

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

Spissborgeren

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fortvilelsen over å ville være seg selv (tross)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Heidegger

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

Fundamentalfenomenologi

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

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

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

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

Derværen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Væren-i-verden

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

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

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

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

Væren i verden med andre (mitsein)

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

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

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

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

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

Hverdagsligheten

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

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

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

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

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

Vi begynner å ane flukten:

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

Pratet, nysgjerrigheten og tvetydigheten

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

Das Man

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Samvittighetens kall

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sartre

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

Eksistensiell fenomenologi

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

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

Bevissthet, fenomen

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

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

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

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

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

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

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

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

Menneskets verdenstilnæringer (pre-refleksiv og refleksiv bevissthet)

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

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

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

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

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

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

Intet og menneskets tilværelse

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Onnd tro (mauvaise foi)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Den Andre

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

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

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

I skammen åpner vi opp et forhold til oss selv:

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

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

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

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

Handling

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

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

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

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

Handlingen er frihetens uttrykk:

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

Prosjektene

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

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

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

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

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

Til døden

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

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

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

Eksistensiell angst

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

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

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

Kierkegaard

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

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

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

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

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

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

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

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

Heidegger

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

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

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

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

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

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

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

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

Sartre

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Del 3: I kjølvannet av selvfortapelsen

Innledning

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

Arendt og handling

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Umiddelbar tilfredsstillelse

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

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

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

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

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

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

Motstandskraft

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

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

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

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

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

Påvirkningskrefter i det moderne samfunnet

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Det absurde liv

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Litteraturliste

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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