeligheten' for å holde oss fast. Men hva betyr det? Mer om dette om litt.

Friheten gjør at vi, du og jeg, har et ansvar for eget liv, og med det oppstår muligheten for å trække feil. Et feiltrinn vi vil unngå, fordi muligheten for å være mislykket og miste seg selv er så skremmende. Men selv om angsten holder mennesket fast, så er den oppdragende, da nettopp angsten er en forutsetning for friheten. Vi kan ikke oppnå frihet uten en erfaring av alle falletemmer vi har angst for. Med det kan man tolke at Kierkegaard ser på friheten som fremstilt gjennom en ufri form, at frihetens mulighet holder det engstende individet fast.

«Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er selvet»

Ikke bare har angst noe med frihet å gjøre, det har også noe med ånd å gjøre: «Slik er angst den frihetens svimmelhet som oppstår idet ånden vil sette syntesen». For hva vil det si at ånden setter syntesen? Hvis vi går tilbake til at *selvet* er et *forhold*, hvor forholdet er det forhold mellom legeme, sjel og ånd, så kan vi se at nettopp *mennesket* er *ånd*. «Mennesket er ånd. Men hva er ånd? Ånd er selvet.»⁹² Det er selvet som 'setter syntesen', altså erfarer en 'tohet' i selvet, at det er noe *mer* enn timelig/endelig: at det er ånd, også kalt det evige. Som

⁸⁹ Kierkegaard (BA), 2014:100

⁹⁰ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:7

⁹¹ *Den store filosofiboka*, 2016:195

⁹² Kierkegaard, 2016:25

Kierkegaard selv skriver i *Begrepet angst*: «At angsten kommer til syne, er det alt dreier seg om. Mennesket er en syntese av det sjelelige og det legemlige. Men en syntese er utenkelig når de to ikke forenes i et tredje. Dette tredje er ånden.»⁹³ Og slik jeg ser det er det nettopp fordi selvet består av dette tredje ledd, ånden, at vi opplever friheten og ser vi er og kan noe mer utover oss selv, at vi erfarer *angst*. Kan man da si at ånden er det som gjør forholdet til et misforhold i selvet?

Men for at et menneske skal kunne engstes, må angsten ha et sted den kan utfolde seg. Dette presiserer Thor Arvid Dyrerud i sitt innledende essay i *Begrepet angst*. Han tolker Kierkegaard dithen at dette sted er identisk med definisjonen av mennesket som et *forhold* som forholder seg til seg selv – over tid. Han skriver videre at:

Angsten holder til i de blinde flekker hvor mennesket ikke klarer å overskue seg selv og sitt eget liv, dvs. forbinde de ulike tildragelser og dunkle avsnitt i eget liv til et meningsfullt hele, slik at fortellingen brytes og med den egen identitet. Angsten er frihetens mulighet til å bli oppmerksom på seg selv, men angsten kan også ha den følge av individet blir uoppmerksom på seg selv, dvs. holde angsten og dermed frihetens mulighet unna med snakk og småborgerlig travelhet.⁹⁴

Det er dette som for Kierkegaard er åndløshet: «Som åndløs bestemt er mennesket blitt en talemaskin, og der er intet til hinder for at det likeså godt kan lære en filosofisk remse som en trosbekjennelse og et politisk resitativ utenat.»⁹⁵ Åndløsheten⁹⁶ presenteres som lykkelig uvitende, men likevel en tom tilstand, men angsten fremtrer som en ubevisst indre uro, som ubrukt *frihet*, da det i utgangspunktet nettopp er angsten åndløsheten er på flukt fra.⁹⁷ Igjen fremtrer det faustistiske mennesket, individet som i sin uvitenhet aner tvilen som slumrer i horisonten.

Vi kan se et liknende problemfelt bli berørt i *Sydommen til døden* (1849), hvor Kierkegaard diskuterer fortvilelse. Mennesket er fortvilt, og mangler et selv, om det ikke er forent med det uendelige – den store og allmektige Gud. Fortvilelsen gjør synden til en åndelig sykdom.⁹⁸ Med andre ord; synden, mulighetene friheten fremlegger, gjør skade på ånden, på selvet. Angsten og dens fortvilelse sender individet rett inn i en famlende, «faustisk» tilstand.

Man kan også se en forbindelse mellom åndløsheten og dødsangst hos Kierkegaard. For det moderne mennesket kan ha en tendens til å fjerne seg fra en åndelig tilhørighet hvor vi, slavebundet av timelighetens anliggender, oppgir vår frihet og går inn i en tilstand av

⁹³ Kierkegaard (BA), 2014:81-82

⁹⁴ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:30

⁹⁵ Kierkegaard (BA), 2014:136

⁹⁶ Åndløshet går også inn under definisjonen *hedenskap* hos Kierkegaard, noe som også setter tonen for det synet Kierkegaard har av den åndløse, og med det av det moderne individ. Kierkegaard (BA), 2014:137

⁹⁷ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:30

⁹⁸ Stølen, 2019 (Kierkegaard)

åndløshetens lykksalighet. Som Kierkegaard skriver i *Begrepet angst*: «I åndløsheten er det ingen angst, dertil er den for lykkelig og tilfreds og for åndløs.»⁹⁹ Men dette høres vel ikke så aller verst ut, å leve i en verden uten engstelse og fortvilelse? Kanskje er nettopp åndløsheten oppskriften på en lykkelig tilværelse? Men er det i så fall en pris man er verdt å betale? Ikke ifølge Kierkegaard. Ifølge han er denne gleden både kortvarig og bedragersk. I lengden vil den åndløse stå i fare for å miste det mest dyrebare; seg selv.

Angsten er kanskje ikke tilstede, men den ligger i mørket og venter. For angsten vil ikke la seg lure. Når individet vil være på vei inn i dødens rike, da vil angsten være dens følgesvenn:

Sett fra åndens standpunkt er angsten derfor også tilstede i åndløsheten, men skjult og formummet. Selv betraktningen gror ved synet av den, for siden angstens skikkelse, hvis man vil la fantasien danne en sådan, er et forferdelig syn, så ville dens skikkelse dog forferde enda mer når den finner det nødvendig å forkle seg, for ikke å opptre som det den er, skjønt den like fullt er det. Når døden viser seg i sin sanne skikkelse som den magre, gledesløse høstmann, da betrakter man den ikke uten skrekk, men når den, for å spotte den, trer frem som forkledd, når bare betrakteren ser at den ukjente som fengsler alle ved sin høflighet og får alle til å juble i lystens ville overgivenhet, er døden, da griper en dyp redsel ham.¹⁰⁰

Som angsten, viser ikke døden noen form for barmhjertighet, og for det moderne individ må skrekken være spesielt lammende. Et individ uten gudetro, uten håp om å stige opp i himmelen, men som heller blir forvist til jorden, både i livet og dets slutt.

Adams første synd – kristendommen som angstens grobunn og redning

Begrepet angst er systematisk bygget opp etter kapitler og delkapitler. Men isteden for en metodisk gjennomgang av disse kapitlene, vil jeg heller behandle boken tematisk etter hvordan Kierkegaard fremstiller angst-begrepet. Haufniensis, “den årvåkne københavner”, begynner med en fortolkning om begrepet arvesynd i sin teori om angst. Det vil si at han tar for seg syndefallet ethvert individ må gjennom, som startet med Eva og Adam. Grunnen til at syndefallet er så fengslende for Kierkegaard, slik jeg tolker han, er fordi syndefallet setter grunnlaget for menneskets evne til å foreta valg, og med det åpnes døren for individets *eksistensielle frihet*. Idet Adam innser at han har valget å synde i Edens hage, så oppsto mulighetene, og da særlig de mulighetene som både er tiltrekkende og risikable. Angsten ligger på den måten forut for synd; den angsten som følger av å se frihetens muligheter gjør fallet mulig.

Kierkegaard knytter Adams første synd – altså problemet omkring hvordan synden kom inn i verden – sammen med begrepet angst.¹⁰¹ For å gi oss et grep om den tradisjonelle

⁹⁹ Kierkegaard (BA), 2014:136

¹⁰⁰ Ibid.:137

¹⁰¹ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:23

oppfatningen av arvesynden, kan vi dele begrepet i to, altså 'arv' og 'synd'. Frihetsproblemet oppstår som en naturlig motsetning, da arv er en naturkategori, mens synd og skyld er etiske kategorier. Den synd eller skyld individet har arvet kan det ikke gjøres ansvarlig for. På den annen side: Hvis individet ved seg selv alene har brakt synden inn i verden, står det som absolutt skyldig. I begge tilfeller går friheten tapt, og det er mellom disse to poler Haufniensis setter inn sine refleksjoner omkring arvesynden, med ambisjoner om å forstå det hele riktig.¹⁰² Hvordan synden kom inn i verden er 'den første synd'. Haufniensis skriver:

Etter tradisjonelle begreper er forskjellen mellom Adams første synd og ethvert menneskes første synd denne: Adams synd betinger syndigheten som konsekvens, den annen første synd forutsetter syndigheten som betingelse.¹⁰³

Slik Kierkegaard ser det, så levde Adam i uvitenhet og uskyldighet, uten synd og skyld, og før forskjellen mellom godt og ondt ble innført i verden. Men hvordan greide Adam å forsynde seg? Var det noe som vekket hans begjær? Nei, skriver Haufniensis, av den grunn at et begjær etter det forbudte forutsetter at forskjellen mellom godt og ondt er satt. Her gjør angsten sitt innrykk. Haufniensis setter angst inn mellom uskyldighetstilstanden og synden, og det gjør individet skyldig og uskyldig på én gang.¹⁰⁴ Med dette foretar Haufniensis sitt omtalte skille mellom frykt og angst. I motsetning til frykt, som referer til noe bestemt, er angst «frihetens virkelighet som mulighet for muligheten».¹⁰⁵ Med det ser vi nok en gang hvordan angst er uløselig knyttet til selvet. Som Adam er også barnet uskyldig, men som Adam trer også barnet ut av nettopp denne uskylden. Idet individet innser at «jeg kan!», og innser frihetens mulighet, så rammer også angsten. Verden ligger åpen for våre føtter, og friheten river i oss. Vi blir svimle, og har vanskelig for å tro på denne frihet. Og med det griper vi endeligheten for å ha noe å holde fast ved. Vi griper den timelige verden og innordner oss som lydige, resignerte og derfor også syndige. Vi ofrer egenviljen – selvet, friheten: alt jeg vil og kan! – for tilpasningsviljen.

Jeg forstår derfor Kierkegaard som en som slår et slag for den frie viljen. Synden har kommet inn i verden, og selv om den arves etter Adam, er den også et resultat av den enkeltes valg. Men syndens valg springer ut av angst, angsten for frihetens mulighet. Individets muligheter til å frigjøre seg fra sine moderne omgivelser skaper frykt, angst og troløshet. Friheten har en pris, og det er angst. Å foreta et valg som berører fremtiden skaper angst, da døden er det eneste sikre i de fremtidige utsikter. Dette skaper en mulighet for et meningsløst liv. Angsten griper om en fra alle kanter.

¹⁰² Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:23

¹⁰³ Kierkegaard (BA), 2014:67

¹⁰⁴ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:24

¹⁰⁵ Kierkegaard (BA), 2014:80

Idet ånden tar bolig i mennesket, åpenbarer angsten seg. I *Begrepet angst* blir ikke angsten presentert som en klar bevissthet om den eksistensielle frihet, men heller som den første vage anelsen vi har i uskyldens “drømmetilstand”, før vi “våkner” til en selvreflektert bevissthet om frihet, valg og ansvar. Derfor blir angst den følelsen som antyder friheten for oss allerede før den blir erkjent av oss selv, noe den kanskje aldri blir.¹⁰⁶ Det er i tillegg i denne “drømmetilstanden”, som Adam i første omgang våknet fra med sin første synd, hvor vi i oppvåkningen setter forholdet mellom legeme og bevissthet, samtidig som angsten fester seg og når bevissthetens overflate. I denne bevegelsen griper ånden ytterpunktene i menneskets sammensatte natur, og forener dette. Med andre ord blir menneskets natur satt i en unik blanding av kreatur og engel, av timelighet og evighet, av natur og ånd. Hvordan dette forholdet skal utvikle seg, er selve livsoppgaven til et voksent menneske, mener Kierkegaard.¹⁰⁷ For gjennom åndens nærvær får sjelen en del i evighetsdimensjonen, samtidig som den gjennom kroppen forankres i den timelige, materielle verden. Gjennom selvbevisstheten som tar bolig i individet da det våkner fra “drømmetilstanden”, får omgivelsene mening, perspektiv - gjennom distanse. Først nå blir mennesket, gjerne gjennom barneøyne, seg sine omgivelser bevisst. Ikke på den måten at sinnet fylles opp av inntrykk utenfra, men i den forstand at bevisstheten gjennom det symbolske selvet skapende griper fenomenet, og gir dem plass og betydning i forhold til individet selv.¹⁰⁸ Men kan man her se Kierkegaard trekke en parallell til fornuften? En åpen tolkning kan være at idet selvbevisstheten viser seg hos individet, så våkner også fornuften, og blir et verktøy for individet til å gi sine omgivelser mening.

Angst og frykt – to sider av samme sak?

Videre kommer Kierkegaard inn på et annet viktig tema i snakk om angst, som jeg så vidt nevnte tidligere, nemlig det viktige skillet mellom angst og frykt:

Begrepet angst ser man nesten aldri behandlet i psykologien, derfor må jeg gjøre oppmerksom på at det er helt forskjellig fra frykt og lignende begreper, som referer seg til noe bestemt, mens angst er frihetens virkelighet som mulighet for muligheten. Man vil derfor ikke finne angst hos dyret, nettopp fordi det i sin naturlighet ikke er bestemt som ånd.¹⁰⁹

Angst og frykt kan fort falle sammen i et sammensurium, men der frykten alltid er en frykt for noe – frykten har en gjenstand, så har ikke den eksistensielle angsten en slik klar gjenstand. Subjektet er ikke redd for noe bestemt, men fylles av en allmenn engstelse. Eller som

¹⁰⁶ Grelland, 2003:13

¹⁰⁷ Holgermes, 2004:142

¹⁰⁸ Ibid.:146

¹⁰⁹ Kierkegaard (BA), 2014:79-80

Kierkegaard skriver det: angstens gjenstand er *intet*.¹¹⁰ Tanken om et *intet*, som vi også senere skal se at Heidegger bygger på, er noe som Haufniensis kretser rundt i flere omganger. Han skriver deriblant at mennesket i sin uskyldstilstand, der det bare er i seg selv, uten ennå å ha blitt et *selv*, dvs. uten selvrefleksjon, har en uro i seg som viser seg som angst¹¹¹:

I denne tilstand er det fred og hvile; men det er samtidig noe annet, hvilket ikke er ufred og strid, for det er jo intet å stride med. Hva er så det? Intet. Men hvilken virkning 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 selv.¹¹²

Dette *intet* gjør det ugripelige mer begripelig for Kierkegaard-leseren. For dette uhåndterbare abstrakte som mennesket har en indre uro for, viser seg plutselig som et fenomen. Jeg får en forståelse for at angsten viser seg som en følelse, som viser seg i mennesket før tanken får tatt grep om den. Som tidligere nevnt er Kierkegaard opptatt av at subjektet skal finne sin sannhet, en sannhet som ikke nødvendigvis kan formidles direkte fra person til person. Det må en egenreflektert virksomhet til for at mennesket skal erfare noe som sannhet. Som Descartes hedrer Kierkegaard tankeprosessen, og ser verdien av selvbetragtning forstått som *tankeakt*, *prosess*, ikke resultat.

Men tilbake til tanken om et *intet*, som også viser seg i fortellingen om Adam:

Når man nå antar at forbudet vekker lysten, da får man en viten istedenfor uvitenhet, for Adam må da ha hatt viten om friheten, siden lysten var den å bruke den. Denne forklaringen er derfor på etterskudd. 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*.¹¹³

Med andre ord ser vi et skille hos mennesket, mellom den tid det lever i uskyldighet og den tid det innser sitt *selv*. Som Hans Herlof Grelland beskriver i sin artikkel *Angstens filosofi*, er det i den naturlige uskyldighet vi ikke tenker at vi har et valg, og med det ingen klar bevissthet om alt vi kan og alt som er mulig. Vi vet ikke om denne mulighetens åpne avgrunn som er friheten, og som gjør oss svimle og engstende. «Vi kan si det slik at angsten er “følelsen av frihet”, i angsten har vi en bevissthet om frihet som er forut for og mer grunnleggende enn de tankene, den forståelsen eller de kunnskapene vi har om vår frihet som mennesker.»¹¹⁴

I denne muligheten eksisterer angsten i spenningen mellom det forlokkende og det skremmende. Med det fremstår friheten som ubehagelig. Dette kommer av at angsten er en

¹¹⁰ Grelland, 2003:13

¹¹¹ Ibid.:13

¹¹² Kierkegaard (BA), 2014:79

¹¹³ Ibid.:82-83

¹¹⁴ Grelland, 2003:14

«... *sympatisk antipati* og *en antipatetisk sympati*.»¹¹⁵ Kierkegaard forklarer dette med at angst er en fremmed makt som griper individet, og selv om man ikke kan løsrive seg fra den, og det vil man ikke, men man frykter, men det man frykter det det higer man også etter.¹¹⁶ Som Kierkegaard skriver, viser angst seg som en psykologisk tvetydighet. Og i denne tvetydigheten, denne spenningen, oppstår angst. Vi bader i et hav av muligheter, men også muligheter vi ikke ønsker å benytte oss av, men likevel kan tiltrekkes mot, men ikke våger. Selvbevissthetens valg er helt avgjørende for Kierkegaard, da det står om sjelens frelse. Individet må velge sin levemåte med bevissthet om å leve autentisk og vinne seg selv, og ikke bare flyte gjennom livet av gammel vane, trygt og borgerlig. Selvbevisstheten og selvrefleksjonen fører til at man oppdager mulighetene og valget, og med det vinner sin frihet. Men så er det også dette som føder angsten.¹¹⁷

Kierkegaard knytter også angsten til barn, da barnet i sin uskyldighet har et annet møte med angsten enn den selvbevisste voksne:

Den angst som er satt i uskyldigheten, er da for det første ingen skyld, for det annet er den ingen besværende byrde, ingen lidelse som ikke lot seg bringe i samklang med uskyldighetens salighet. Når man vil iaktta barn, vil man finne denne angst mer bestemt antydning som en søken etter det eventyrlige, det veldige, det gåtefulle. At det finnes barn den ikke eksisterer hos, beviser ingenting, for dyret har den heller ikke, og jo mindre ånd, jo mindre angst. Denne angst hører barnet til på en så vesentlig måte at det ikke vil unnvære det; om den enn engster det, fengsler den det allikevel i sin søte engstelse.¹¹⁸

Med andre ord, barnet lever i samme uskyld som Adam gjorde før han syndet. Denne uskylden er preget av en åndløshet, hvor ikke barnet enda har oppdaget sitt selv, og heller ikke opplevd angst. Og som Kierkegaard påpeker, det er først når man blir i stand til å se seg selv utenfra, at man kan innlede sitt forhold til Gud. Det er da man kan innse at man står i relasjon til noe annet enn sin egen person. For når dette skjer, merker man de første tegn på fortvilelse og uro ved tanken på fremtiden og livet selv. Det er da man er på vei mot muligheten for å komme til den genuine og rette tro. Da begynner man å forstå hvor komplisert ens vesen i virkeligheten er, at livet har en motsats, og at man som individ er begrenset. Eller for å vende tilbake til et tidligere anvendt uttrykk: Man er syndig.¹¹⁹ For å si det på en annen måte, med forfatter bak boken *Å leve med Kierkegaard*, Sørine Gotfredsens ord, så henger tro og livsutfoldelse sammen for Søren Kierkegaard. «Med en sterk tro på Gud griper vi livet, mens vi i mangel av tro fjerner oss fra det.»¹²⁰

¹¹⁵ Kierkegaard (BA), 2014:80

¹¹⁶ Grelland, 2003:14

¹¹⁷ Høystad, 2016:180-181

¹¹⁸ Kierkegaard (BA), 2014:80-81

¹¹⁹ Gotfredsen, 2016:142

¹²⁰ Ibid.:144

Videre i *Begrepet angst* blir angstens gjenstand nå bestemt, dens intet er byttet ut med noe konkret, og man skulle jo da tro den opphørte og ble til frykt. Men den gang ei, den kommer igjen i endret skikkelse. Vi snakker nå om *angst for det gode* og *angst for det onde*, og dens inntog i individets liv. Kort fortalt er angst for det gode en motstand mot å bli fri, å bli seg selv. Angst for det onde vil si at man nå engstes for det man angrer, man engstes for å gjenta en handling man ikke vil gjennomføre på ny. Da oppstår spørsmålet om hvordan man skal forholde seg til sin fortid. Forholdet mellom fortid, nåtid og fremtid melder seg som et bevisst etisk og eksistensielt problem.¹²¹

Når individet får inn forskjellen mellom godt og ondt i livet, vil jeg her tro at Kierkegaard henviser til at mennesket nå er sendt inn i mulighetenes kaos. Og nettopp mulighetene skremmer individet, da det kan og må ta et valg. Jeg forstår angsten for det onde i den retning at man her engster for det man angrer, man har begått et feiltrinn, og frykten for å gjenta det, gjør at individet engster seg for fremtiden. Som Kierkegaard skriver: «Angsten er foran, den oppdager konsekvensen før den kommer, som man kan merke på seg selv at det er uvær i emning; den kommer nærmere, individet skjelver som en hest som stønnende stanser ved et punkt hvor den en gang ble sky.»¹²² Man kan derfor tenke seg at denne tilstanden kan forlede mennesket til å flykte fra verden i dagdrømmer og fantasier, hvor man trøster seg selv ved å angre seg tilbake til en ufarlig tilstand. Men, skriver Haufniensis, angst for det onde kan også gi utslag i diverse verdslige utsvevelser. Felles er uansett at livet som fremadrettet prosjekt er blitt for skremmende.¹²³

Det jeg finner særlig interessant her er angsten for det gode. For hvorfor skal man engste seg for noe som er godt? Det gode er friheten i videste forstand, og angst for det gode er en motstand mot å bli fri, å bli seg selv. Å bli seg selv er ensbetydende med å vinne kontinuitet i eget liv, å bli åpenbar. Dette er vanskeligere å gjennomføre i takt med den grad av misnøye eller skuffelse man bærer på, noe man ikke vil vedkjenne seg. Angst for det gode krever derfor at man i en viss grad gir avkall på seg selv, og med det gi avkall på de deler av seg selv som angsten for det gode holder fast ved.¹²⁴

I tillegg er det et fangenskap som hører til angsten for det gode, nemlig «det demoniske». Eller med Kierkegaards ord, at det dyspsindige i tilværelsen er at: «... ufriheten nettopp gjør seg selv til en fange.»¹²⁵ Det demoniske er innesluttethet, det som ikke vil kommunisere. For i

¹²¹ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:30

¹²² Kierkegaard (BA), 2014:157-158

¹²³ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:31

¹²⁴ Ibid.:31-32

¹²⁵ Kierkegaard (BA), 2014:166

motsetning til friheten, som alltid er kommuniserende, er ufriheten det stumme. Som det står i *Begrepet angst*, kan angsten «... likeså godt uttrykke seg i stumhet som i skrik.»¹²⁶ Det demoniske er det «plutselige», det som kun åpenbarer seg ufrivillig, det som alltid søker å skjule seg, skriver Kierkegaard. Og hva er det individet i angst for det gode forsøker å skjule? Jo, «det demoniske er ufriheten som vil avgrense seg.»¹²⁷ Det demoniske slutter seg ikke inne med *noe*, men med seg selv. Motstanden mot å vokse sammen med seg selv er blitt en besettelse. Ufriheten er i det demoniske blitt en tilstand, og først i møtet med det kommuniserende – ordet – kommer angsten igjen til syne som frihetens mulighet.¹²⁸ Vil det da si at Kierkegaard viser sin tillit til ordet, og bryter med modernitetens nominalisme?

Angsten er, som vi forstår gjennom Kierkegaard, ikke bare negativ, og ikke nevrotisk som hos Freud. Angsten er et menneskelig trekk som henger sammen med friheten mennesket er tilegnet og dets mulighet til å bli ånd. Gjennom angsten griper man selve eksistensen. Man tvinges til å bli seg selv bevisst – eller lukke seg inne i innesluttethet. Dette fremstår som det avgjørende, om man vil åpne seg for fremtidens valgmuligheter eller lukke seg og klamre seg til det gamle tilvante. Angsten er også, som sagt, en angst for det gode, for å gi seg over til deriblant kjærligheten, som også er gitt som noe større enn en selv og vilkåret for at man kan være skapende og nærværende for den andre. Angsten viser med dette den grunnleggende forskjellen på det demoniske og kjærligheten. Det demoniske er å avvise kjærligheten, det er angst for det gode, som for Kierkegaard bunner i kjærligheten til Gud. Men som Ole Martin Høystad skriver, forfatter av *Sjelens betydning*, er Gud transcendent og usynlig. Men, man kan imidlertid elske det usynlige (Gud) ved å elske det synlige (et annet menneske). Slik antropomorfiserer, eller menneskeliggjør, Kierkegaard de guddommelige dimensjoner. Slik fremmer Kierkegaard det han anser som det viktigste; troen og troens inderlighet hos den enkelte.¹²⁹

Jakten på det sanne øyeblikk

Kierkegaard har også et fokus på tid i *Begrepet angst*. Det blir introdusert gjennom hans definisjon av hva et menneske er: «Mennesket var altså en syntese av sjel og legeme, men er også en *syntese av det timelige og det det evige.*»¹³⁰ Haufniensis innfører videre bestemmelsen «tidens fylde» og begrepet «øyeblikket», hvor jeg finner særlig det sistnevnte interessant.

¹²⁶ Ibid.:161

¹²⁷ Ibid.:165

¹²⁸ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:32

¹²⁹ Høystad, 2016:181

¹³⁰ Kierkegaard (BA), 2014:125

Haufniensis sier det på denne måten: «Øyeblikket er det tvetydige i hvilket tiden og evigheten berører hverandre, og hermed er begrepet *timelighet* satt, hvor tiden bestandig avskjærer evigheten og evigheten bestandig gjennomtrenger tiden.»¹³¹ Slik jeg forstår det, er øyeblikket noe som fremtrer som det tredje i syntesen med det timelige og det evige. Øyeblikket er det som oppstår når disse to berører hverandre. Øyeblikket blir med da det samme som ånden, som står i syntese med det sjelelige og det legemlige. Sagt på en annen måte: «... mennesket er en syntese av sjel og legeme, som konstitueres og bæres av ånd. Angsten var, om jeg må få bruke et nytt uttrykk som sier det samme som ble sagt i det foregående, og som dessuten peker hen til det følgende, angsten var øyeblikket i det individuelle liv.»¹³²

Dette øyeblikket er nettopp interessant fordi man kan se en klar kobling til modernitetens streben etter meningsfulle øyeblikk. Kierkegaard presenterer dette ved å se en sammenheng til de troløse. Han skriver at ethvert menneske er religiøst anlagt. Å ville benekte dette er å skape forvirring i alt og å oppheve begrepet individ, slekt, udødelighet osv. Men Kierkegaard kritiserer dette ved at det moderne individ aldri tar seg tid til å tenke over dette, og med det er det nærværende liv kun et flyktig, forbifarende øyeblikk. Han skriver videre: «Men istedenfor av dette å lære å gripe det evige, lærer man bare å jage livet av seg selv og sin neste og av øyeblikket – i sin jagen etter øyeblikket. Når man bare får bli med, bare én gang føre opp i øyeblikkets dans, da har man levd (...)»¹³³

Kierkegaard fortsetter sin kritikk av det troløse moderne individ. Individet som hverken har den rette tro eller tid til å reflektere, som kanskje ikke jager i fortvilelsens hast, men griper det som ligger nærmest. Individet som i moderne øyne kanskje blir til noe stort, som kanskje innimellom tar en tur i kirken, og med det tror at alt er godt. Individet som lever i en verden hvor det «... ser ut til å tyde på at for noen individer er det religiøse det absolutte, for andre ikke, og så god natt til all mening i livet!»¹³⁴ Han forkaster rett og slett moderniteten og dens tvilende, rastløst meningsløse tilværelse, samt den ufornuftige fornuft: «... for som menneskene nå for tiden fødes klokere på verden enn i gamle dager, så fødes også mengden av dem blindere i forhold til det religiøse.»¹³⁵

Øyeblikket er som nevnt en tilstedeværelse av ånden, når det timelige og det evige møter hverandre. For Kierkegaard er det vår oppgave å fullbyrde åndens syntese mellom legeme og bevissthet, gjennom å gjøre nettopp øyeblikket til vårt eget: «Alt vil for Kierkegaard stå og

¹³¹ Ibid.:129

¹³² Ibid.:121

¹³³ Ibid.:146-147

¹³⁴ Ibid.:146-147

¹³⁵ Ibid.:147

falle med om vi lykkes i å tilegne oss øyeblikket som vårt eget, eller om vi gjennom flukt fra vårt eget selv har forfalt til allmennhetens blikk på verden og vår egen tilstedeværelse.»¹³⁶ Hva betyr dette? Jo, det viktigste for Kierkegaard er at mennesket realiserer det som i utgangspunktet bare var en mulighet, nemlig å gjøre *selvbevisstheten* til individets egen. Denne muligheten får individet gjennom øyeblikket hvor individet opplever åndens nærvær. Da er det viktig at vi ikke jager etter mening i den materielle verden, ei ikke alene vende seg mot evigheten. For selv om vi må anerkjenne ånden som vår dypeste kilde til frihet, selvbevissthet og individualitet, kan vi aldri fornekte vår legemlighets forankring i timelighetens tilfeldige og biologiske tvang.¹³⁷

For kaster vi oss ut i den ytre verden med hodet først, på jakt etter mening, stimulans og bekreftelse, kan vi ifølge Kierkegaard komme opp i den paradoksale situasjonen at vi i vår bestrebelse på kun å leve i øyeblikket, vender ryggen til det egentlige øyeblikk. Jo mer vårt øyeblikk kun reflekteres i tingene vi omgir oss med, jo fjernere kommer vi fra vår tilhørighet til ånden. Som Kierkegaard skriver: «Men istedenfor av dette å lære å gripe det evige, lærer man bare å jage livet av seg selv og sin neste og av øyeblikket – i sin jagen etter øyeblikket.»¹³⁸

Men også i det øyeblikket hvor ånden opplever sitt intet, en tilstand hvor selvbevisstheten griper seg fullt og helt, står vi fortsatt ikke ved frelse og forsoning. Da er det heller snakk om den uendelige resignasjon. I resignasjonens øyeblikk er timelighetens verden gjennomskuet som tilfeldig av individet, og uten mål og mening. Bjørn Holgernes skriver i *Angst i eksistensialfilosofisk belysning*:

Individet befinner seg i en tilstand av den absolutte oppgivelse av å finne en løsning på gåten om orden, mening og hensikt i den verden vi gjennom vår legemlige tilhørighet lever, samtidig som det står usvikelig fast at det i levende live ikke finnes noen frelsesvei ut av vår timelige eksistens, og inn i åndens eget rike.¹³⁹

Som jeg tidligere har vært inne på, gjenspeiles dette på mange måter i Kierkegaards tre stadier. For det er når individet oppnår denne absolutte likegyldighet, blir sendt inn i en fortvilende tilværelse, ser hvilken meningsløs verden man lever i, man har mulighet til å ta spranget. Det er nå muligheten for et autentisk liv åpner seg. I Kierkegaards *Frygt og Bæven* kan vi lese at:

Den uendelige Resignation er det sidste Stadium, der gaaer forud for Troen, saaledes, at Enhver, der ikke har gjort denne Bevægelse, ikke har Troen; thi først i den uendelige

¹³⁶ Holgernes, 2004:166

¹³⁷ Ibid.:168

¹³⁸ Kierkegaard (BA), 2014:146-147

¹³⁹ Holgernes, 2004:168

Resignation bliver jeg mig selv klar i min evige Gyldighed, og først da kan det vært Tale om i Kraft af Troen at gribe Tilværelsen.¹⁴⁰

Og videre:

Ved Resignationen giver jeg Afkald paa Alt, denne Bevægelse gjør jeg ved mig selv, og naar jeg ikke gjør det, da er det fordi jeg er feig og blødtaktig og uden Begeistring og ikke føler Betydningen af den høye Værdighed, ethvert Menneske er anviist, at være sin egen Censor, hvilket er meget fornemmere end at være General-Censor for hele den romerske Republik.»¹⁴¹

Til tross for den smertens vei som ifølge Kierkegaard fører til den uendelige resignasjon, er det anerkjennelsen av selve menneskeverdet som kan gi oss kraft til å følge den. Det er nettopp vår åndelige tilhørighet som kan gi oss dette verdet, og den lar kjærlighet til Gud, som vil si det samme som kjærlighet til vår ånd for Kierkegaard, springe ut og være veiviser.¹⁴²

Angst som dannende ved troen

I siste del av *Begrepet angst* blir angst presentert som noe dannende. For i kapittel 5: «Angst som frelsende ved troen», forsøker Haufniensis å besvare spørsmålet på om man kan og skal befri seg fra angsten. Svaret er nei. Man skal heller lære seg å engste seg på den rette måten:

Ikke synke i dens uendelige muligheter, men heller ikke glemme den slik at angsten kommer bakpå en i livets mange ubevoktede øyeblikk. Det nytter nemlig ikke å gjemme seg, for ingen makt i tilværelsen er så nidkjær som angsten, den slipper aldri.¹⁴³

For i angsten ligger også den dannende makt, som kan virke positivt på individet da det blir oppmerksom på seg selv – angsten konsentrerer individet om den oppgave det er å bli seg selv som den enkelte. Det positive og dannende ved angsten er at man gjennom den befris fra å være fanget av livets trivialiteter. Som Grelland skriver, går angsten: ««inn i hans sjel og ransaker alt og engster det endelige og smålige ut av ham». Gjennom angsten frigjøres man til å se muligheten, man blir en “mulighetens disippel”. Resultatet er en ny tilstand der man på den ene siden ikke lenger så lett blir vippet av pinnen av angsten, og på den annen side har et liv som fortøner seg som mer interessant, og hver minste begivenhet får betydning.»¹⁴⁴

Begrepet angst avslutter det hele med at det er et håp i det håpløse, som en tillit til at livet selv kan bære – tvers gjennom angsten.¹⁴⁵ Og nettopp tvers gjennom angsten er et poeng. For angsten blir lagt frem som et grunnvilkår for den menneskelige eksistens, og for å leve et autentisk liv må man vie den oppmerksomhet. Men som Kierkegaard skriver:

¹⁴⁰ Kierkegaard i Holgernes, 2004:168-169

¹⁴¹ Ibid.:168-169

¹⁴² Holgernes, 2004:169

¹⁴³ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:32

¹⁴⁴ Grelland, 2003:15

¹⁴⁵ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:33

Derimot vil vi si at dette er et eventyr som ethvert menneske må bestå, å lære å engste seg, for at det ikke enten skal fortapes ved aldri å ha vært angst, eller synke ned i angsten; den som lærte å engste seg på den riktige måte, han har derfor lært det høyeste.¹⁴⁶

Individet må altså lære seg å engste på den riktige måten. Ikke la seg synke ned i angstens mørke, og la den gripe individet idet han eller hun forsvarsløst forsøker å finne sin sannhet. Man skal heller ikke være en uvitende, lykksalig, kjedsommelig, grublende, fortvilende estetiker. Middelveien med den rette tro er idealet, hvor man lever hver dag som den siste, med det største alvor som det medfører.

Men hva innebærer denne middelveien? Og hvordan finner man den uten å legge ut på en blindvei? Angsten er som nevnt frihetens mulighet, og bare denne angst er ved troen absolutt dannende. Vi slipper ikke unna angst, uansett hvor langt eller lenge vi forsøker å flykte fra den. For den som lar angsten omfavne, og lar den ha en dannende rolle, han må også være redelig mot muligheten og ha troen. Han som blir hos angsten, han lar seg ikke bedra av dens utallige falsknerier.

Angsten blir en tjenende ånd som mot dens vilje fører ham dit han vil. Når den melder seg, når den underfundig later som om den har oppfunnet et helt nytt forferdelsesmiddel, som om den nå var langt mer forferdelig enn noensinne, da trekker han seg ikke tilbake, enn mindre søker han å holde den borte ved larm og forvirring, men han byr den velkommen (...)¹⁴⁷

Den som engster seg riktig, han lever det rette, autentiske liv. Han har oppnådd den største sannhet av dem alle – han har blitt ført til den rette tro.

Kierkegaard som selvets psykolog

Selv om jeg i denne oppgaven viker bort fra psykologien som fag når jeg gjennomfører min analyse av angst, så er det vanskelig å gå helt bort fra det. Det samme gjorde Kierkegaard, som nærmest definerte seg selv som psykolog. «Psychologi er det vi behøve», hevdet han. Dette var riktignok før psykologien var blitt vitenskap. Han viker med dette bort fra Descartes' og Kants rasjonelle og fornuftsstyrte selv, og fremmer heller individet som en psykologisk gåte.¹⁴⁸ Kierkegaard vil forbi det maskerende selvbedrag, og inn på sinnets mørkeloft, og med det la det indre utfolde seg. For masker har som kjent ofte den motsatte effekt, fokuset blir på hva som befinner seg bak det maskerte. Som han skriver i *Begrepet angsts* forord, vil han foreta en «Innenlandsreise innenfor sin egen bevissthet»¹⁴⁹, og innfører med det introspeksjonen som sjelestudium. Kierkegaard ønsker å komme frem til at det indre liv er rikere enn det ytre utvortes, og målestokken på oss selv som mennesker. Å forstå seg

¹⁴⁶ Kierkegaard (BA), 2014:199

¹⁴⁷ Ibid.:203

¹⁴⁸ Høystad, 2016:178-179

¹⁴⁹ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:16

selv er i tillegg en forutsetning for å forstå de andre individer som vi omgir oss med.¹⁵⁰ I tillegg ser Kierkegaard psykologien i forbindelse med troen. Sjelens frelse blir et spørsmål om hvordan man forstår sin egen psyke og alle de paradoksale mekanismene som spiller seg ut i menneskesinnet, og som står i veien for frelse. Fenomener som innesluttethet og fortrenkning, samt angst og fortvilelse, står ikke bare i veien for frelsen, men for et helt og fritt *selv*.¹⁵¹

Noe av det viktigste Kierkegaard bringer til psykologien, er hans vektlegging av det tidligere nevnte *valget*. Mulighetenes valg er eksistensielt avgjørende. Dette gjelder også det helt grunnleggende valget om «å velge seg selv», og med det å bli et autentisk og ekte selv. Og det som både muliggjør og står i veien for å velge seg selv, er angst og fortvilelsen, som han gjør rede for i *Begrepet angst og Sykdommen til døden*. For å bli seg selv må man leve i selvrefleksjonen. Man må være villig til å møte angsten og fortvilelsen i sitt eget sjeledyp: «Det hele Spørsmal om Selvet i dybere Forstand bliver en slags blind Dør i Baggrunden af hans Sjel, indenfor den er der Ingenting.»¹⁵² Og denne blinddøren befinner seg på det indre mørkeloft, og krever ransakning av selvet for å bli funnet. Som Ole Martin Høystad flott reflekterer:

Men siden det er de fortrenkte og ubrukte muligheter og ubestemthetens intet som finnes der, vekker dette mørket angst, som en følge av refleksjonen. Man har angst for angsten og får derfor mer angst. Selvet tør ikke møte seg selv bevisst, og blir ikke seg selv som mulighetens virkelighet.¹⁵³

Fremstillingen av angsten og fortvilelsen er noe av det mest sentrale hos Kierkegaard, som viser at dette vi i vår tid både frykter og forviser i lukkede rom og avdelinger eksisterer som både en del av menneskets vesen og betinget av omstendigheter i den enkeltes liv.

Kierkegaard avviser determinismen, og gjør frihet og fri vilje til eksistensielle grunnvilkår.

Han foregriper Nietzsche ved å gjøre viljen til selvet, men i motsetning til Nietzsche, knytter Kierkegaard viljen til selvbevissthets: «Overhovedet er Bevidsthet, dvs. Selvbevidsthet, det Afgjørende i Forhold til Selvet. Jo mere Bevidsthet jo mere Selv; jo mere Bevidsthed jo mere Villie, jo mere Villie jo mere Selv. Et menneske, der slet ingen Villie har, er intet Selv; men jo mere Villie han har, jo mer Selvbevidsthed har han ogsaa.»¹⁵⁴ Her fremmes på mange måter modernitetens individualisme; det eksklusive selvet, selvbevissthet og den individuelle frihets vilje.¹⁵⁵ Altså er Kierkegaard en modernitetens filosof, men en tvetydig en. For selv om hans filosofis ytterste målsetting er å vise til et selv som oppløses i noe større enn seg

¹⁵⁰ Høystad, 2016:179

¹⁵¹ Ibid.:179

¹⁵² Kierkegaard i Høystad, 2016:182

¹⁵³ Høystad, 2016:182

¹⁵⁴ Kierkegaard i Høystad, 2016:182-183

¹⁵⁵ Høystad, 2016:182-183

selv, nemlig Gud, så ønsker Kierkegaard samtidig å vise at veien mot dette målet er å bli et autonomt selv med fri vilje og selvbevissthet.

Det er Kierkegaards *Begrepet angst* som legger grunnlaget for behandlingen av angst som tema i fag som psykologi, filosofi og historie – og denne masteroppgaven. Fra Immanuel Kants moralfilosofi i sin *Kritik der praktischen Vernunft* fra 1788, til senere Martin Heidegger som utforsker angstbegrepet og eksistensiell skyld i sin bok *Sein und zeit* fra 1927, så står Kierkegaard som et helt sentralt ledd i granskningen av sjelen.¹⁵⁶ Selv om Kierkegaards ideer i stor grad ble avvist av hans samtidige, så fikk de stor påvirkning på fremtidige generasjoner og filosofer, og det er ikke uten grunn at han går inn under tittelen eksistensialismen far. Spesielt ble tanken om valgets kvaler og meningen med livet betydningsfulle, da den la grunnlaget for eksistensialismen. Nettopp Martin Heidegger, i tillegg til Friedrich Nietzsche, var blant dem som videreutviklet denne filosofiske retningen. De ser nærmere på hvordan vi kan leve et meningsfullt liv i en verden uten Gud, der hver eneste handling er et valg. Men i motsetning til disse tenkere gikk ikke Kierkegaard bort fra sin kristne tro, og han var på mange måter den første som forsto betydningen av selvbevissthetens «svimmelhet» eller frykten og angsten for sin egen tilgrunnliggende absolutte frihet.¹⁵⁷ Man kan spekulere i om Knut Hamsun lot seg inspirere av Søren Kierkegaard, for også han tematiserer selvbevissthet og angst for frihet i sine verker. Det skal jeg, blant annet, utforske i den videre bearbeidelsen av angstbegrepet.

Arven etter Kierkegaard

Kierkegaards udødelige innsikter

Idet individet blir kastet inn i en moderne verden, opplever det en følelse av fremmedgjøring da frihetens muligheter griper om en. Frihetens ufrihet blir et faktum, og flukten vekk fra frihetens byrde er vanskelig å unngå. Kravet om eksistensiell ærlighet er essensielt, men også, en byrdefull oppgave. Frykten for og flukten vekk fra menneskelivets betingelser blir altoppslukende, og med det blir den moderne livsstil foraktet av de eksistensorienterte tenkerne. De fremmer viljen til selvbedrag som en bærebjelke i den moderne sivilisasjon. Individets jag etter meningsløse prosjekter, for å nettopp fylle hverdagen med overflatemening, gjør at man stuper inn i lettvinde løsninger og tankeløs underholdning, samt

¹⁵⁶ *Den store filosofiboka*, 2016:194

¹⁵⁷ *Ibid.*:195

hengir seg til overmaktens tenkemåte og verdisetting.¹⁵⁸ Alt for å unngå angsten, en av modernitetens mange konsekvenser for individet.

Kierkegaard så konsekvensene av at det moderne samfunn gjorde det vanskelig for individet å føle seg som noe unikt og ene-stående, å føle seg som et *jeg* i vi-et. Som vi har vært inne på, så fødes ethvert barn inn i det allmenne, hvor det vil dannes innenfor fellesskapets rammer. Disse rammene korrigerer, ignorerer og stenger inne barnets eget *selv*, og alle lagene av ytre forventninger, 'sannheter' og 'riktigheter' som fengsler barnets *selv*, og former det ansiktet barnet etterhvert møter verden med. Men da barnet trer inn i de voksnes rekker, står alt på om individet makter å bryte gjennom lagene, og befri selvet. Dette er menneskets livsoppgave.¹⁵⁹ Med det forstår vi at Kierkegaards tributt av det autentiske liv er av betydning for hans forståelse av moderniteten. Et individ må gjenerobre sitt eget selv, som er en livslang prosess som aldri kan bringes til en avslutning. *Og det som muliggjør denne gjenerobringen er den dannelsen angsterfaringen representerer.* Et menneske må lære å engste seg på den riktige måten.

Vi har vært innom noen av modernitetens hovedtrekk, hvor et gjentagende problem er individets evne til å fortrenge evnen til å leve et autentisk liv, og heller leve i usannhet. Og hvorfor gjør man det? Som Bjørn Holgernes skriver: «Men kanskje en av de viktigste grunnene til at menneske ikke vil vite hvordan det egentlig står til, er at man, ofte med rett, har en sterk mistanke om at sannheten er så ubehagelig at man *foretrekker* en usannhet.»¹⁶⁰ Dette stilles igjen og opp mot poenget (fra Kant, endret, utdypet og foredlet av eksistensfilosofien) om at mennesket må bryte ut av sine komfortable rammer, og heller innse at det er verdt å satse alt man er og har, fordi premien er av et enormt kaliber; sannhet, frihet og et autentisk liv. For å gjenvinne sin frihet, må det første skrittet alltid være «... at man erkjenner sin situasjon, uansett hvilken ytre eller indre tvang man er underlagt. Men en forutsetning for å slå inn på en slik vei er imidlertid at man faktisk har friheten som mål og ønske.»¹⁶¹ Men vil det si at de som ikke tar grep over egen eksistens, de som ikke går for frihet, men heller foretrekke det komfortable liv, går de glipp av et fullverdig liv? For hvem bestemmer egentlig hva som er et godt og autentisk liv, et liv med mening? Vil ikke det, med Kierkegaards ord, bety at man setter seg på høyde med Gud, og gir mennesket en ny mal som det skal hige etter å passe inn i?

¹⁵⁸ Den «selvforskyldt umyndighet» Kant advarer mot, som Nietzsche kaller «slavementalitet» og Heidegger «umyndighet» - og Kierkegaard altså, en «Don Juan».

¹⁵⁹ Holgernes, 2004:112-113

¹⁶⁰ Ibid.:10

¹⁶¹ Ibid.:11

Hvilken stilling tar andre store tenkere til disse eksistensielle spørsmålene? Dette vil jeg forsøke å fordype meg i det kommende. For at arven etter Kierkegaard er av en betydelig karakter og har inspirert sine etterkommere, hersker det ingen tvil om. Men om arven blir videreført eller bebreidet, det er det store spørsmålet. For på hvilken måte ser Martin Heidegger, Adorno og Horkheimer og sist, men ikke minst, Knut Hamsun på angsttematikken innenfor modernitetens rammer?

Angst som eksistensielle – Martin Heidegger som Kierkegaards arvtager

I min søken etter en filosof som har tilegnet seg arven etter Kierkegaard, og videreutviklet den, så sto Martin Heidegger helt klart for meg som en tydelig representant. For i hans *Væren og Tid (Sein und Zeit)* tar han et standpunkt til flere av de eksistensielle spørsmålene vi hittil har berørt. Og nettopp noen av disse skal jeg nå ta et nærmere blikk på. For i likhet med Kierkegaard ser den tyske filosofen modernitetens skyggesider. Som Lars Holm-Hansen skriver i verkets innledende essay: «Siktemålet med Heideggers filosofi som helhet er kanskje dypest sett å berede grunnen for en mulig redning av mennesket i den «nøden» som preger oss i den moderne verden.»¹⁶² For heller ikke Heidegger viser en særlig entusiasme for opplysningsprosjektet som blir igangsatt ved modernitetens gjennombrudd.

Ideen om at vi kan løse de vitenskapelige og samfunnsmessige problemene har sitt grunnlag i en bestemt teknologisk forståelse som lar mennesket bli fremmed for seg selv. I det moderne samfunnet er alt gjenstand for forbedringer og inngrep, det vil si at alt kan *gjøres*. Men dermed har vi mistet noe vesentlig av syne, mener Heidegger.¹⁶³

At det moderne samfunn foretar et inngrep, eller nærmest et overgrep, på naturen – både den ytre og indre – er en tanke vi har tilnærmet oss tidligere. For hvordan forholder det moderne mennesket seg til sin omverden? Og hvordan kan det i så fall endre sin måte å *se* verden og seg selv?

Hvordan er det å være menneske?

Som sagt bygger Heidegger i stor grad videre på Kierkegaards lære, og har tilegnet seg mye kunnskap fra den danske filosofen. Heidegger setter et stort fokus på nettopp de eksistensielle spørsmål, og spesielt spørsmålet; hvordan er det å være *menneske*? Slik han ser det, må vi analysere oss selv, og vi må analysere oss selv innenfra. Nettopp dette med å se oss selv innenfra gjorde at Heidegger skilte seg ut fra sine forgjengere, som heller hadde sett på menneskets liv abstrakt utenfra. Heidegger hadde en fenomenologisk tilnærming; han så på

¹⁶² Holm-Hansen i Heidegger, 2007:13

¹⁶³ Heidegger, 2007:14

fenomener og hvordan ting oppstår, ved å utforske vår opplevelse av dem. Fenomenologien ville for eksempel ikke se direkte på spørsmålet «hva er et menneske?». Det er viktigere å fokusere på spørsmålet «hvordan er det å være et menneske?»¹⁶⁴

For selv om filosofien alltid har stilt spørsmål om eksistens, så mener Heidegger at vi må stille disse spørsmålene ved å se på eksistensen til dem eksistens er et tema for. Og det er oss mennesker, ingen andre vesener har denne selvbevisstheten. Hvis vi ønsker å utforske spørsmål knyttet til tilværelsen, må vi begynne med oss selv, ved å se på hva det betyr for oss å eksistere.¹⁶⁵ I verkets første del sier han at meningen med vår eksistens må være knyttet til tiden. Vi er skapninger av tiden vi lever i. Når vi blir født inn i denne verden, blir vi kastet inn i en tid vi ikke har valgt selv. Vi oppdager plutselig at vi eksisterer, i en verden som også eksisterte før oss, slik at vi ved fødselen stilles overfor bestemte historiske, materielle og åndelige omgivelser. Verden har altså en *væren*. Vi forsøker å finne en mening ved vår eksistens og verden ved å ha ulike tidsfordriv. Gjennom disse prosjektene styrer vi oss selv mot mulige fremtider – vi definerer vår egen eksistens. Men det kommer en tid hvor man blir klar over at det finnes en ytre grense for alle våre prosjekter, hvor alt tar slutt. Denne grensen er øyeblikket da vi dør. Døden, sier Heidegger, utgjør den ytterste horisonten for vår eksistens. Vi kan ikke se bortenfor den.¹⁶⁶ Med det viser Heidegger hvordan *tiden* utgjør grunnen for vår forståelse for *væren*. Vi er et produkt av tiden vi lever i, og det er med på å ramme inn vår forståelse av oss selv og tingene rundt oss. Dette er med på å svare på det ofte gjentagende spørsmålet; hvem er *jeg*? Som Heidegger skriver i §9: «Det værende vi her skal analysere, er i hvert enkelt tilfelle vi selv. Dette værendes *væren* er *i hvert enkelt tilfelle min*. Dette værende forholder seg i sin *væren* til sin *væren*. I kraft av å være et værende med denne *væren*, er det utlevert til sin egen *væren*.»¹⁶⁷

Her ser vi igjen en klar sammenlenking til Søren Kierkegaard. For et velkjent sitat fra *Sykdommen til døden* lyder følgende: «Mennesket er ånd. Men hva er ånd? Ånd er selvet. Selvet er et forhold som forholder seg til seg selv, eller er det i forholdet at forholdet forholder seg til seg selv; selvet er ikke forholdet, men at forholdet forholder seg til seg selv.»¹⁶⁸ Med andre ord, enten det handler om et værende som forholder seg i sin *væren* til sin *væren*, eller et forhold som forholder seg til seg selv, så er mennesket og dets selv et komplekst system

¹⁶⁴ *Den store filosofiboka*, 2016:252-253

¹⁶⁵ Heidegger var altså mest interessert i ontologi (Ontologi stammer fra det greske ordet *ontos*, som betyr «å være»). *Den store filosofiboka*, 2016:2), og når han spør om hva det betyr å være, viker han fra det abstrakte og ønsker noe direkte og umiddelbart.

¹⁶⁶ *Den store filosofiboka*, 2016:254

¹⁶⁷ Heidegger, 2007:42

¹⁶⁸ Kierkegaard, 2016:25

som i sin syntese må forholde seg til det timelige og det evige (Kierkegaard) eller til tiden og væren (Heidegger).

Heidegger viser også andre likheter til Søren Kierkegaard. Denne likheten har Hans Herlof Grelland bemerket. Her skriver han deriblant om hvilken rolle Heidegger tilegner angsten i *Væren og Tid*. Angsten har en særegen betydning som en stemning, en slags grunnstemning som avspeiler et forhold til virkeligheten. Grelland skriver:

På den ene siden sier Heidegger at angsten er en stemning, i hvilken mennesket viser seg for seg selv. På den annen side sier han at det angsten engster seg for er væren selv. For Heidegger er dette samme sak, for stilt overfor væren selv avdekker vi oss selv, og vi avdekker oss selv som mulighet. Men vi forsøker å unngå denne angstens grunnstemning ved å unnvike oss selv og verden som væren og som mulighet ved å flykte eller «forfalle» til en upersonlig eksistens, som et «man» (...) eller til et liv oppslukt av enkeltingene i verden. Dermed flykter mennesket også fra muligheten til en ekte eller autentisk mulighet til å være seg selv.¹⁶⁹

Eller med Heideggers ord:

Derværen er *fortapt* i man-et, og må derfor først *finne* seg selv. Og for i det hele tatt å finne *seg selv*, må den først ha «vist seg» for seg selv i sin mulige egentlighet. Derværen trenger en bevitnelse av et kunne-være-selv som den i hvert enkelt tilfelle allerede er i tråd med sin *mulighet*.¹⁷⁰

For det er selvfølgelig slik at man kan ikke fullstendig flykte fra seg selv, derfor er selve unnvikelsen bare en av flere måter å være ansikt til ansikt med seg selv på. Alternativet er å være i angst, og angsten avdekker altså oss selv som mulighet. Det er her vi ser den store likheten med Kierkegaard, som ser på angsten som svimmelhet stilt overfor vår mulighet. Grelland skriver videre at Heidegger gir dette å være i angst en positiv klang, selv om angsten er et uttrykk for at vi frykter den væren vi står overfor, og som vi tenderer til å unnvike og flykte fra. Men angsten blir tilsynelatende ubestemt, nettopp fordi det vi engster oss for er væren, og ikke et konkret værende. Og fordi dette truende ikke er noe bestemt, virker det frastøtende og kvelende for individet.¹⁷¹

Døden og til-intet-gjørelse

I likhet med Kierkegaard har Heidegger et skille mellom frykt og angst. For Heidegger er det angsten som gjør frykten mulig og frykten er en slags malplassert angst. Jeg vil også nevne Heideggers bruk av ordet «intet» (*das Nichts*), som dukker opp i drøftelsen av angsten i *Væren og Tid*. Som Grelland forklarer det, er det fordi væren ikke er noe bestemt, at det ifølge Heidegger fortøner seg om et intet. Men, dette er ikke noe totalt intet, for det er grunnet i noe,

¹⁶⁹ Grelland, 2003:16

¹⁷⁰ Heidegger, 2007:251

¹⁷¹ Grelland, 2003:16-17

nemlig verden som helhet, som væren.¹⁷² Dette med intetheten finner jeg spesielt interessant. Den tvetydigheten hvor individet engster seg både for et sort hull, en intethet det ikke får grep om, men samtidig en verden hvor det som fortøner seg i den virker uforståelig. Dette kan på mange måter sammenlignes med individet som engster seg for livet, men også for døden som følger.

Døden er et viktig poeng i Heideggers filosofi. Han poengterer at all eksistens er en bevegelse mot døden, men det er kun mennesker som erkjenner dette. Livet vårt er tidsbestemt, og det er først når vi ikke bare erkjenner, men *erfarer* dette, at vi kan leve et meningsfylt og autentisk liv. Det er når vi blir klar over døden som den endelige grensen for våre muligheter, at vi begynner å få en dypere forståelse av det å eksistere. Med det skaper Heidegger det filosofiske skillet mellom et autentisk og inautentisk liv.¹⁷³ Jeg kan på mange måter forstå hva Heidegger vil frem til med dette. Da min bestefar gikk bort, fikk jeg en vekkelse for hvor brutalt livet er. Hvor fort det kan ta slutt. Og du vet aldri når din tid har kommet. Med det oppsto en mulighet for meg å foreta en revurdering av egen livsførsel, og hvilke framtidsutsikter jeg har. Men likevel, er det kun døden alene som skaper et grunnlag for et autentisk liv? Og er dette sammenlignbart med Kierkegaards tre stadier, hvor man først i møte med Gud kan ha et autentisk liv?

«Gjennom angsten er mennesket det vesen som alltid har døden i sitt følge, og da gjennom en angst som kommer fra dypet av ens egen bevissthet.»¹⁷⁴ Dødsangsten rammer individet fra både utsiden og innsiden, og rammer inn vår måte å se verden og oss selv på. Heidegger opererer i *Væren og tid* med to grunnleggende forskjellige posisjoner med henblikk på vår egen eksistens og måte å befinne seg i verden på, som han igjen kobler på døden. Det mest utbredte forhold et menneske har etablert til sine omgivelser og seg selv, kalles av Heidegger for *uegentlighet*, mens den andre posisjonen eller eksistensmåten kalles *egentlighet*.

Muligheten for realisering av sistnevnte knyttes nær opp til angstens virke som åpenbarer og tilsynebringer av menneskets endelighet og til-døden-væren.¹⁷⁵ Uten å gå ytterligere inn i Heideggers egne posisjoner kan vi se at egentligheten for ham henger sammen med forestillingen om døden, mens uegentligheten står i forbindelse med forsøkene på å maskere angsten og nøytralisere dødsfenomenets nærvær og grunnleggende plass i den menneskelige eksistens og virkelighetsorientering. Man kan derfor tolke det dithen at en bevissthet om døden kan redde oss fra å leve et inautentisk liv i selvbedragets vold. Den kan befri oss fra en

¹⁷² Ibid.:17

¹⁷³ *Den store filosofiboka*, 2016:255

¹⁷⁴ Holgernes, 2004:30

¹⁷⁵ Ibid.:31

tilværelse preget av fortrenning og ufarliggjøring av døden og andre grunnleggende vilkår for vår eksistens. Gjennom en aksept av døden skapes en åpenhet for angstens budskap, og med det muligheten til autentisk livsførsel.¹⁷⁶ Angsten fungerer på mange måter som en frelsende dødsengel, en dødens tilstedeværende budbringer som, hvis vi lytter, kan gjøre livet levende.

Egentlighet og uegentlighet handler også om spørsmålet om en egen mulighet til å være seg selv eller ikke være seg selv. For nettopp mulighet er et begrep Heidegger vektlegger:

Muligheten utgjør den «mest opprinnelige» og «siste» bestemmelsen av derværen. Derværen defineres som et værende som i sin væren *forholder seg til* sin væren, det vil si sine eksistensielle muligheter. Dette forholdet er ikke et tilfeldig forhold, men et vesentlig forhold. Enhver menneskelig væremåte er i grunn et forhold til ens eksistensielle muligheter.¹⁷⁷

Muligheten, eller mangelen på den, skaper rammen videre for Heideggers tanker om døden. For i likhet med Heideggers *erkjennelse av umuligheten av flere fremtidige muligheter*, så har vi også Kierkegaards *frykt for ikke-væren*. Dette viser dødsangstens varierende karakter, og hvor forskjellig den oppleves hos ulike individer. I tillegg ser vi at språket ikke rekker til i beskrivelsen av dødsangsten, den kan i beste fall bare hinte om den. Det ligger i sakens natur at dødsangsten i dypeste forstand er *ubeskriverlig*.¹⁷⁸ Med tanken om at dødsangsten er ubeskriverlig, forstår vi at vi her kommer inn på at vi har en angst for *intet*. Men det er ikke nødvendigvis slik at døden er et objekt for angsten. Den oppstår kanskje heller som en fornemmelse av muligheten til til-intet-gjørelse.¹⁷⁹

Konfrontasjonen med døden og muligheten for tilintetgjørelse rammer ikke bare individet selv. Også alt som ellers tilhører menneskets omverden får dødsvissheten festet på deg. Dette ser vi deriblant hos Heidegger, som gjennom sine refleksjoner over angstfenomenet viser hvordan angsten *stemmer* mennesket til et blikk på seg selv og tingene omkring, og som fratrer tingene deres fortrolighet og selvfølgelige nærvær. Både mennesket selv og dets omverden blir i denne grunnstemningen av angst påfallende, og det er ikke lenger mulig å glemme seg selv ved å gå opp i tingene omkring. I hans foredrag *Was ist Metaphysik?* Fra 1929, står det: «I angsten for Intet sin lyse natt står først det værende frem i sin opprinnelige anmeldelse på denne måten: at det er værender – og ikke Intet.»¹⁸⁰ Vil muligens Heidegger, i og ved formuleringen 'Intets lyse natt' si noe om angstens livgivende, lysbringende funksjon? At tingene først da, sett og erfart med angstens grunnstemning, trer frem i sin opprinnelige form – som unike, uendelig verdifulle *værender*, ikke definert og deformert av språket og vår likegyldig-uegentlige omgang med tingene – som til-intet-gjør dem. At det er angsten for Intet

¹⁷⁶ Ibid.:31

¹⁷⁷ Holm-Hansen i Heidegger, 2007:17

¹⁷⁸ Holgernes, 2004:32

¹⁷⁹ Ibid.:34

¹⁸⁰ Heidegger i Holgernes, 2004:35

som kan evne å rykke tingene ut av språkets (over)grep og blottlegge deres *egenverdi*. En form for angstens metafysikk altså, som transcenderer språket og aner Mening – dog uten å behøve å gripe til Gud, at angsten i Heideggers tolkning så å si trer i Guds sted.

Kanskje Heidegger i flere verker er inne på hvordan fortrenningen av angst og dødsvissheten gir grunnlag for en type normalt liv hvor omverdenens ting og fenomener tenderer mot å miste sin tyngede og sitt påfallende nærvær, og i økende grad blir likegyldige. Dette gjelder både dagligdagse aktiviteter, vitenskaper og store deler av filosofien. Slik forstått får både angstens nærvær og tilsynelatende fravær en enorm påvirkning på individets bilde av seg selv og omverden.¹⁸¹

Som jeg tidligere har poengtert, ser Kierkegaard en helt klar sammenheng mellom fenomenet angst og døden. Han fokuserer på mange måter på hvilke strategier mennesket tar i bruk, for å unngå å fortape seg fullt og helt i angsten. Dette har konsekvenser for autentisiteten av det liv som da utfolder seg. Kierkegaard fremmer menneskets eksistensielle paradoks, dets ånd som har festet seg i menneskets tidsbundne kropp. I tillegg får det en selvbevissthet, som gjør at dets eksistensielle situasjon trer frem i sitt gåtefulle lys. Som Holgernes skriver, blir den: «... nærmest halvguddommelige status og verdighet som hviler over menneskets enestående evne til å stå ut av naturen, være seg bevisst sine omgivelser og foreta valg og vurderinger, blir satt i ytterste kontrast til det forhold at den samme bevissthetsevnen også lar menneskets kroppslige betingelser stige frem.»¹⁸² For Kierkegaard kobler gjentagende døden til kroppen. Individet forstår at gjennom sin biologiske natur, er dets kropp dømt til død og forråtnelse.

Uansett hvor høyt vi svinger oss på bevissthetens og det symbolske selvets frie flukt og lengsel mot skjønnhet, bestandighet, sannhet og verdiget, er vi dømt til den samtidige visshet om kroppens forfall, dødsdømmethet, skrøpeligheit, sykdommer og strøm av ekskrementer og urin i den bokstavelig talt andre enden av vårt legeme.¹⁸³

Mennesket er en dualitet, en blanding av sjel og kropp. Mennesket står ut av naturen, men er samtidig en del av den. Vi kan ikke flykte fra våre timelige betingelser. Døden er et faktum. I døds-øyeblikket står ånden maktesløs i nærvær av fullbyrdelsen av et av våre mest legemlige trekk:

I en dypere forstand gjelder det, at jo høyere mennesket vurderes, desto forferdeligere er døden. Dyret dør egentlig ikke, men når ånden er satt som ånd, da viser døden seg som det forferdelige. (...) I dødsøyeblikket befinner mennesket seg i syntesens ytterste spiss; ånden kan likesom ikke være tilstede, for den kan ikke dø, og allikevel må den vente, for legemet må jo dø.¹⁸⁴

¹⁸¹ Holgernes, 2004:35

¹⁸² Ibid.:110

¹⁸³ Ibid.:110

¹⁸⁴ Kierkegaard (BA), 2014:133

Når det er snakk om døds-*øyeblikket*, henviser ikke Kierkegaard bare til menneskets faktiske dødsstund, men også om vårt alltid tilstedeværende blikk på vår egen, fremtidige død. Det er i øyeblikket, enten det dreier seg om vår fremtidige død, eller øvrige register av foreløpig ukjente muligheter og innslag i vår tilværelse, at angsten har sin permanente bolig.¹⁸⁵ Som Heidegger skriver: «Døden er en væremåte som derværen overtar i det øyeblikket den er. «Så snart et menneske kommer til liv, er det gammelt nok til å dø.»»¹⁸⁶ Og dette øyeblikket må jo med nødvendighet være angstfylt. Angsten er med andre ord dødens følgesvenn. Kanskje er det nettopp derfor angsten ligger så latent i oss, da vi hele tiden har en bunnløs frykt for døden. Har mennesket, for å spille på Kierkegaard, et sykdomsaktig forhold til døden? For slik jeg ser det, er dødsbevisstheten en av de mange strenger angsten spiller på.

Med dette oppstår selvfølgelig spørsmålet; hvordan skal individet leve med sin angst for døden? Skal vi ta et religiøst standpunkt, er troen på frelse knyttet til forestillingen om at sjelen, ved Guds hånd, skal leve videre etter kroppens forfall. Selvet går altså opp i det universelle. Men for Kierkegaard vil en slik oppfatning av frelse og målsetting med livet virke overfladisk i sammenligning med paradokset ved menneske som gir spørsmålet om sjelens udødelighet sitt alvor, at jeg som *ånd* eksisterer i min kropp og bevissthet – et enestående individ, grunnleggende atskilt fra alt annet. Livets oppgave blir da ikke å oppgi mitt selv i en universell ånd som visker ut alle mine individuelle særtrekk, opphever min historiske situasjon og setter mine biologiske betingelser til side. Ifølge Kierkegaard er individets oppgave det motsatte; å *ikke* drukne seg selv i håpet og forestillingen om noe allment og universelt, enten dette forstås som en guddommelig kraft, en kosmisk mening eller et samfunns fellesmening/fellesskap. Individet må til døden *forbli* i sin individualitet, og fra den posisjon forholde seg til alt som berører ens liv. Slik blir det dypt urovekkende og angstfremkallende i spørsmålet om sjelens udødelighet, knyttet til spenningen om *jeg*, slik jeg fremtrer for meg selv her og nå, skal leve videre etter døden i kontinuiteten av mitt eget liv, eller bli til intet. Spørsmålet om *hva* som med min død fortsatt består, blir i forhold til denne gåten uvesentlig. Det er i spørsmålets dype alvor heller ingen komfort å forsikre meg om at jeg lever videre i min slekt, eller at min jord gir næring til blomster.¹⁸⁷

Hvordan bryte med modernitetens frihetsberøvende forsvarsverk

Vi skal bevege oss videre til et annet begrep og fenomen som står sentralt i forhold til angst, nemlig *frihet*. Frihetsbegrepet har vært et gjennomgående tema i denne avhandlingen, både i

¹⁸⁵ Holgernes, 2004:150

¹⁸⁶ Heidegger, 2007:230

¹⁸⁷ Holgernes, 2004:207

kapitlet om moderniteten og i framstillingen av Kierkegaard, og det er derfor sentralt å ta et dypdykk i dette mangefasetterte og omdiskuterte begrepet.

Både Kierkegaard og Heidegger er representanter for den eksistensfilosofiske tradisjonen, og de ser en nøye sammenheng mellom frihet som et grunnleggende menneskelig vilkår på den ene siden, og det fundamentale eksistensielle *ansvar* som hviler over tilværelsen til hver enkelt av oss, på den andre. Dette ansvaret kan individet prøve å flykte fra ved å innrette sitt liv som om ansvaret ikke fantes, eller det kan velge å ta det inn over seg, med både de byrder og muligheter for eksistensiell fullbyrdelse et slik valg medfører. Men i realiteten finnes det ikke et nøytralt sted å oppholde seg i forhold til det eksistensielle ansvar som bunner i menneskets frihet.¹⁸⁸ Dette kommer på mange måter til uttrykk gjennom menneskets fremmedfølelse som sender mange på flukt inn i en inautentisk livsførsel.

Mennesket er tilegnet et eksistensielt ansvar. Man har selv ansvar for hvem man er, hvilke valg man tar og hvilket forhold man etablerer til omverdenen. Og denne friheten og dens muligheter kan ha en skremmende effekt på individet, og med det være grobunn for angst: «Frihetens mulighet skaper angst fordi den også bringer med seg ansvaret for egne valg, ansvaret for eget liv, og dermed også muligheten for å mislykkes, miste seg selv.»¹⁸⁹ Her møter vi igjen Heidegger, for med det blir mennesket selv ansvarlig for sin eksistens. Vi gir selv det værende mening, for å gi oss selv mening.

Dette temaet berører Heidegger videre i sin *Væren og Tid*. Uavhengig av i hvilken grad mennesket er seg bevisst denne viktigste og mest gåtefulle siden ved egen eksistens, så står individet som et tenkende, forstående, brukende og skapende vesen i et uavbrutt konstituerende forhold til sitt eget selv og sine omgivelers faktiske væremåte og meningspresentasjon.¹⁹⁰ Menneskets eksistensielle ansvarlighet handler om å gi seg selv og sine omgivelser mening. Men så er spørsmålet; i hvilken grad tar de fleste mennesker i vår moderne verden på seg det ansvaret vi nå har berørt? Hvordan forholder vi oss til vår frihet? Ifølge flere eksistensrelaterte tenkere er svaret følgende; Vi flykter fra vårt ansvar og nekter å ta friheten innover oss. Vi frykter mulighetene våre! Vi velger enkleste utvei, for å slippe angsten som muligheten medbringer.

Dette kan vi trekke videre, og det blir klarere for oss på hvilken måte flukten, eller glemselen, er den viktigste faktoren i tilblivelsen og opprettholdelsen av den fortrolige omverden som omgir individet i den moderne verden:

¹⁸⁸ Ibid.:58

¹⁸⁹ Dyrerud i Kierkegaard (BA), 2014:7

¹⁹⁰ Holgernes, 2004:60

Mennesket lever *i* glemselen, og gjør seg daglig *skyldig* i ikke å ha påtatt seg det ansvar som egentlig hviler over den menneskelige eksistens. I forhold til det perspektivet vi nå er i ferd med å åpne, dreier det seg om den største skyld et menneske kan pådra seg, nemlig ikke å ha begitt seg ut på den utfordrende seilas som ens eget, autentiske liv representerer. Forspiller vi den mulighet, gjør vi oss skyldige i det vi *ikke* utviklet oss til å bli.¹⁹¹

Men så spørres det da, om den nevnte skylden kun kan oppfattes som en negativ faktor. For det er jo nettopp den som i mange tilfeller river oss ut av glemselen. Det er den som gjør oss klar over våre muligheter, og gjør oss oppmerksom på hva vi er i ferd med å miste. Som Heidegger viser til, det er gjennom vår skyld, vår angst, vår samvittighetens stemme, at vi blir klar over våre muligheter. Skylden henviser oss til en konfrontasjon med vår dødsdømthet, frihet, eksistensielle isolasjon og den omliggende meningsløshet. Og dette opprop finner sted gjennom angsten!¹⁹² Det er angsten som gjør at vi kan bryte med modernitetens frihetsberøvende forsvarsverk! Dette bemerker også Kierkegaard:

Angsten er frihetens mulighet, bare denne angst er ved troen absolutt dannende, idet den fortærer alle endeligheter og gjennomskuer alle deres illusjoner. Og ingen storinkvisitor har så forferdelige torturredskaper i beredskap som angsten, og ingen spion vet så snedig å angripe den mistenkte nettopp i det øyeblikk da han er svakest, eller vet å gjøre snaren han skal fanges i, så besnærende som angsten vet det; og ingen skarpsindig dommer forstår å eksaminere, ja eksaminere den anklagede som angsten, som aldri slipper ham, ikke i adspredelsen, ikke i larmen, ikke under arbeidet, ikke om dagen, ikke i natten.¹⁹³

Ikke bare får vi her gjentatt hvor forferdelig angsten kan være, men også koblingen til muligheten som Heidegger vektlegger. Kierkegaard skriver videre:

Men for at et individ absolutt og uendelig skal dannes ved muligheten, må det være redelig mot muligheten og ha troen. (...) Når mulighetens oppdagelser forvaltes ordentlig, da vil muligheten oppdage alle endeligheter, men idealisere dem i uendelighetens skikkelse, og overvelde individet i angsten, inntil det atter beseirer dem i troens antesipasjon.¹⁹⁴

Som nevnt tar Kierkegaard utgangspunkt i menneskets spaltede natur. Han påpeker at kroppen er underlagt en biologisk tvang og ufrihet, og er dømt til døden. Men samtidig er mennesket ånd, som er bundet til friheten og alle dens muligheter. For Kierkegaard vil derfor autentisk livsførsel innebære at individet makter å forbli i spenningen, tross angst og fortvilelse over våre biologiske vilkår. Slik kan mennesket leve i frihet, innenfor kroppens begrensninger. Slik kan selvet utfolde seg gjennom mulighetenes valg. Men dette skal nødvendigvis skje uten at det ene tar dominans over det andre, for da kan konsekvensen være en sykdomstilstand, hvor angsten vil ha en mer negativ konsekvens enn en positiv.

¹⁹¹ Ibid.:75-76

¹⁹² Ibid.:76

¹⁹³ Kierkegaard (BA), 2014:199-200

¹⁹⁴ Ibid.:201

Det åndløse *man-et*

Et annet sykdomstegn hos Kierkegaard er den nevnte *åndløsheten*. Gjennom den normale, moderne måten å leve på, er fraværet av ånden påfallende, og er den viktigste manifestasjonen av flukt for angsten, og fra den individuelle friheten. Det er selvfølgelig ikke snakk om total uteblivelse av ånden, for da vil man etter definisjonen ikke være menneske, men dyr. Det handler heller om en livsførsel hvor individet fyller hverdagen med ulike aktiviteter, slik at man unngår en konfrontasjon med den eksistensielle frihet. Ved en slik moderne livsførsel, som ofte er både nevrotisk og oppjaget, holdes angsten i sjakk, og det gir hverdagen en overfladisk mening. Men *selvet* vil ikke utvikle seg. Masken som individet trer på seg gjør at det tilpasser seg sine omgivelser, men med selvet som pris. Man er kanskje «normal» etter en «moderne» standard, men prisen er skyhøy, med et uutviklet og fortrengt, ja «åndløst» selv. Individet er kanskje lykkelig, men har det oppnådd den ultimate mening? Som Kierkegaard skriver i *Begrepet angst*: «I åndløsheten er det ingen angst, dertil er den for lykkelig og tilfreds og for åndløs.»¹⁹⁵

Masken som individet blir påtvunget allerede som barn – og som det «holder seg fast» ved – er med på å forme det til et sosialt og veltilpasset vesen innenfor allmennhetens rammer. Men mennesket aner at masken kan fjernes, bevisstheten spotter egen frihet og selvstendighet. Masken utløser på mange måter vissheten om valgets muligheter, og med det våkner ånden til sin egentlige oppgave: å sette forholdet mellom legeme og bevissthet, slik at individet kan utvikles.¹⁹⁶

Det skal påpekes at for Kierkegaard er det ikke overskridelsen alene som viser vei til voksen autonomi. Vi skal også påta oss ansvaret for vår handling. Poenget er ikke at man skal overskride samfunnet normer og regler kun fordi. Vi skal erkjenne vårt fulle ansvar for våre handlinger, og med det tilbakeføres til det allmenne og forsones. Selvrealiseringen øker altså ikke i takt med antall overskridelser av det allmenne. Individet skal ut fra erkjennelsen av overskridelsens *mulighet* velge å handle under fullt personlig ansvar for det som skjer. Om handlingen er i tråd med gjeldende normer og regler eller ikke, er ikke det avgjørende. Det hele handler om valget er foretatt i frihet og subjektiv inderlighet.¹⁹⁷

Igjen ser vi hvor opptatt Kierkegaard er av at individet skal foreta det han kaller «sprang» i livet. Ikke bare er det snakk om et sprang mellom hans nivåer, fra det estetiske til det etiske, og videre til det religiøse, men også spranget barnet foretar da det oppdager sitt selv. Og nok

¹⁹⁵ Ibid.:136

¹⁹⁶ Holgernes, 2004:140

¹⁹⁷ Ibid.:153

et sprang da det voksne individ kan fjerne sin beskyttende maske. Hver handling blir presentert som et sprang, hvor mennesket har mulighet til å forbedre og utvikle selvet. Hvis mennesket presterer å befinne seg i frihet og i samsvar med sin ånd da en beslutning skal tas, står det klart til å ta et sprang, uansett risiko og engstelse. Selv om Heidegger tar avstand fra evighetsdimensjonen, ser han også at mennesket er tilpasset tiden, tilpasset det samfunn det er en del av, og blitt et «man».

Situasjonen er derimot vesentlig lukket for man-et. Man-et kjenner bare «den allmenne tilstanden», og fortaper seg i de nærmeste «anledningene» og dekker derværens kostnader gjennom å avregne «tilfeldighetene» mot hverandre, samtidig som det misforstår tilfeldighetene gjennom å betrakte dem som og utgi dem for å være, sine egne prestasjoner.¹⁹⁸

Men hvordan kan man bryte ut av tilværelsen som et «man»? Med det beveger vi oss inn på et annet hovedpoeng for Kierkegaard, nemlig hans fordykning i *øyeblikket*. For det er i øyeblikket individet kan oppnå den dypeste mening, og utvikle selvet til det ytterste.

I Kierkegaards bruk av begrepet *øyeblikket*, så tilhører øyeblikket verken tiden eller evigheten i og for seg, men manifesterer seg gjennom evighetens nedslag tiden. I Øyeblikket berører evigheten og tiden hverandre, og kaller mennesket og ting frem i sitt nærvær. «Øyeblikket er det tvetydige i hvilken tiden og evigheten berører hverandre»¹⁹⁹, skriver Kierkegaard. Det er evighetsglimtet i menneskets ånd som gir mennesket et blikk på seg selv og omgivelsene, og setter individet i stand til å fastholde et fenomen som noe meningsfullt og vedvarende.²⁰⁰

Uansett hvor flyktig øyeblikket er, så åpner det for et nærvær. Igjen understrekes menneskets paradoksale situasjon, som et vesen spent ut mellom legeme og ånd. Vårt blikk på fortid, nåtid og fremtid er gjort mulig av evighetens tilstedeværelse i vår legemlige eksistens gjennom ånden.²⁰¹ Men hvilket standpunkt tar Heidegger med tanke på øyeblikket?

Han har latt seg inspirere av Kierkegaard, men samtidig tar han avstand fra å knytte mennesket til noen form for evighetsdimensjonen. For Heidegger er det klart at tyngdepunktet i Kierkegaards tenkning ligger i hans refleksjoner over at mennesket befinner seg her og nå som jordbundne mennesker, vi befinner oss i øyeblikket. Mennesket er et åndelig vesen, og Kierkegaards beskrivelser av den paradoksale eksistensielle situasjon som spenningen mellom vårt legeme og vår selv-bevissthet plasserer oss i, stemmer Heidegger i. Men det uten å legge evighetsdimensjonen ved vår åndelighet til grunn. Det er under forutsetningen av mennesket som et *endelig* vesen at Martin Heideggers eksistensanalyse springer ut, samtidig som hans

¹⁹⁸ Heidegger, 2007:280

¹⁹⁹ Kierkegaard (BA), 2014.:129

²⁰⁰ Holgernes, 2004:164

²⁰¹ Ibid.:165

refleksjoner over deriblant vår til-døden-væren, øyeblikket, spranget og angstens grunnstemning ligger tett opp til Kierkegaards analyser.²⁰²

Om modernitet og tvetydighet: *Opplysningens dialektikk*

Livets eksistensielle spørsmål er mange, og noen som har viet disse oppmerksomhet er Theodor W. Adorno og Max Horkheimer. De stiller store spørsmål til de veletablerte og aksepterte sannheter. De gjennomfører i likhet med Kierkegaard og Heidegger en kritikk av moderniteten, i boken *Opplysningens dialektikk*. Dette er en komplisert nedskrivelse, og man må ha tunga rett i munn når man tar fatt på verket. Jeg har gitt det et forsøk, og vil ta særlig utgangspunkt i kapittelet «Juliette eller opplysning og moral».

I motsetning til Heidegger som bygger videre på Kierkegaards refleksjoner, tar Adorno/Horkheimer et annet utgangspunkt i diskusjonen om modernitetens grep på individet. De går rett i strupen på andre tenkere, som Kant og Nietzsche, og ikke minst epoken i sin helhet. De ser hvordan individene i den moderne tidsalder blir skilt fra sin sanne natur, og må deretter leve i en selvskapt verden, underlagt en rekke lover og regler som strider mot vår sanne karakter. Som det står i verkets innledning: «For å frigjøre oss fra naturen har vi skapt et system som selv har blitt natur.»²⁰³ Kan man muligens tolke Adorno og Horkheimer i den retning at individet gjennom moderniteten mister, eller fremmedgjøres fra, sin naturlige innvevethet – både den ytre og sin egen indre – for å heller tilpasse seg det kunstige massesamfunn, dog uten å fokusere på evigheten slik som sine forgjengere? Men hvordan plasserer de angst i sammenheng med moderniteten?

«Bare en type tenkning som gjør vold på seg selv, er hard nok til å kunne knuse mytene» De to filosofene skriver videre at: «Siden tidenes morgen har opplysning i videste forstand, som fremadskridende tenkning, hatt som mål å ta frykten fra menneskene og å innsette dem som herrer.»²⁰⁴ Et navn som her stikker seg ut er Francis Bacon, blant annet kjent for læresetningen «Kunnskap er makt.». Adorno/Horkheimer fortsetter: «Opplysningens program var avfortryllelsen av verden. Den ville oppløse mytene og velte innbildningen ved hjelp av viten.»²⁰⁵ Her siterer de nettopp Francis Bacon:

(Men) godtroenhet, motvilje mot tvil, tankeløshet med svarene, skryt med dannelsen, frykt for å si imot, interesse, skjødesløshet med egen forskning, ordfetisjisme, dveling ved blotte

²⁰² Ibid.:164

²⁰³ Adorno og Horkheimer, 2011:11

²⁰⁴ Ibid.:37

²⁰⁵ Ibid.:37

delerkjennelser: Dette og lignende ting har forhindret et lykkelig ekteskap mellom den menneskelige forstand og tingenes natur.²⁰⁶

Adorno/Horkheimer kommenterer:

Til tross for at matematikken var fremmed for ham, har Bacon ganske godt truffet den tenkemåten som kom etter ham. Det lykkelige ekteskapet mellom den menneskelige forstand og tingenes natur, som han har i tankene, er patriarkalsk: Forstanden, som beseierer overtroen, skal råde over den avfortryllede natur. Kunnskap, som er makt, kjenner ingen begrensninger, verken i slavebindingen av medskapninger eller i ettergivenheten overfor verdens herrer.²⁰⁷

Og videre:

Det mennesket vil lære av naturen, er å bruke den til å beherske både den og menneskene fullstendig. (...) Bare en type tenkning som gjør vold på seg selv, er hard nok til å kunne knuse mytene.²⁰⁸

Bacons vilje til «å knuse mytene» er ifølge Adorno/Horkheimer en tenkning «som gjør vold på seg selv.» Det er en tenkning som reduserer seg selv, til teknisk-instrumentell tenkning. I den moderne verden skal man gjennom fornuften finne den beste metoden for å nå et mål. I den sekularisert og opplyste verden skal det «(...) ikke finnes noen hemmeligheter, men heller ikke noe ønske om dens åpenbaring.» Å tenke er ikke lenger en menneskelig kvalitet hvor selve tankeprosessen blir verdsatt, den blir snarere noe strategisk og formålsrasjonelt. «På veien mot moderne vitenskap», fortsetter Adorno/Horkheimer, «gir menneskene avkall på mening. De erstatter begrepet med formelen og årsaken med regelen og sannsynligheten.»²⁰⁹

Begrepets overgrep

I kapittelet «Ekskurs II: Juliette eller opplysning og moral» tar Adorno og Horkheimer for seg opplysningstanken som vokste fram i og dominerte moderniteten. De hevder at opplysning dreier seg om frigjøring fra frykt og undertrykkelse. Kapitlet starter med å forklare opplysning gjennom Immanuel Kants ord, og de ønsker å vise at det ikke finnes noen nødvendig forbindelse mellom Kants definisjon av opplysning og moral. De åpner med:

Opplysning er med Kants ord menneskets utgang fra sin selvforskyldte umyndighet. Umyndighet er den manglende evnen til å bruke sin forstand uten andres ledelse'. 'Forstand som ikke blir ledet av andre', er en forstand som blir ledet av fornuften. Det betyr simpelthen at den ved hjelp av sin egen konsekvens fører de enkelte erkjennelsene sammen i et system.²¹⁰

Videre skriver de at:

Tenkning, slik opplysningen forstår den, er å fremstille en enhetlig, vitenskapelig orden og å utlede erkjennelser om kjensgjerninger fra prinsipper, enten disse blir oppfattet som vilkårlig

²⁰⁶ Ibid.:37

²⁰⁷ Ibid.:37

²⁰⁸ Ibid.:38

²⁰⁹ Ibid.:39

²¹⁰ Ibid.:113

satte aksiomer, medfødte ideer eller høyeste abstraksjoner. (...) Erkjennelse består i subsumering under prinsipper.²¹¹

Med andre ord, ser Adorno og Horkheimer tenkningen i opplysningen som et kategoriseringsapparat bestemt gjennom overensstemmelse. Ordene og begrepene våre subsumerer det enkelte og individuelle under begrepets overgrep. De fortsetter med: «Forstanden gjør det intelligible ved tingen, som den subjektive dommen finner i den, til en objektiv kvalitet ved den før den trer inn i jeget.»²¹² Forklart på en annen måte: «Sansene er på forhånd bestemt av begrepsapparatet allerede før sansningen skjer, borgeren ser verden a priori som det stoffet han fremstiller den fra. (...) Bildene blir allerede ved sin egen produksjon forsensurert etter standardene til en forstand, som de så videre skal bli anskuet etter.»²¹³

En rask repetisjon av Kants erkjennelsesteori er på sin plass. Kant mener at sann kunnskap om verden er mulig gjennom sansning, og videre fornuftens tolkning av denne erfaringen. Uten sanseerfaringen er hodet tomt, og uten fornuftens kategorisering ville alt vært et uforståelig sammensurium. Mennesket er tildelt en forstand som står eksepsjonelt utenfor og overfor alt og alle. Man får kunnskapen fra sansene, men man blir ikke kontrollert av dem. Mennesket har en fri vilje, som gjør at det selv strukturerer det sansede. Med det blir verden strukturert av den forstanden de skal være materiale for. Men materialet, eller tingen, har allerede mistet sin individualitet – naturen er allerede blitt tanke, altså totalt tatt beslag i av det dominerende subjektet. Avstanden mellom subjekt og objekt, tanke og ting er hos Kant forsonet, ved at tingene reduseres/utraderes til fordel for fornuften og subjektet. Enhver sansning er allerede begrep, og begrepet er subjektets overgrep, makt, herredømme.²¹⁴ Dette kommenterer Horkheimer og Adorno slik:

Systemet opplysningen har i sinne, er den formen for erkjennelse som på best måte blir ferdig med kjensgjerningene, og som mest effektivt understøtter subjektet i naturbeherskelsen. Systemets prinsipper er selvoppholdelsens prinsipper. Umyndighet viser seg som en manglende evne til selvoppholdelse.²¹⁵

Adorno og Horkheimer har forsøkt å analysere prosessen hvor mennesket trer ut av naturen og dens skjebnemakt, for så å etablere seg selv som herre og fritt menneske. Slik de ser det, defineres opplysning som prosessen hvorved et individ eller en kultur oppnår frihet og selvbestemmelse. Betingelsen for denne opplysende frigjøringen er imidlertid etableringen av et herredømme. I stedet for at naturmaktene skulle råde, måtte mennesket heller finne måter å

²¹¹ Ibid.:113-114

²¹² Ibid.:114

²¹³ Ibid.:116

²¹⁴ Lund, Gry Cecilie, personlig kommunikasjon, 24.4.2019

²¹⁵ Adorno og Horkheimer, 2011:115

beherske naturen på. Det startet med magi, men senere utviklet det seg mer sofistikerte former for teknologi. Slik objektiveres verden og blir gjenstand for manipulasjon. Omgivelsene våre og tingene i den blir ressurser vi kan forvalte, men uten noen krav om respekt for deres iboende verdi.²¹⁶

Men også mennesket selv er et bytte for denne klassifiseringen. «Ingen er noe annet enn det han har blitt til: et brukbart, fremgangsrikt, mislykket medlem av grupper delt inn etter yrke og nasjonalitet. (...) Vitenskapen generelt forholder seg ikke annerledes til naturen og menneskene enn hvordan forsikringsbransjen spesielt forholder seg til liv og død.»²¹⁷ Slik jeg tolker Adorno og Horkheimer, vil menneskets egenverdi gå opp i røyk gjennom opplysningens kår. Vi er ikke annet enn en ressurs som får storsamfunnet til å gå rundt. *Jeget* forsvinner idet fellesskapets ensformighet tar over. Hva skjer da med individet og dets selvforhold?

For slik jeg tolker det, så mener Adorno og Horkheimer at vitenskapen og den instrumentelle fornuften har tatt over for menneskets sanne tankeprosess:

Vitenskapen selv har ingen bevissthet om seg selv, den er et verktøy. Men opplysning er en filosofi som likestiller sannheten med det vitenskapelige systemet. (...) Som en følge av Kant vil en fullstendig bekreftelse av det vitenskapelige systemet som sannhetens skikkelse føre til at tanken besejler sin egen tomhet, for vitenskap er teknisk øvelse, så fjerntliggende fra en refleksjon over sitt eget mål som andre former for arbeid er det under systemets trykk.²¹⁸

Vitenskapen er det vi hengir oss til. Opplysning er det som veier tyngst i en dragkamp mellom formålsrasjonalitet og *tenkning*. Individets selvstendighet viker for menneskets herredømme over dens egen natur og naturen som omgir en. Tanken besejler sin egen tomhet, med kun et mål for øyet – selvtukt og overgrep.

Adorno og Horkheimer ser opplysningens, myndiggjøringens og hele modernitetens skyggeside, nemlig det destruktive ved subjektets grunnleggende selvoppholdelsesdrift, dets absolutte makt over den ytre og sin egen indre natur:

(...) beherskelsen av den indre og ytre natur [er] blitt gjort til livets absolutte formål. (...) Opplysningens vesen er et alternativ som uunngåelig også er herredømmets. Menneskene har alltid måttet velge mellom å underkaste seg naturen eller å underkaste naturen selvet.²¹⁹

Slik jeg tolker Horkheimer og Adorno, er selvoppholdelsesdriften så sterk at den tenderer mot å ha samme virkning som en tvangstrøye. Dette vises gjennom forholdet til den ytre natur som vi forsøker å beherske, og det viser gjennom forholdet til den indre natur. De viser en klar

²¹⁶ Ibid.:13

²¹⁷ Ibid.:116-117

²¹⁸ Ibid.:117

²¹⁹ Ibid.:67

forbindelse til Freuds sivilisasjonsteori, hvor poenget er at sivilisasjonen og fremskritt fordrer disiplin og selvbeherskelse.

Opplysning som bærer av vold og herredømme, men også det som kan redde

Adorno og Horkheimer ser en klar forbindelse mellom fornuft og, brutalt nok, drap. På slutten av kapitlet om de Sades *Juliette*, blir det hevdet at det ikke finnes noe fornuftig argument mot drap. Dersom det tjener våre interesser, kan vi myrde selv de uskyldige (og de referer ofte til jødeforfølgelsen). Tanken bak dette er at vi – nærmere bestemt, Kant – har utviklet en fornuft som tenderer mot å være kald, likegyldig og kalkulerende, og at det knapt eksisterer noen muligheter til å bryte ut av denne tenkningen.²²⁰

For Adorno/Horkheimer har Kants autonomi-ideal noen farlige tvilsomme implikasjoner: «Siden fornuften ikke setter noen innholdsbestemte mål, er alle affektene like fjerne fra den.»²²¹ Autonomi fremtrer som en og absolutt frihet fra – også følelsene. Kants og hele modernitetens ideal om autonomi innebærer derfor, ifølge Adorno/Horkheimer, at enhver form for følelsesmessig anerkjennelse blir betraktet som avgudsdyrkelse, dvs. lydighet, umyndighet, svakhet: «Enhver nytelse røper imidlertid en avgudsdyrkelse: Den innebærer å gi avkall på seg selv for noe annet.»²²² Omtanke, lyst, nytelse, hengivenhet betraktes som slavementalitet: å bli styrt av krefter utenfor jeg'et. Våre egne følelser, vår egen natur, truer selv-oppholdelsen. «Friheten fra samvittighetskvaler er likeså essensiell overfor den formalistiske fornuften som frihet fra kjærlighet eller hat.»²²³

Andre menneskers 'svakhet' – «skapningenes angst»²²⁴ – turrer dette absolutt fornuftstyrte subjektet som fortvilet må tviholde på sin egen suverenitet, dvs. frihet fra enhver følelse, fordi den andres angst og avmakt mimer og minner om ens egen grunnleggende angst for å gå til grunne, for overmakten, som for enhver pris måtte beseires gjennom selv å ta makten. Jo svakere den andre er, jo grusommere blir herre-subjektet, som ved å knuse/kue den svake minner seg selv på å være reddet. Gleden ved dette, selvbeseiringen, å ha nedkjempet «den angsten som ikke truer en selv lenger»²²⁵, eksploderer ikke sjelden i en rungende, befriende latter, hevder Adorno/Horkheimer – og viser noe interessant: At opprinnelsen til all dominans, undertrykkelse, vold og grusomhet er fortrenning, kontroll av sin egen angsterfaring.

²²⁰ Ibid.:16

²²¹ Ibid.:122

²²² Ibid.:137

²²³ Ibid.:128

²²⁴ Ibid.:145

²²⁵ Ibid.:145

Men selv om Adorno og Horkheimers tanker om fornuften kan sies å være relativt ekstreme, så fremlegger de i hvert fall et alternativ til den naturbeherskende fornuften. Og det interessante er at dette alternativet også, indirekte, har med fornuften å gjøre, nemlig dens *selvbesinnelse*. Ut av den springer en evne alle levende vesener sies å ha, og som åpner for muligheten av en annen omgang med tingene enn den rent beherskende. Denne evnen omtaler paret som mimetisk. Gjennom etterligning, mimesis, og gjennom deltagelse og innlevelse, har mennesket en mulighet til å forholde seg med omverdenen på en slik måte at det ikke behersker, reduserer eller dominerer, men heller respekterer tingenes annerledeshet. Ifølge Adorno og Horkheimer er det en betingelse for enhver orientering i verden: Vi må være i stand til å oppleve betydninger i det gitte som ikke kan reduseres til konseptuell beherskelse. Dermed må det kunne eksistere et annet forhold mellom subjekt og objekt enn bare vold og underkastelse.²²⁶ Slik jeg leser Adorno og Horkheimer, handler dette om at subjektet selv – gjennom selvbesinnelse, å avsløre/se fornuftens voldsmoment – må ta et steg ut av den moderne overgripende verden man lever i, for så å la naturen «bli hørbar i sin fremmedgjøring».²²⁷ Vi er en del av naturen, og det å da tro noe annet, at fornuften vår gjør oss til et overmenneske, er da en vold mot både oss selv og verden rundt. Evigheten, ånd og Gud er ikke gjeldende, vi er et kreatur på lik linje med alle andre, med følelser. Vi skal vise en medlidenhet overfor oss selv, og omverden. Vi skal respektere at andre er forskjellig fra oss selv, uten å utestenge, beherske og forkaste.

Her ser vi at Adorno og Horkheimer tar klar avstand fra Kierkegaard. I stedet for å la ånden og evigheten være en del av menneskets syntese, hvor total resignasjon er et mål for utfoldelse av selvet, fokuserer heller Adorno/Horkheimer på menneskets bundethet til naturen. Vi er et jordens kreatur, men med evne til å tenke, objektivere oss selv og verden, med andre ord, vi er et *opplyst* kreatur. Opplysningen er bærer av vold og herredømme, *men også det som kan redde*.

For selv om man kanskje får et inntrykk av at Adorno/Horkheimer kun er ute etter å vende kniven mot moderniteten, så opplever jeg likevel at paret har et *dialektisk* syn på epoken. Ja, den bringer med seg flere negative konsekvenser for individets utfoldelse, men moderniteten har også en reddende effekt. Det er håp for det moderne subjekt!

Bannlysningen av overtroen innebar alltid samtidig med herredømmets fremskritt avsløringen av dette. Opplysning er mer enn opplysning, den er natur som blir hørbar i sin fremmedgjøring. Naturen påkaller seg selv i åndens selverkjennelse som en natur i splid med seg selv (...) som noe blindt og lemlestet.²²⁸

²²⁶ Ibid.:17

²²⁷ Ibid.:75

²²⁸ Ibid.:75

Med andre ord; bare som det fremmedgjorte og forviste «andre» kan naturen komme til orde. Som taushet, åndens og det dominerende subjekts selvbesinnelse, det får individet til å strekke hals og gi akt på det forviste andre. «For begrepet distanserer ikke bare menneskene fra naturen som vitenskap, men nettopp som tenkningens selvbesinnelse.»²²⁹ Altså, subjektets avstand til verden som en betrakter, muliggjør også en betraktning av seg selv. Det ligger til rette for en selvavsløring. Man kan se hva subjektivitet og språket innebærer, et overgrep av det værende da man reduserer det til ord og begrep.

«Gjennom en slik erindring av naturen i subjektet, i hvis fullbyrdelse all kulturs miskjente sannhet ligger skjult, er opplysning i det hele tatt en motsetning til herredømmet.»²³⁰ skriver Adorno og Horkheimer. Kan vi derfor tolke det dithen at de to filosofene sikter til at tenkningen uttrykker menneskets angst for sin natur, og med det melder det seg et behov for kontroll av den ytre og indre natur. At mennesket har en angst for seg selv, sin fortrenge natur, samtidig som man har en angst for naturen og verden rundt. Derfor har mennesket et slikt kontrollbehov, og utfører sitt overgrep over verden og seg selv? Og individet som syner denne innsikt, han eller hun representerer også et iboende håp? «Den [opplysningen] kommer først til seg selv når den (...) våger å oppheve det falske absolutte, det blinde herredømmes prinsipp.»²³¹

Slik jeg tolker Adorno og Horkheimer, er det tross alt i det autonome, ensomme og allmektige subjektet som befinner seg i opplysningens vold, at redningen ligger. Nemlig et håp som er knyttet til subjektets evne til å avsløre seg selv, at gjennom språket kan man stoppe opp og gi akt på det den selv ikke kan (be)gripe – det levende selv, det enkelte, unike værende. Et individ som ser grensen og prisen for sin autonomi, nemlig avstanden og tapet av den verden han eller hun forøker å begripe; tingene og den levende verden unndrar seg. Men at man ved å innse dette, rykker atskillig nærmere, kanskje å forstå meningen med sin tilværelse og annerledeshet, sin egen engstende natur.

«Blodets Hvisken, Benpibernes Bøn, hele det ubevidste Sjæleliv»

For avslutningsvis ønsker jeg å introdusere et siste perspektiv på moderniteten og menneskets indre, og her har valget falt på en omdiskutert forfatter, nemlig Knut Hamsun. For flere av de nevnte poengene berører Hamsun i sitt anerkjente verk; *Sult*, som utvilsomt er blant de viktigste romanene i moderne tid. Noen av grunnene til hvorfor, ønsker jeg å nevne i denne

²²⁹ Ibid.:75

²³⁰ Ibid.:76

²³¹ Ibid.:77

oppgaven. For meg viser den navnløse hovedpersonen i romanen seg som en svært reell illustrasjon på det moderne individ, som i all sin fortvilelse og angst gjør alt for å overleve. Et individ som merker fremmedfølelsen som moderniteten viser til, og reker gatelangs i ensomhet i håp om å oppleve kjærlighet og et genuint lykkens øyeblikk. Et individ som står ved dødens port, men nekter å la seg forføre av dødsengelen.

«Straks jeg slo øynene opp begynte jeg av gammel vane å tenke etter om jeg hadde noe å glede meg til idag.»²³² Når svaret på det til stadighet er nei, er ikke livet enkelt. For flere er det nettopp sånn, hver dag, uke, måned, år. For meg gjør det vondt langt inn i hjerterota å tenke på dette, spesielt da jeg selv vet hvordan det føles. Etter at min bestefar gikk bort, var tiden etterpå preget av angst og melankoli. Det var ikke noe å glede seg til, man våknet til nok en dag fylt med tomhet, sorg og ensomhet. For i angstens øyeblikk er ensomheten til å ta og føle på. Både fordi du føler deg alene om følelsene erfaringen medbringer, men også fordi mennesker rundt ikke vet hvordan de skal forholde seg til deg når tragedien har inntruffet. Mennesker har en tendens til å trekke seg vekk fra individer som gjennomgår noe de ikke gjenkjenner seg i, og tar den avstanden som dessverre kan være mer til skade enn hjelp for den trengende. Denne situasjonen er jeg ikke alene om å ha kjent på, også den navnløse i *Sult* føler på tomhet, sorg og ensomhet.

Knut Hamsun flakket mye omkring før han fikk sitt litterære gjennombrudd med *Sult* i 1890 – en av de første genuint moderne romaner i europeisk litteratur og en forløper for 1900-tallets modernisme. Som Hans-Ivar Kristiansen skriver: "Sult er modernismen."²³³ Som forfatter viste Hamsun sine modernistiske sider også som en språklig fornyer, med en skrivemåte banebrytende fra sine tidligere kollegaer. Med sitt fokus på individet la han vekt på det ubevisste sjeleliv og det motsetningsfylte nåtidsmennesket. Dette er leseren vitne til i flere av hans romaner, men også i artikkelen "Fra det ubevidste Sjeleliv" (1890), hvor Hamsun formulerer som mål å kunne gjengi "Fornemmelserenes uberegnelige Uorden" og med det:

Vi fik erfare lidt om de hemmelige Bevægelser, som bedrives upaagted paa de afsides Steder i Sjælen, den fornemmelsernes uberegnelige Uorden, det delikate Fantasiliv holdt under Luppen, disse Tenkens og Følelsens Vandringer i det blaa, skridtløse, sporløse Rejser med Hjærnen og Hjærtet, sælsomme Nervevirksomheder, Blodets Hvisken, Benpibernes Bøn, hele det ubevidste Sjeleliv.²³⁴

²³² Hamsun, 2012:7

²³³ Kristiansen, 2010:57

²³⁴ Hamsun, 1968:42

Gud er død – også i Kristiania

Med dypdykket i modernitetens inntog i baktankene, skriker temaet nærmest om å se Hamsuns vitalisme²³⁵ i sammenheng med Nietzsche, som han beundret. Særlig var det tanken på det irrasjonelle og ideen om “der grosse Einsame” som Hamsun fant spesielt interessant. For i likhet med Nietzsche, avkler Hamsun alle tanker og ideer som mennesket forholder seg til og tilber, og nærmest avkler individet til det står der i all sin ensomme prakt. Nietzsche påpeker hvordan mennesket er en del av et biologisk mangfold, men at vi også er et vesen med en selvbevissthet. Gud er død, og igjen står det dødsdømte mennesket, i all sin ensomhet. Det er akkurat som om Nietzsche beskriver den navnløse i *Sult*. Gud er død, og maskinen har tatt hans plass. Og i dette maskineriet befinner den navnløse seg. Eller som Lars Thomas Braaten skriver i *Sult – fra roman til film*:

På toppen av individets fremmedfølelse i den *samfunnsmessige* moderniteten kommer vi inn i en tilstand og tidsånd der Nietzsches påstand om at «Gud er død» slår gjennom og framkaller et *metafysisk* sjokk som truer med å tømme verden for en tradisjonell meningsfylde. Det oppstår en mangeltilstand, et tomrom som forvirrer, men som også utfordrer til å skape ny mening eller til å gjenskape mening og sammenheng i tilværelsen. Dette er den moderne «sultekunstnerens» tilstand!²³⁶

For også den navnløse, som man på mange måter får inntrykk av at er ikledd gudetro, gir uttrykk for sin avsky for Gud. For hvorfor vil den allmektige sende et menneske inn i denne grusomme verden, hvis han elsket oss:

Jeg satt der på benken og tenkte over alt dette og ble mere og mere bitter mot Gud for hans vedholdende plagerier. Hvis han mente å dra meg nærmere til seg og gjøre meg bedre ved å utpine meg og legge motgang på motgang i min vei så tok han litt feil, kunne jeg forsikre ham. Og jeg så opp mot det høye nesten gråtende av tross og sa ham dette én gang for alle i mitt stille sinn.²³⁷

For er det noe Hamsun gjør, er det å se hvordan moderniteten utfordrer individets mening med tilværelsen, og med det individets indre romsteringer. Hvordan man i unnvikelsen av Gud lar seg reflektere over tilværelsen. I 1890-årene var Hamsuns prosjekt å fornye litteraturen, blant annet ved å gi plass til "det ubevidste Sjæleliv" og de irrasjonelle sider ved mennesket. I stedet for de representative karakterene, som han mente overbefolket den realistiske og naturalistiske litteraturen, ville Hamsun skildre nervemenneskene, unntaksindividene, de psykologiske særtilfellene.²³⁸ Han ville beskrive alle spektrene ved mennesket.

²³⁵ Jeg finner det relevant å forklare vitalisme-begrepet kort. Ifølge Store Norske Leksikon er vitalisme: «det syn at livet ikke kan forklares ut fra fysikalsk-kjemiske årsaker alene, men forutsetter en særlig livskraft eller et livsprinsipp som ikke finnes i de anorganiske natur.» (Händler Svendsen, 2018)

²³⁶ Braaten, 1997, s. 13-14

²³⁷ Hamsun, 2012:22

²³⁸ Andersen, 2012:292

Disse mennesker jeg møtte, hvor lett og lystig vugget de ikke sine lyse hoder og svinget seg gjennom livet som gjennom en ballsal! Det var ikke sorg i et eneste øye jeg så, ingen byrde på noen skulder, kanskje ikke en skyet tanke, ikke en liten hemmelig pine i noen av disse glade sinn. Og jeg gikk der like ved siden av disse mennesker, ung og nyss utsprungen, og jeg hadde allerede glemt hvordan lykken så ut!²³⁹

Selv om de fleste mennesker lar seg trollbinde av fremskrittet moderniteten fremmer, og lever lykkelige uvitende i all sin eksistens, så er det noen individer som ikke lar seg lure. Noen fåtalls mennesker som blir sett rart på, som skiller seg ut fra allmuen, som ikke vil leve i det overfladiske lystige. Og disse trekker Hamsun frem i lyset. «Han *fortalte* hva han mente i artikkelen "De ubevidste Sjæleliv"; han *viste* hva han mente med debutromanen *Sult*.»²⁴⁰ Med det ble Hamsun en krass kritiker av den moderne tid.

«Den spiller bare på en streng, men jeg har forsøkt å få hundre toner ut av denne ene»

Sult starter med den kjente setningen: «Det var i den tid jeg gikk omkring og sultet i Kristiania, denne forunderlige by som ingen forlater før han har fått merke av den»²⁴¹ Og allerede her kan man nærmest bytte ut Kristiania med den moderne tid, for det er nettopp det verket handler om. *Sult* utkom 5.juni 1890, og satte et skille ikke bare i norsk, men også i europeisk litteraturhistorie.²⁴² *Sult* handler kort fortalt om en forfatter som vandrer omkring i Kristiania og sulter. Men dette er kun på overflaten, for underordnet er det en beskrivelse av sjelens indre. Leseren blir kjent med en karakter som kjemper dag og natt for å overleve, en kamp både mot kroppens forfallenhet på grunn av matmangel, men også en kamp mot sitt eget hode. Med det tjener sult-motivet som en ramme for å skildre det ubevisste sjeleliv og følelsen av fremmedgjørelse som moderniteten fører på individet. Den navnløse hovedpersonen som stadig setter i gang med nye prosjekter for å gi hverdagen mening, opplever gang på gang nederlag: «Disse mange avslag, disse halve løfter, rene nei, nærrede og skuffende håp, nye forsøk, som hver gang løp ut i intet, hadde gjort det av med mitt mot.»²⁴³

Sult-temaet kan trekkes i flere retninger. Deriblant kan hovedpersonens sult tolkes som et bilde på den mangeltilstand som oppstår med Guds død og meningsløsheten et faktum. For uten å bevisst analysere angst-begrepet, viser Hamsun hvordan angst er en konsekvens av den moderne verden. Han viser hvordan moderniteten tærer på kroppen og selvet, og viser hvordan "hin Enkelte" står igjen i lammelse, og gjør alt for å hindre sin dødsdømte profeti.

²³⁹ Hamsun, 2012:20

²⁴⁰ Andersen, 2012:292

²⁴¹ Hamsun, 2012:7

²⁴² Rottem, 2014

²⁴³ Hamsun, 2012:8

Hvordan individet forsvarer seg ved hjelp av en livlig fantasi for å forhindre det ulmende mørket, og skjuler sitt egentlige selv bak en maske omverdenen aksepterer.

«Sult er ikke en roman, men en bok hvor jeg har forfulgt en ømtålig menneskesjel», forklarer Hamsun. "Det er et forsøk på å skildre det eiendommelige sinnsliv, nervernes mysterier i en utsultet kropp. Den spiller bare på en streng, men jeg har forsøkt å få hundre toner ut av denne ene.»²⁴⁴ Hamsun har ikke fokus på handling når han skrev *Sult*, han beskriver heller en serie sinnstilstander. Nervene er til å ta og føle på. Hovedpersonen er stadig på vei til å kapitulere, men tanken på at han skal bli dikter holder ham oppe. For ham er skrivingen noe av meningen med å leve. På et merkelig vis er ikke sulten bare negativt beskrevet. Det er den som gjør jegerpersonen åpen for alle slags underlige inntrykk og fornemmelser. Sulten gjør ham annerledes. Hadde han ikke vært preget av sult-følelsen hadde det ikke vært noe å skrive om, da hadde han bare vært nok en omstreifer i Kristianias gater.²⁴⁵

Hovedpersonen i *Sult* er et jeg uten navn, uten fortid og uten fremtid. Den er bygd opp som en liten formelfortelling som repeteres flere ganger; den handler om overgangen fra sult og pengemangel til overvinnelse av mangeltilstand.²⁴⁶ Det foruroligende nye ved *Sult* var den moderne subjektforståelsen som fremkom ved skildringen av livet som en rekke av sterkt skiftende og temmelig uforutsigelige mentale tilstander, deriblant angst. Disse skiftningene tar fullstendig styringen av handlinger og livsprosjekter, og fremtvinger en innsikt som undergraver både idealistiske og rasjonalistiske menneskeoppfatninger.²⁴⁷ Handlingen i *Sult* kan derfor sies at er en variasjon innenfor den mentale tilstand.

Her er det behov for eksempler. For både opplevelsen av meningsløshet, ensomhetens tilværelse og angst for døden blir tydelig presentert i romanen. For selv om det på overflaten kan virke som om det nettopp er sulten som frembringer den navnløses urasjonelle handlinger og tanker, så tror jeg at det heller bunner i noe dypere. At det rett og slett er en reaksjon på den verden hovedpersonen lever i. Et masseproduserende bysamfunn, hvor statusjag, kontakter og penger kontrollerer hvem man er, i øynene til dem rundt, og med det synet på seg selv. Selv om hovedpersonens kropp er det som setter en stopper for hans ambisjoner innen karriere, kjærlighet og det resterende liv, så opplever hovedpersonen også at selvets realisering ikke kan oppnås i den moderne verden. Ensomheten er til å ta og føle på, det samme er angsten som følger.

²⁴⁴ Rottem, 2006:40

²⁴⁵ Ibid.:41

²⁴⁶ Andersen, 2012:292

²⁴⁷ Ibid.:292-293

For den navnløse opplever mørket som noe kvelende, som sluker alle tanker og virkelighetsoppfatning:

Fremdeles var det ikke en lyd som forstyrret meg; det milde mørke hadde skjult allverden for mine øyne og begravet meg der i idel ro – bare stillhetens øde lyddulm tier meg monotont i ørene. Og de dunkle uhyrer der ute ville suge meg til seg når natten kom og de ville bringe meg langt over hav og gjennom fremmede land hvor ikke mennesker bor.²⁴⁸

At det er gjentakende at mørket og natten er forbeholdt de mørke tanker, hersker det ingen tvil om. For på samme måte er lyset forbeholdt lykken og glede:

Allting var rolig; bare min egen røst kastedes tilbake fra murene. Jeg var falt om på gulvet ute av stand til lenger å tumle om i cellen. Da skimter jeg høyt oppe midt for mine øyne et grålig kvadrat i veggen, en tone av hvitt, en anelse – det var dagslyset. Å hvor åndet jeg ikke deilig ut! Jeg kastet meg flat på gulvet og gråt av glede over dette velsignede skimt av lys, hulket av takknemlighet, kysset mot vinduet og bar meg ad som en gal. Og jeg var meg også i dette øyeblikket bevisst hva jeg gjorde. Alt mismot var med én gang borte, all fortvilelse og smerte opphørt, og jeg hadde i denne stund ikke et ønske uoppfyllt så vide min tanke kunne gå.²⁴⁹

Slik jeg oppfatter Hamsun her, i likhet med Kierkegaard, er at etter individet har vært gjennom det verste mørket, vil det oppleve et øyeblikk med lys og genuin lykke. Men i motsetning til Kierkegaard, som forklarer øyeblikket som et møte med evigheten, så stripper Hamsun det ned til det hverdagslige, nesten banale. For ham er øyeblikket med lykke, opplevelsen av dagslys etter en lang og tanketung natt. Lys etter mørke, bokstavelig talt. Og kanskje er det nettopp her noe av løsningen på angst-problematikken ligger, en løsning jeg selv har fiklet med i mitt stille sinn. Er et befriende øyeblikk for den engstende nettopp lys etter mørket? Et overfladisk lykkens øyeblikk etter at de angstfylte tankene har romstert på det indre loft? At Kierkegaard muligens vanskeliggjør øyeblikket ved å filosofere rundt det og føre det til himmelske proporsjoner, når man heller kan gjøre det med prosaisk, og ved det enklere å oppnå? Kan man erfare *mening* rett og slett ved å opphøye verdien, gleden og meningen i de små tingene i livet?

Det meningsløse kuboå, som nettopp gir alt - mening

Cellen som det er snakk om i det overstående sitatet er kontekst for flere avgjørende øyeblikk i den navnløses liv. En kveld blir han satt i fyllarresten, da en politibetjent forveksler hovedpersonens sult med rus. I arresten opplever den navnløse en dyptliggende angst, som sender han rett inn i forferdelse og fortvilelse.

Jeg la meg tilbake for å forsøke å falle i søvn, men i virkeligheten for atter å kjempe med mørket. Regnet hadde opphørt utenfor og jeg hørte ikke en lyd. En tidlang vedble jeg å lytte etter fottrinn på gaten og jeg gav meg ikke fred før jeg hadde hørt en fotgjenger gå forbi, etter lyden å dømme en konstabel. Plutselig knipset jeg fingrene flere ganger og ler. Det var da som

²⁴⁸ Hamsun, 2012:59-60

²⁴⁹ Ibid.:69-70

bare fan! Ha! – Jeg innbilte meg å ha funnet et nytt ord. Jeg reiser meg opp i sengen og sier: Det finnes ikke i sproget, jeg har oppfunnet det, *Kuboå*. Det har bokstaver som et ord, ved den søteste Gud, mann, du har oppfunnet et ord *Kuboå* av stor grammatikalsk betydning. Ordet stod så tydelig foran meg i mørket.²⁵⁰

Men i sin fortvilelse og engstelse finner den navnløse redning i et ord. Et ord han selv finner på, og gir ulike meninger. Kanskje navngir han rett og slett sin egen angst: «Nei egentlig var ordet egnet til å bety noe *sjelelig*, en følelse, en tilstand».²⁵¹ For videre gir Hamsun en beskrivelse av et angst-anfall (i mangel på et bedre ord) jeg ikke har møtt på tidligere i utbroderingen av min angst-analyse. Avsnittet er langt, men av såpass betydning at jeg ikke våger å korte det ned:

Jeg åpnet øynene. Hvor kunne jeg også holde dem lukket når jeg ikke kunne sove! Og det samme mørke ruget omkring meg, samme uutgrunnelige sorte evighet som min tanke steilet imot og ikke kunne fatte. Hva kunne jeg dog ligne det med? Jeg gjorde de mest fortvilede anstrengelse for å finne et ord som var sort nok til å betegne meg dette mørke, et ord så grusomt sort at det kunne sverte min munn når jeg nevnte det. Herregud hvor det var mørkt! Og jeg bringes igjen til å tenke på havnen, på skipene, de sorte uhyrer som lå og ventet på meg. De ville suge meg til seg og holde meg fast og seile med meg over land og hav, gjennom mørke riker som ingen mennesker har sett. Jeg føler meg ombord, trukket tilvanns, svevende i skyene, dalende, dalende jeg gir et hest skrik av angst og hugger meg fast i sengen; jeg hadde gjort sådan farlig reise, suset ned gjennom luften som en bylt. Hvorfor følte jeg meg ikke frelst da jeg slo hånden mot den hårde briks! Således er det å dø, sa jeg til meg selv, nu skal du dø! Og jeg lå en liten stund og tenkte over dette at nu skulle jeg dø. Da reiser jeg meg opp i sengen og spør strengt: Hvem sa at jeg skulle dø? Har jeg selv funnet ordet så er jeg i min gode rett til selv å bestemme hva det skal bety²⁵²

Her ser vi hvor tett relatert angst er til døden, nok en gang. Men likevel er det ikke det jeg her vil fordype meg i. Det er igjen dette ordet, et ord som hovedpersonen selv finner på, et ord så grusomt sort at det sverter munnen, et ord som kanskje kan brukes som en samlebetegnelse på angst. For det som er poenget mitt er at som tidligere beskrevet mister ordet sin betydning i moderniteten, nominalismen tar over og dominerer nytidens språkforståelse. Men her går Hamsun imot sine forgjengere, for han viser i stedet hvilken reddende funksjon språket kan ha for det engstende individ. For gjennom språket kan individet sette ord på sine tanker og følelser, og med det dele erfaringen med medmennesker.

Ylajali

Men ofte kan forståelse fra andre være vanskelig å finne. Den navnløse i *Sult* gjør et forsøk på å finne en medsammensvoren, og han finner en kvinne han faller hodestups for – Ylajali.

Jeg var ytterst forvirret, jeg visste ikke hvordan jeg skulle gå eller stå; dette menneske vendte fullstendig opp ned på hele min tankegang. Jeg var henrykt, vidunderlig glad; jeg syntes jeg

²⁵⁰ Ibid.:67

²⁵¹ Ibid.:68

²⁵² Ibid.:69

gikk deilig tilgrunne av lykke. (...) Jeg glemmer for et øyeblikk min armod, min ringhet, hele min jammerlige tilværelse ...²⁵³

For nettopp det å bli *sett* og *anerkjent* av en annen tror jeg har enorm betydning for den engstende. Å bli trukket ut av ensomheten og den eksistensielle isolasjonen, i hvert fall for et øyeblikk, og føle seg forstått og elsket.

Så med én gang husker jeg Ylajali. At jeg hadde glemt henne så ganske hele kvelden utover! Og lyset trenger ganske svakt inn i mitt sinn igjen, en liten stråle sol, som gjør meg så velsignet varm.²⁵⁴

Nå skal det sies at den navnløse ender med å bli avvist av Ylajali, men det er riktignok ikke det som er poenget mitt. Men nettopp det å oppleve en følelse av å ha en betydning for et annet menneske, og at den personen er viktig for deg igjen, tror jeg er av enorm betydning for alle, ikke bare den engstende. Og i det relasjonsdannende tror jeg at kommunikasjon og språket er en av de viktigste byggesteinene. Og en annen som bygger opp om denne tanken er, kanskje noe overraskende, Søren Kierkegaard.

Som tidligere nevnt i forbindelse med Kierkegaards beskrivelser av det som i oppvekstårene truer et barns evne til fremtidig selvrealisering og autonomi, vil det demoniske hos et menneske vise seg gjennom innesluttethet, mangel på evne til ekte kommunikasjon og en grunnleggende svikt i motet til å bringe sitt eget selv til uttrykk. Selv om en slik person på overflaten kan virke lettsindig, bærer dette individet på en skjult byrde som blir tyngre ettersom tiden går. I ikke-autentiske og ufrie handlinger, oppførsel og disposisjoner hopper uoppgjort skyld og ansvar seg opp, og forsterker den innesluttethet som lukker seg om en tomhet som egentlig utgjør dens egen kjerne. Når et menneske i denne tilstanden ufrivillig åpenbarer seg selv, slår angsten for det gode for fullt gjennom. Ett av områdene hvor denne prosessen kommer tydelig til uttrykk, er ifølge Kierkegaard gjennom språket. Også for Kierkegaard er språket et av de viktigste kommunikasjonsmidlene. På sitt beste representerer tale og samtale tilsynekomst, ekspansjon, overskridelse og utvikling av selvet. Det er aldri tvil fra Kierkegaards side om at ekte kommunikasjon gjennom språket er et viktig ledd i realisering av selvets autonomi, som tross alt er menneskets oppgave. Uansett hvor subjektivt og individorientert Kierkegaards filosofi virker, så skinner det igjennom i *Begrepet angst* hvor viktig medmenneskelig kommunikasjon er for dannelsen av en persons egen subjektivitet.²⁵⁵ Man kan kanskje derfor tolke Kierkegaard dithen at det er i samarbeid og samhörighet med andre, at det skapes rom til å utvikle sitt selv. Som Kierkegaard selv skriver om språket:

Det innesluttete er nettopp det stumme; språket, ordet er nettopp det frelsende, det frelsende fra det innesluttetes tomme abstraksjon. Lar man det demoniske her bety x og frihetens

²⁵³ Ibid.:120

²⁵⁴ Ibid.:132

²⁵⁵ Holgernes, 2004:196

forhold til det utenfra x, er loven for det demoniskes åpenbarelse at det mot sin vilje må ut med språket. I språket ligger nemlig kommunikasjonen.²⁵⁶

Men til tross for kommunikasjonens frelsende effekt på innesluttethet, er språket en dualitet som ikke bare kan åpenbare, men også tildekke. Gjennom tale engasjerer man seg i en virksomhet som i stor grad kan kle et menneske nakent og stille personligheten til spott og spe, dersom talen er et genuint uttrykk for egne tanker, følelser og meninger. For Kierkegaard krever ekte kommunikasjon en åpenhet mot andre mennesker og ærlighet overfor seg selv, som står i total motsetning til den demoniske innesluttethet. Ofte vil det fra et slikt menneske være snakk om å tie, bite det i seg og brenne inne med det som burde komme frem, men ikke alltid. Også i innesluttethet kan et menneske ordlegge seg, men da uten å virkelig kommunisere med andre. Kierkegaard kaller denne typen tale for monolog.²⁵⁷ Med det tolker jeg derfor Kierkegaard som en filosof som både fremmer den uendelige resignasjons kompromissløse demaskering av den eksistensielle tilværelsen som det moderne individ befinner seg i, samtidig som man skal støtte opp om en nestekjærlighet for sine medmennesker som bunner i en sann medlidenhet og en genuin kommunikasjon.

Noe av det som kanskje fascinerer meg aller mest med *Sult*, er den navnløses daglige kamp for tilværelsen. I en verden som for ham både er fremmedgjort og tidvis gudsforlatt, kjemper han utsultet hver dag for mening og overlevelse. Hvor finner han denne livslysten? Hvorfor hengir han seg ikke til skjebnen, og aksepterer sin fatale tilstand? Hvorfor lar han seg ikke hengi til «den uendelige resignasjon»? For er ikke kanskje den navnløse et ideelt individ som i sitt mørke er nærme lyset? Eller er det nettopp det hovedpersonen gjør da han avslutningsvis tar seg arbeid på en båt? Kommer han da til fred med sin engstelse og seiler inn i solnedgangen med en ny meningsgiv? Om vi finner svar på dette skal jeg ikke si sikkert, men akkurat hva som får den navnløse til å kjempe så tappert skal jeg diskutere nærmere i det kommende.

I det foregående har jeg nå gitt et forsøk på å se hvordan arven etter Kierkegaard har levd videre gjennom både eksistens-orienterte filosofer og forfatter. Vi har Heidegger som opererer nærmest som Kierkegaards filosoferende sønn, mens Adorno og Horkheimer heller ser opplysning som et grep for å hindre angst for naturen. Men samtidig har opplysningen en reddende funksjon, mennesket kan selv se at det gjør vold. Med det kommer en innsikt som gir akt på seg selv og verden rundt. Vi kan gi akt på vår angst. Til slutt har vi Hamsun som gir et realistisk, krast, men også ydmykt og tilgivende bilde på det moderne individ. Vi får innblikk i den navnløses hode og erfaringer, uten filter og detaljert beskrevet. Etter en slik

²⁵⁶ Kierkegaard (BA), 2014:166-167

²⁵⁷ Holgernes, 2004:196-197

gjennomgang av de forskjellige verkene, som alle berører angst-tematikken, så sitter jeg fortsatt igjen med noen spørsmål. Er angst en konsekvens av moderniteten, eller er det et grunnleggende menneskelig vilkår? Hvordan skal vi møte den engstende, og hvordan skal jeg håndtere min egen angst? Er angst noe vi skal unngå, eller er det noe vi skal akseptere og omfavne?

Avsluttende betraktninger

I det foregående har vi nærmet oss flere perspektiver hva gjelder angstens rolle i det moderne menneskets liv. Slik jeg har forstått det, har angst på mange måter en «ytre» og en «indre» side. På den ene siden må angsterfaringen sies å ha blitt forsterket eller tilspisset som en konsekvens av moderniteten. En konsekvens av individets gitte frihet. Frihet til å tenke selv, ta egne valg, utvikle sin egen identitet og selvet. Med Guds død ble mennesket sendt inn i en ensom tilværelse, hvor den gryende engstelsen tar mer og mer tak i individet. Men på den andre siden, er angst noe alle individer har, da det er det som gjør oss til menneske, i forskjell til andre vesener. Vi er tildelt et *selv*, og angst er prisen vi må betale for det. Men samtidig velger de fleste å se bort fra angsten. Legge lokk på den og se en annen vei. Men det finnes også individer i den andre enden av skalaen, de som opplever angst som et invaderende udyr, som aldri lar tankene slippe fri i en nytelsesfull utfoldelse. De som lar tvil bli til fortvilelse. Og det er nettopp disse menneskene jeg har tatt interesse for, i medlidenhet. Kanskje ikke i Kierkegaards tolkning av begrepet, som jeg vil komme inn på i det neste, men i den medmenneskelige, allmenne, kjærlige medlidenhet. For jeg er en blanding av nysgjerrig, ydmyk og omsorgsfull overfor disse menneskene. Men skal jeg være det? Eller skal jeg heller beundre disse individene, da de muligens er nærmere en større sannhet? Hvordan skal jeg forholde meg til de som befinner seg i den dypeste angst-erfaring? Og hvordan skal jeg forholde meg til mitt eget engstende selv?

Idet moderniteten gjorde sitt inntog, forsvant den overordnede mening som hadde preget verden til da. Fra tanken om kosmos som preget antikken, til troen på en Gud gjennom kristendommen, til nå troen på et individ som selv kunne rangere og kategorisere verden, og gi den og seg selv mening. Det er selvfølgelig lettere for individet å finne en mening og hensikt med sin tilværelse når man har beholdt troen på en overordnet kosmisk mening, enn for de individene som ble tatt av modernitets-bølgen, og mistet troen og håpet på en universell mening. Med troløsheten vil også svaret på hvorfor vi lever blekne hen. Mennesket får da problemer med å finne en mening med tilværelsen utover det rent biologiske. Kanskje er det

nettopp derfor enkelte fordyper seg i kroppslige lyster, og hengir seg til en "Don Juan"-livsstil?

Det meningsfulle øyeblikket

Etter en gjennomgang av modernitetens inntog og Kierkegaards filosofi, sitter jeg igjen med en følelse at det ikke eksisterer noen overordnet hensikt med menneskets eksistens. Med andre ord; vi er selv skaper av meningen med våre liv, gjennom våre valg og handlinger. Hos Kierkegaard skal riktignok disse valgene aller helst være rettet mot den rette tro, mens hos modernitetens forkjempere handler det hele om å tenke selv. Vi skal med andre ord skape en mening på tross av vår håpløse, dødsdømte, isolerte tilværelse, men samtidig på grunn av disse. De menneskelige vilkår skaper en spenning hos individet, og denne spenningen kan igjen være angstskapende. Kan vi derfor sette et likhetstegn mellom meningssøken og angst?

Angsten er som nevnt tidligere budbringer og formidler av de eksistensielle vilkårene. Selv om den tomme, meningsløse tilværelsen på mange måter virker forsterket i den moderne verden, er meningsløsheten også noe som tilhører de grunnleggende eksistensielle vilkårene for mennesket som sådan. Men i dagens samfunn er kanskje opplevelsen av å være en del av et maskineri større, og med det følelsen av tap av mening større. Individets betydelighet kan oppleves som mindre, da man vet at maskineriet i stor grad vil være like velfungerende uten akkurat *meg*. Som en maur i en maurtue står man på hver dag, med alle sine daglige oppgaver, med viten om at man en dag er død. Og da vil verden utenfor fortsette i samme tempo, uten deg. Hva er da meningen med å eksistere?

Hvordan skal mennesket leve, for å oppleve tilværelsen som autentisk og meningsbærende? Må vi være brutalt ærlige med våre eksistensielle vilkår? Vil ikke en konfrontasjon med døden, friheten og meningsløsheten, og uten ressurser til å møte konfrontasjonen, føre til tap av livsmot og livsglede, og med Kierkegaards ord, føre til resignasjon? Med samtidig vil et liv fylt med ytre oppgaver og moderne selvrealisering, uten et møte med de eksistensielle grunnvilkårene, føre til et flyktig selv ikledd selvbedragets masker. Veien vil da være kort til både fortvilelse og sammenbrudd. Hvordan skal man i ettertankens stillhet møte de eksistensielle vilkårene, når angsten melder seg?

Hos Kierkegaard er svaret nettopp den *uendelige resignasjon*. Dersom mennesket tar steget inn på veien som fører ut av selvbedraget, vil det oppleve en demaskering av personlighetstrekkene. En definitiv konfrontasjon med de eksistensielle betingelsene vil med nødvendighet rive ned alle varianter av den vitale løgnen, og vil kle *selvet* nakent og forsvarsløst. I dette sannhetens øyeblikk er det ingen trøst, intet håp om forsoning og redning,

ingen mening.²⁵⁸ Men kan mennesket konfronteres med en slik revnende sannhet, uten å selv resignere totalt? Vil ikke sannheten rett og slett da ende i fortapelse, og en virkelig meningsløs tilværelse, hvor kanskje døden er mer fristende enn livet selv? Er det verdt risikoen? Selv om vi eksistensielt sett befinner oss i en umulig situasjon, må det jo oppleves som nærmest frelsende for mennesker å heller bære livet gjennom livsløgner og fortrenninger. Hvorfor skal vi gjennom brutal ærlighet risikere å miste alt vi hittil har opplevd som verdifullt og meningsfullt, når vi gjennom den vitale løgneren kan leve et rimelig godt og givende liv? Fordi, mener Kierkegaard, vi gjennom den uendelige resignasjonen får alt tilbake på en så nær og ekte måte at det må erfares for å kunne fattes! Angstens skole er ikke et sted vi skal oppholde oss gjennom hele livet. Den er et forstadium til den frie utfoldelse av hele eksistens rikdom av muligheter og valg.²⁵⁹

Her er det fruktbart å vende tilbake til den navnløse i *Sult*. For slik jeg ser det, er han et prakt eksempelpå et individ som er ved resignasjonens rand. Han står på kanten mellom liv og død, opplever tap av mening og ensomhet, samt befinner seg på tankens mørkeloft. Men hva er det som gjør at han tar grep om sin angst, og vender bort fra mørket uten å resignere totalt? Hvordan avslører han selvbedraget, uten å oppnå den ytterste sannhet gitt av Gud?

For å komme seg videre fra fortapelsen som resignasjonen frembringer, må man etter avsløringen av selvbedraget, etter erkjennelsen av at alt er tapt, i denne sjelens mørkeste natt, la seg gripe av evigheten. Evigheten gir mennesket i *kraft av det absurde* seg selv og hele tilværelsen tilbake.²⁶⁰ Som Faust i natt-scenen, skal angst følge mennesket inn i den mørkeste fortvilelse, inn i meningsløsheten fengsel, hvor det skal oppleve et blaff av lys som gir alt og alle en mening. Den som opplever den mørkeste tilværelse, er den som er nærmest lyset. Hos Kierkegaard er det derfor angsten som er vår eneste mulighet til å fjerne det som hindrer oss i et møte med evigheten, nemlig allmennhetens maske som den vitale løgneren har bygd opp. Det er nettopp dette innslaget av evigheten som i vår endelige eksistens gjør det mulig å leve fullt og helt i det menneskelige paradoks. Å være et jordbundet, åndelig vesen med visshet om død og forråtnelse, *samtidig* som hvert øyeblikk fylles med glede og skaperkraft.²⁶¹ For Kierkegaard handler alt om vi lykkes i å tilegne oss øyeblikket som vårt eget, eller om vi gjennom flukt fra vårt eget selv har forfalt til allmennhetens blick på verden og vår egen tilstedeværelse.²⁶² Slik vil individet oppnå den sanne mening med sin tilværelse, og det med angsten som følgesvenn.

²⁵⁸ Ibid.:118

²⁵⁹ Ibid.:118-119

²⁶⁰ Ibid.:119

²⁶¹ Ibid.:119

²⁶² Ibid.:166

Slik jeg tolker Søren Kierkegaard, er det disse øyeblikkene av evighetens nærvær som skal gi livet mening. Det er når individet kan grave seg såpass dypt ned i tankemørket, at det har mulighet til å oppleve mening. Det er når livet virker mest meningsløst, at det har potensiale til å oppleve mening, ved at evigheten viser seg, og knytter seg til tiden. Dette åpner opp for en kontinuerlig skapelse av mening i øyeblikket. Men mitt spørsmål er da; er det et absolutt nærvær av evighet som skaper mening, eller kan det være nærvær fra noe annet? Hva er det egentlig et sant og lykkens øyeblikk innebærer? Må et meningsbærende øyeblikk innebære et møte mellom timelighet og evighet, eller kan det også innebære et møte mellom *deg* og *meg*? For slik jeg opplever Kierkegaard i stor grad, kan øyeblikket kun oppnås i ensomhet. Men hvilken betydning har da samvær med andre for det moderne individ? Er mennesket henvist til sin ene-stående tilværelse, dvs. til å stå alene, utenfor ethvert fellesskap og naturens gitte flokk-mentalitet?

Medlidenhet eller medmenneskelighet?

Jo mer jeg har fordypet meg i angst-tematikken, og ulike tenkeres fortolkninger av denne, jo mer slår det meg hvilken ensom tilværelse mennesket er sendt inn i. Fra å leve i tro om et himmelrike, til å bli sendt inn i en tilværelse hvor alt handler om meg og mitt. Fra å være en del av et fellesskap, til å ene og alene møte angsten og se døden i hvitøyet. Ensomheten, eller eksistensiell isolasjon, fremstår for meg som en klar grunnpilar for menneskets eksistens, men også angsterfaringen. Alene kommer vi til i verden, og alene skal vi forlate den. Og ikke bare tenker jeg da på ensomhetsfølelsen enkeltmennesker kan føle på, eller en følelse av fremmedgjørelse i samfunnet – hvor alt og alle har fått dødens merkelapp, slik Heidegger fremlegger det – men også den konflikten som oppstår i individet; konflikten mellom fornemmelsen av vår fundamentale isolasjon og vårt ønske om å være en del av en større helhet.

Mennesket som et fremmedelement i universet er også nøye gjennomgått i annen litteratur. Det er Hamsuns *Sult* et godt eksempel på. Her finner vi en oppmerksomhet rettet mot menneskets *selv-bevissthet*, dets innblikk i sin egen eksistensielle situasjon som skiller det fra alle andre vesener, og gjør de til den eneste skapning som står både i og utenfor omverdenen. Derfor vet mennesket om sin eksistensielle ensomhet, enten denne vissheten ligger som en urovekkende anelse, eller har møtt opp i full konfrontasjon og erkjennelse.

Forståelsen av vår egen eksistensielle situasjon gjør det umulig for oss å leve et immanent liv i pulserende takt med resten av våre medskapninger. Den opphever vår uskyldtilstand og åpner for en konfrontasjon med de eksistensielle grunnvilkårene som gjør oss påfallende, både i egne

øyne og i omgivelsenes blikk. Vi blir *skyldige* i vår egen tilstedeværelse og isoleres fra alt annet som er til.²⁶³

Men selv om det her på mange måter handler om en dypere form for ensomhet, nemlig eksistensiell isolasjon, vil jeg likevel ikke forkaste ensomheten som de aller fleste møter på i løpet av livet. For slik jeg ser det, henger denne typen ensomheten i tett slektskap med angst. Både fordi den engstende kan utestenge sine omgivelser, men også fordi jeg tror at nettopp den engstende er den som trenger sine medmennesker som mest. Om man ikke har troen på en Gud, er det kanskje nettopp troen på medmenneskelig kjærlighet som kan gjøre angsten medgjørlig og noe man kan leve med. Kanskje er det nettopp medmennesker som kan gi livet mening?

At angst er et fenomen som sender individet inn i en ensom tilværelse, hersker det ingen tvil om. Også Kierkegaard skriver om hvordan angst tilhører *enkeltindividet*. Angst er en erfaring individet opplever, og er ikke en abstrakt, transcendentale størrelse. Det er noe alle mennesker opplever og har, men erfaringen er riktignok individuell og særegen for hvert enkelt individ. Og nettopp derfor tror jeg at den kan oppleves så ensom. Selv om man kan vise empati og medforståelse, vil man høyst antagelig aldri oppleve at en annen kan gjenkjenne seg fullstendig i din angst. Igjen vil mennesket oppleve fremmedfølelse og avsondrethet. Kierkegaard skriver det på en annen måte. Han, som flere andre modernitets-tenkere, fordrer tanken om at individet skal ha fokus på seg selv og egen selv-realiserings, og med det er ensomhet en liten pris å betale. I ensomheten skal man møte evigheten i sitt indre. For det motsatte, å hengi seg til fellesskapet, er en mye høyere pris å betale, da man står i fare for å minske selvet. «... tanken på å bøye seg for et annet menneske er verre. Derfor foretrekker selvet å lide i ensomhet for å bevare seg selv.»²⁶⁴

Men finnes det en oppskrift på å engste seg riktig, men samtidig slippe unna den verste eksistensielle isolasjon? En måte å leve i lag med andre, men samtidig verne om sitt selv? Hos Kierkegaard kan vi vende tilbake til det demoniske. For en liten oppsummering, så mener Kierkegaard med det demoniske et individ med angst for det gode, og et menneske som i ufrihet blir innesluttet og avviser den guddommelige kjærligheten. Dette blir igjen angstfremkallende, da ufriheten blir konfrontert med friheten. Det kommer også frem at det demoniske blir oppfattet som en ulykksalig skjebne. Og så kommer det jeg finner interessant; man forholder seg ofte til en slik skjebne i medlidenhet. Vi er medmennesker som viser medlidenhet, nærmest en form for nestekjærlighet, som også er noe kristendommen stemmer for. Men det gjør ikke Kierkegaard i like stor grad, slik jeg tolker han. Han mener at de fleste

²⁶³ Ibid.:81

²⁶⁴ Gotfredsen, 2016:30

former for medlidenhet er noe av det minst virksomme man kan møte andre mennesker med, hvis man ønsker å hjelpe. Slik Kierkegaard ser det, har medlidenheten som regel sin bakgrunn i menneskers sviktende evne og mot til å erkjenne at det som her har vederfaret et annet menneske, like gjerne kunne ha hendt med en selv. Man makter ikke å ta innover seg det man er vitne til, noe som er et trekk ved eksistensen som sådan, og en mulighet i alle menneskers livssituasjon. Ekte medlidenhet forutsette at man *lider* med den andre, slik at ens egen lidelse overgår den andres, sier Kierkegaard. Gjør man ikke det, kan man umulig ha fanget opp og erkjent de grunnleggende eksistensielle betingelser som gjelder oss alle. Den type erkjennelse vil fortelle oss at tross betydelige variasjoner i timelig lykke og ulykke, sunnhet og helse, suksess og fiasko, er vi alle medlemmer av lidelsens brorskap som før eller senere vil oppleve at det vi har blitt tilegnet, vil bli tatt fra oss igjen. Dette er for Kierkegaard den sanne medlidenhet.²⁶⁵

Kierkegaards tanker om medlidenhet kan muligens tolkes som noe hensynsløs og overveldende. At medlidenheten kun er reell hvis man påtar seg dens andres lidelse, og i tillegg skal lide mer. Jeg forstår poenget hans, at man kun kan ha en virkelig *medlidenhet* hvis man selv erfarer det den andre opplever. Kun da kan man virkelig sette seg inn i den andres erfaring. Men at det skal bli en konkurranse om å ha det verst, kan muligens føre til at medlidenheten forsvinner i smerten. Jeg tror heller at det i snakk om medlidenhet på mange måter er “tanken som teller”. Det at et annet menneske *ser* deg, og bekrefter og respekterer det du kjenner på, kan oppleves som en befrielse. At man da slipper å alene håndtere det man opplever, om det er angst, fortvilelse eller noe annet. Siden angst, slik jeg forstår det, ikke er noe man skal slippe fra, men lære å leve med, vil jeg tro at dette blir enklere sammen med andre.

Språket – et smertensbarn eller den barmhjertige samaritan?

Jeg har en mistanke om at i sannhetens og lykkens øyeblikk er det plass til medmennesker og kjærlighet. Jeg har en mistanke om at disse kan hjelpe individet i sin håndtering av den eksistensielle angst. Men hvordan? Hvordan kan den engstende også være det håpefulle, og selv inneha en mulig redning? Mitt forslag er den gode samtalen. At man våger å anvende og *tro* på språket og ordet som noe befriende og relasjonsbyggende. Men så er spørsmålet hvordan dette kan gjøres, i en verden hvor nominalismen ruver og språket blir sett på som noen som ikke strekker til?

²⁶⁵ Holgernes, 2004:186-187

Som nevnt flere ganger hedrer moderniteten det autonome, opplyste individ som krever sitt herredømme, mens de svake blir forkastet. Livets mal skal tilpasses samfunnet, ikke den enkelte sjel. Dette bemerker Adorno/Horkheimer:

Den medlidende som enkeltperson representerer nok et krav om det allmenne, nemlig kravet om å leve, mot det allmenne, mot naturen og samfunnet som nekter ham det. Men enheten med det allmenne, som det indre den enkelte praktiserer, viser seg ved hans egen svakhet som noe bedragerisk. Det er ikke bløtheten, men det begrensede ved medlidenheten som gjør det problematisk. Det er alltid for lite av den.²⁶⁶

Her mener jeg Adorno og Horkheimer rammer inn noe helt essensielt, nemlig en stor del av det moderne individs skyggeside. Samfunnet og naturen den selv har lagd nekter individet å leve ut sin sanne natur. Det blir stengt inne i en verden hvor: «Godhet og velgjerninger blir til synd, herredømme og undertrykkelse til dyd.»²⁶⁷ Da stiller jeg meg spørsmålet om den friheten som den moderne verden lover individet. Hvis det ikke lenger får lov til å følge egne drifter og følelesspekter, hvor fritt er det da egentlig? For slik jeg tolker Adorno og Horkheimer, så mener de at følelser og medlidenhet blir underkjent i moderniteten. I moderniteten utrydder man de som blir sett på som svake, alt handler om «den sterkeste rett». Vi stenger inne eller ute de som ikke passer inn. Men kanskje er det på tide at vi åpner øynene, og forsøker å se de rundt oss? For selv om Adorno og Horkheimer er krasse i sin modernitetskritikk, så tror jeg absolutt at de har noen viktige poenger, og særlig tanken om medlidenhet og medmenneskelighet.

Som Adorno/Horkheimer viser til i *Opplysningens dialektikk*, er nominalismen og dens krav om “edrueliggjøring” det stedet i historien hvor opplysningen er på sitt mest instrumentelle, hvor ethvert håp om forsoning mellom tanke og ting avfeies som overtro, myte, metafysikk – spor av den frykten for naturen som opplysningen skal befri menneskene fra. Det er også her muligheten for forsoning mellom subjekt og objekt ikke lenger avgrenses som et intellektuelt problem, men blir et eksistensielt anliggende. Men kan språket også være et frelsende redskap for mennesket i kampen mot modernitetens overgrep og angstens ruvende følelse?

Slik jeg ser det henger språk, fornuft og makt sammen i en ubrytelig treenighet, og slik ser muligens Adorno og Horkheimer det. Gjennom den hedrede fornuften i moderniteten, hvor mennesket på ny skal ta grep om verden, blir språket brukt som et slagvåpen. Språket tar et overgrep over verden, og over tanken. Vi utøver en maktdemonstrasjon og et overgrep over verden og oss selv, og lar ikke lenger ting, natur og oss selv utfolde oss i en organisk frihet. Alt og alle skal struktureres og kategoriseres. Slik gir verden mening. Slik gir vi oss selv

²⁶⁶ Adorno og Horkheimer, 2011:135

²⁶⁷ Ibid.:136

mening. Som den navnløse i *Sult* forsøker vi ved skrift og tale å forstå, men forståelsen kan enkelt bli til misforståelser. Og med det kan tanken plutselig bli et smertensbarn.

Nettopp denne mistanken overfor tanken, denne følelsen av et språk som ikke strekker til, er nemlig angstfylt. Dette opplever den navnløse, og dette opplevde Faust, Goethes berømte figur på det moderne individ som opplever epokens skyggeside. Det er i det øyeblikket også han opplever ordets utilstrekkelighet han blir sendt inn i en engstende tilværelse, og aner i det ubevisste en uro som brer seg ut i alle lemmer. For hva er mennesket, når selvbevisstheten forstår sin egen undergang idet tankene ikke lenger gir tilværelsen mening? Har Descartes rett når han skriver at det er tankeprosessen som gjør mennesket, ikke når ordet har tatt (over)grep om tanken? Finnes det redning i den forståelsen?

Eller kanskje er det den navnløse i *Sult* som virkelig erfarer språkets/ordets skapende og reddende egenskap? Ordet, *kuboå*, som han klamrer deg til, et ord som egentlig er meningsløst, men som likevel for *ham* innehar den største mening, og både oppleves som reddende og åpnende. For er kanskje det et poeng i diskusjon om begrepets overgrep, at språket, når det ikke tynger under et allmenbegrep, heller har en frelsende funksjon?

Slik jeg ser det, viser nominalismen til menneskets villfarelse i en moderne verden, og hvilket enormt behov det har for berging fra uvitenhetens mørke. Denne bergingen opplever individet i språket, for da blir omgivelsene forståelige. Da blir mennesket selv forståelig. Livet blir levelig. Men samtidig ser jeg at språket ikke bare fremtrer som et selvtektende kontrollmiddel, det kan også ha en reddende og åpnende funksjon. Ikke bare for individet selv, men også som relasjonsbyggende individer imellom. For i en ny verden, hvor hvert menneske må stå for sitt *selv*, blir det kastet inn i en ensom sfære. Og for at avgrunnen ikke skal bli aldeles bunnløs, ser jeg en redning i relasjoner med andre mennesker. Å forsøke å kunne sette ord på den engstende tilværelse, for å bli møtt med medfølelse og forståelse av en annen må vel ha en befriende effekt?

Avslutning

Vi skal altså akseptere vår eksistensielle atskillelse fra alle andre, fordi dette ikke nødvendigvis sender oss inn i en tilbaketrukket ensomhet, men fordi det åpner for et meningsfullt liv med våre medmennesker. For slik jeg ser det, er all kjærlighet, forståelse og respekt, uansett om det kommer fra en kjæreste, familiemedlem, venn eller lærer, med på å åpne vårt blikk på vår eksistensielle situasjon. Hvis vi greier å håndtere angsten, og ikke la oss sluke av den, men heller dele erfaringen gjennom kommunikasjon, om det så er å skape et eget ord for å forstå den, så vil angsten følge deg som en venn gjennom livet. Gjennom å la

den omfavne deg, heller enn å klynge seg til den, vil den hjelpe deg i møte med dine eksistensielle grunnvilkår. I kjærlighet vil vi kunne leve et autonomt liv. Vi behøver andre mennesker for å utvikle oss til vårt fulle potensial, utvikle vårt selv, men også tenke og reflektere fritt. Kanskje nettopp på denne måten kan modernitetens grunnprinsipper og de eksistensielle filosofers refleksjoner møtes. Slik vil jeg kunne leve med min angst, men også møte den engstende. For med denne kjærligheten vil jeg ikke bare kunne utvikle mitt eget selv, jeg vil også ha en forståelse for hvordan jeg selv skal kunne møte andre engstende. Da må vi først ha kunnet se vår frihet, gått i møte med meningsløsheten, opplevd den eksistensielle isolasjon og sett døden i hvitøyet. Kjent angsten på kroppen og latt den saumfare det indre.

Da jeg en mørk februarkveld i 2017 sto ansikt til ansikt med min egen nakne angst, og trådte inn i et øyeblikk hvor jeg innså livets skjørhet, kollapset hele min tilværelse. Aldri før har jeg kjent sånn på meningsløsheten. Aldri før har tiden stått så stille. Aldri før har jeg hatt et større behov for medlidenhet, for omsorg, for kjærlighet. For et barmhjertig ord. Selv om dette øyeblikket var tynget med stor sorg, ser jeg likevel hvilken enorm påvirkning det har hatt på utviklingen av mitt *selv*. For det var nettopp i mitt mørkeste at *øyeblikket* oppsto. Jeg ble revet ut av *væren og tid*, og meningen med *mitt* liv åpenbarte seg. Å bety noe for andre, å bli lyttet til, bli *sett*, noen å gi kjærlighet til og noen å motta kjærlighet fra. Selv om verden rundt fortsetter i samme tempo etter min død, så vil ikke de menneskene som jeg har hatt betydning for leve ubemerket videre. Derfor spør jeg meg selv; angsten er kanskje både livets og dødens følgesvenn, mørkets skaper og lysets bærer, fortvilelsens fremste profet, men også kjærlighetens relasjonsdannede forkynner? Jeg sitter dessverre ikke med en fasit, men én ting er sikkert: Angst er ikke lenger min fiende, den er min uatskillelige beskytter.

Referanser

Litteratur

Adorno, Theodor W. og Max Horkheimer. (1944). *Opplysningens dialektikk* (2011). Oslo: Spartacus forlag.

Andersen, Per Thomas. (2001). *Norsk litteraturhistorie* (2012). Oslo: Universitetsforlaget.

Berg Eriksen, Trond. (1989). *Nietzsche og det moderne* (2000). Oslo: Universitetsforlaget.

Berg Eriksen, Trond. (2003). *Hva er idéhistorie* (2012). Oslo: Universitetsforlaget.

Braaten, Lars Thomas. (1997) *Sult. Fra roman til film*. Studiehefte. Oslo: Norsk filminstitutt 1997.

Foucault, Michel. (1961). *Galskapens historie* (2000). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Freud, Sigmund. (1964). *Ubehaget i kulturen* (2013). Oslo: J.W. Cappelens Forlag.

Gotfredsen, Sørine. (2013). *Å leve med Kierkegaard* (2016). Oslo: Mentor Medier.

Hamsun, Knut. (1890). *Sult* (2012). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Hamsun, Knut. (1889-1928). *Fra det ubevidste Sjæleliv. Artikler* (1968). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Hauge, Lars Steinar og Bjørn Holgernes. (2001). *Filosofia. En historie om kjærlighet til visdom*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Heidegger, Martin. (1927). *Væren og tid* (2007). Oslo: Pax Forlag.

Holgernes, Bjørn. (2004). *Angst i eksistensfilosofisk belysning. En studie i Irwin D. Yalom og Søren Kierkegaard*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Høystad, Ole Martin. (2016). *Sjelens betydning. En kulturhistorie*. Oslo: H. Aschehoug & Co.

Kant, Immanuel. (2003). *Et svar på spørsmålet: Hva er opplysning?* i Hamann, Johang Georg, *Opplysning og kors*. Oslo: Aschehoug.

Kierkegaard, Søren. (1843). *Enten – Eller. Første del* (2014). Oslo: Forlaget Oktober. (EE i fotnote)

Kierkegaard, Søren. (1844). *Begrepet angst* (2014). Oslo: Forlaget Oktober. (BA i fotnote)

Kierkegaard, Søren. (1849). *Sykdommen til døden* (2016). Oslo: Forlaget Oktober.

Krefting, Ellen. (2012). *Vestens idéhistorie. Modernitetens fødsel 1600-1800*. Oslo: Cappelen Damm.

Kristiansen, Hans-Ivar. (2010) *Knut Hamsun – Fra dikterisk berømmelse til politisk fordømmelse*. Oslo: forlag1

Liedman, Sven-Eric. (1997). *Den moderne verdens idéhistorie. I skyggen av fremtiden* (2013). Oslo: Dreyers Forlag.

Matthiesen, Søren. (2013). *Rygtet om Guds død. En tanke og dens fallit*. Viborg: Forlaget Hovedland.

Nietzsche, Friedrich. (1883-85). *Slik talte Zarathustra* (1999). Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Rottem, Øystein. (2006) *Biografien om Knut Hamsun – Guddommelig galskap*. 2. reviderte utgave. Oslo: Gyldendal Tiden ANS

Rønbeck, Ann Elise (red.). (2012). *Inspirert av Foucault*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke.

(2011). *Den store filosofiboka* (2016). Haagen Sund. Oslo: Pegasus forlag.

Internett

Grelland, Hans Herlof. (2003). Angstens filosofi. URL: <https://uia.brage.unit.no/uia-xmlui/handle/11250/134997>

Händler Svendsen, Lars Fredrik. (2017, 2. oktober). Filosofiens historie. Hentet fra: https://snl.no/filosofiens_historie

Händler Svendsen, Lars Fredrik. (2018, 20. februar). Vitalisme. Hentet fra: <https://snl.no/vitalisme>

Lillestøl, Kristine og Hilde Bondevik. (2013, 19. mars). Nevrasteni i Norge 1880-1920. Hentet fra: <https://tidsskriftet.no/2013/03/medisinsk-historie/nevrasteni-i-norge-1880-1920>

Rottem, Øystein. (2014, 28. september). Knut Hamsun. Hentet fra: https://nbl.snl.no/Knut_Hamsun

Stølen, Tomas. (2019, 4. februar). Søren Kierkegaard. Hentet fra: https://snl.no/Søren_Kierkegaard

Stølen, Tomas. (2019, 5. februar). Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Hentet fra: https://snl.no/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel

Tjønneland, Eivind. (2017, 11. mai). Hans Blumenberg. Hentet fra:

https://snl.no/Hans_Blumenberg

Tranøy, Knut Erik. (2019, 22. mars). Cogito, ergo sum. Hentet fra:

https://snl.no/Cogito,_ergo_sum

Wæhle, Espen. (2015, 20. februar). Modernitet. Hentet fra: <https://snl.no/modernitet>

Illustrasjon

Munch, E. (1894). *Angst*. [Maleri]. Hentet fra:

<https://www.edvardmunch.org/anxiety.jsp#prettyPhoto> (Nedlastet 11.5.19)

Antall ord: 34 982