



# Alderdommens fenomenologi: Om kropp, tid og passivitet

## Phenomenology of Aging: On body, time, passivity

Espen Dahl

*Professor i systematisk teologi, Universitetet i Tromsø*

[espen.dahl@uit.no](mailto:espen.dahl@uit.no)

### Sammendrag

Simone de Beauvoir og Jean Améry har skrevet avgjørende verk innen aldringens fenomenologi som avdekker sentrale sider ved den aldrendes erfaring av kropp og tid. Begge mener at det innskrenkede handlingsrommet og den forkortede fremtidshorizonten som alderdommen medfører, truer livets meningsfullhet. Dette hviler imidlertid på premisset om at det meningsfulle livet utfolder seg som ungdommelighet, det vil si i fremtidsplaner og aktivitet. Fra et luthersk perspektiv peker artikkelen på viktigheten av å opprettholde et menneskesyn hvor livets meningsfullhet ikke hviler i aktivitet og ytelser. På denne bakgrunn foreslår artikkelen at det er nødvendig å supplere aldringens fenomenologi med en forståelse av den passive siden ved menneskelivet.

Nøkkelord

Améry, Beauvoir, Aldring, Kropp, Passivitet

### Abstract

Simone de Beauvoir and Jean Améry have written important works on the phenomenology of aging, paying special attention to the body and temporality. Both of them think that the decreasing ability to act and the shrinking future threaten the meaningfulness of living. However, such an assumption rests on the premise that a meaningful life is fulfilled in future projects and fulfilling acts. From a Lutheran perspective, the article argues that it is decisive to hold on to a view of our humanity as not depending on acts or achievements. Aligned with such a perspective, the article finally suggests the necessity of supplying the phenomenology of aging with an account of the passive aspect of life.

Keywords

Améry, Beauvoir, Aging, Body, Passivity

«Det er nemlig slik at straks vi begynner vårt jordeliv, så er vi allerede på vei mot døden.»<sup>1</sup> Dette ikke altfor lystige perspektivet fra Augustin – gjentatt og omformulert i tradisjonen etter ham – står i sterk kontrast til det fremherskende perspektivet i vår tidsalder. Følger vi Augustins perspektiv, er ikke aldring noe fremmed for livet siden det fra starten av er på vei mot døden. Alderdom er bare en følge av livets uavvendelige gang mot døden. For Augustin har alderdommen til og med noen klare fortrinn. Samtidig med at det gamle mennes-

1. Augustin, *De Civitate Dei: Gudsstaten eller Guds by* (overs. R. Aasgaard; Oslo: Pax, 2002), 13.10.

ket svinner, vokser det nye mennesket frem, og med det nye mennesket tennes for alvor lengselen etter evigheten.<sup>2</sup> I dag er det trolig mer vanlig å tenke at fødselen er alt det døden ikke er. Som livets begynnelse markerer fødselen starten på en prosess av modning og vekst, frem mot større og større autonomi og selvtutfoldelse. Dette har også klare konsekvenser for hvordan vi tenker om alderdommen. For om livet etter sitt vesen er vekst og selvtutfoldelse, fremstår alderdommen som en reversering av livet selv, hvor vekst blir til svekkelse og nedbryting, og aktiv selvtutfoldelse blir til avhengighet og passivitet.

Hva sier filosofien om alderdommen, og hvordan skal en fra protestantisk hold forholde seg til den? Martha Nussbaum har påpekt at aldring er notorisk vanskelig å generalisere, og derfor et krevende tema for filosofien, som etter sitt vesen er generaliserende. Alderdommen utfolder seg på mange måter, i ulike aldre, og har ulike fysiske og sosiale uttrykk.<sup>3</sup> Likevel er aldring noe som med sikkerhet innhenter alle mennesker før eller siden. Jeg vil oppholde meg ved noen av de generelle sidene ved aldringen: hvordan aldringen skriver seg inn i erfaringen av kroppen, og hvordan den påvirker oppfatningen av tiden, hvordan døden opptrer som tidens endelige horisont. En filosofisk tilnærming til disse forholdene vil ha følger ikke bare for den aldrende, men også for hvordan vi forstår hva som utgjør menneskets menneskelighet. I det følgende vil jeg ta utgangspunkt i de to viktigste verkene innenfor det jeg bredt vil forstå som fenomenologisk filosofi, nemlig Simone de Beauvoirs *The Coming of Age* (1970) og Jean Améry's *On Aging: Revolt and Resignation* (1968). Bøkene er skrevet uavhengig av hverandre, men de har fellestrekk som muliggjør en sammenstilling: ikke bare er begge avfattet i samme periode, de trekker også vekslers på mange av de samme filosofiske og litterære kildene.

Jeg vil starte med en presentasjon av Beauvoirs og Améry's beskrivelse av hvordan den Andre, kroppen og tiden melder seg for den aldrende. Dette leder opp til to kritiske refleksjoner. Her spør jeg om ikke deres portrettering av alderdommen forutsetter at den ungdommelige tids- og kroppserfaring anses som normen for det menneskelige, og om deres filosofiske antropologi makter å understøtte den aldrendes verdighet som menneske. I den siste delen vil jeg skissere en alternativ fenomenologisk tilgang til tiden og kroppen, som vektlegger passiviteten som et grunnvilkår. Jeg vil argumentere for at en slik grunnleggende passivitet ikke bare hegner om alderdommens verdighet, men også fremviser passiviteten som et grunnvilkår i alle faser av livet.

## Aldringens fenomenologi

Alt liv er i forandring, bemerker Beauvoir, men forandringen som kjennetegner aldringen, er spesiell. Hun omtaler den som en «irreversible, unfavourable change; a decline».<sup>4</sup> Dette forfallet manifesterer seg i kroppen: i rynkene som avtegner seg i ansiktet, stivheten i ledd, skjelving på hånden, en lutende holdning, tungpustethet, smerter og sykdom som gjerne følger med alderen. Som Beauvoir argumenterer for, kan disse forholdene studeres i et utenfra-perspektiv, altså ved hjelp av biologi, historie og sosiologi. Dette utgjør den første delen av *The Coming of Age*. I den andre delen inntar Beauvoir et innenfra-perspektiv, altså en fenomenologisk tilnærming hvor de samme aldringsprosessene analyseres slik de erfares av den

2. Augustin, *A Refutation of the Manichees*, i *On Genesis* (overs. E. Hill; New York: New City Press, 2002), I.40.

3. Martha C. Nussbaum og Saul Levmore, *Aging Thoughtfully: Conversations about Retirement, Romance, Wrinkles, and Regret* (Oxford: Oxford University Press, 2020), 16–17.

4. Simone de Beauvoir, *The Coming of Age* (overs. P. O'Brian; New York: Norton, 1996), 11.

aldrende. Det kan dreie seg om sanselige opplevelser, bevegelsesfornemmelser eller selvforståelse reflektert av den Andre. De to perspektivene er for de Beauvoir ikke to tilganger til to adskilte virkeligheter – en indre og en ytre – men to perspektiver på den samme alderdommen som gir seg til kjenne på ulike måter. Selv om Beauvoir argumenterer for at begge perspektiver må holdes sammen for å fange den aldrendes eksistensielle situasjon, skal jeg kun forfølge det fenomenologiske innenfra-perspektivet.

Overraskende nok finner vi ikke noen inngående fenomenologisk beskrivelse av den gamles temporale og kroppslige erfaring hos Beauvoir.<sup>5</sup> Det som derimot står i sentrum for Beauvoirs analyse, er hvordan vi kommer til å overta oppfatninger av oss selv som gamle og gjøre dem til våre egne. Det vi erfarer som vårt innenfra-perspektiv, er allerede formidlet og kommer til oss via den Andre. Den Andre speiler meg gjennom vaner, språklige og ikke-språklige responser slik at utsideperspektivet trenger inn i innsideperspektivet. Mer spissformulert skriver Beauvoir at jeg har internalisert og gjort den Andre til del av meg – den Andre er i meg, eller enda sterkere uttrykt, jeg er den Andre.<sup>6</sup> Det er ikke slik at jeg blir transformert til den Andre, eller at den Andre blir assimilert av meg. Jeget er fremdeles distinkt, men det kan ikke undra seg å bli grunnleggende preget av den Andre. Ifølge Beauvoir har dette særlig relevans for alderdommen, fordi det gjerne åpner seg en uoverensstemmelse mellom min umiddelbare erfaring av min alder og den Andres vurdering av min alder. En kan for eksempel føle seg ung til sinns selv om andre kan konstatere en aldrende kropp. Faktisk later det til at Beauvoir tenker seg at det finnes sjikt av vårt sinn som ikke gjennomgår aldring (hun nevner det ubevisste), og slik vil en del av oss forbli unge til sinns selv i høy alder. I tråd med dette hevder hun at aldringen ikke kan vokse frem som en erkjennelse basert på ens egen umiddelbare erfaring, men at den primært må stamme fra andres dommer: «Within me it is the Other – that is to say the person I am for the outsider – who is old: and that Other is myself.»<sup>7</sup> Spenningen i erfaringen av alder flyttes dermed inn i min egen erfaring slik at alderdommen får preg av en indre spenning. En kan selvsagt forsøke å fastholde sin egen overbevisning om ens ungdommelighet til tross for andres dommer, men før eller senere blir vi innhentet av de Andre. Om dialektikken mellom meg og den Andre utspiller seg i alle aldre, blir den særlig påtrengende i alderdommen.

Améry deler langt på vei Beauvoirs dialektikk: Det er et skille mellom meg og de Andre, men det er de Andre som til syvende og sist definerer meg som gammel. Som gammel forstår vi oss «in the mirror image of the others that we immediately internalize», som i Amérys usminkede pessimisme betyr at vi speiles som «a creature without potential».<sup>8</sup> Konflikten som Beauvoir omtaler mellom det ytre blikk og egen erfaring, mellom jeget og den Andre i meg, spisses til av Améry. Alderdom betyr fremmedgjøring for meg selv. Men der Beauvoir legger overraskende liten vekt på de fenomenologiske beskrivelsene av egenkroppen, tilbyr Améry flere beskrivelser. I ungdommen, skriver han, tenker vi ikke virkelig over kroppen. Den kan nettopp oversees fordi den utgjør vår tilgang til verden, og som sådan viker den tilbake for vår oppmerksomhet mot tingene og gjøremålene. Det er først i sykdom, smerte og fremfor alt i aldringen at kroppen først virkelig avdekkes. Der en før kunne bestige fjell-

5. Sarah Häinemaa mener det finnes spor av slike analyser, men at vi trenger å supplere hennes beskrivelse av kroppslighet. «Transformations of Old Age: Selfhood, Normativity, and Time», i *Simone de Beauvoir's Philosophy of Age: Gender, Ethics, and Time* (red. S. Stoller; Berlin: De Gruyter, 2014), 167–90 (176–79).

6. Beauvoir, *The Coming of Age*, 5, 284, 288.

7. *Ibid.*, 284.

8. Jean Améry, *On Aging: Revolt and Resignation* (overs. J.D. Barlow; Bloomington, IN: Indiana University Press, 1995), 55.

topper, fremstår de nå som uoverstigelige hinder for kroppens tilgang til verden. Kroppen er ikke lenger den gjennomsluttede forankringen i verden, «but cuts us off from world and space with its heavy breathing, painful legs, and the arthrically plagued articulation of our bones, is becoming our prison, but also our last shelter».<sup>9</sup> Kroppen og verden erfares ikke lenger som et organisk hele, siden kroppen avskjærer oss fra den. Kroppen blir etter hvert en mur mot verden og ender som vårt fengsel.

Som Drew Leder har påpekt, gjør sykdom, smerte og aldring at kroppen manifesterer seg på en ny måte. Når kroppen ikke fungerer som vi er vant til, går den fra å være en umerkelig bakgrunn til å tre frem på egne premisser (*dys-appearance*).<sup>10</sup> I det siste tilfellet blir ens identitet med egen kropp erfart med en ny aksent. Den blir tilgjengelig på en ny måte, men jeg kommer heller ikke fri fra den. I alderdommen, hevder Améry, trer kroppen frem fra sin diskrete tilværelse, men, legger han til, denne fremtredelsen rommer en dobbelthet: Kroppen fremstår som uomtvistelig min og likevel som underlig fremmed. Som fremmed stiller ikke kroppen seg lenger umiddelbart til min disposisjon, men er blitt et skall som påtvinger meg stadig nye innskrenkninger. Améry illustrerer dobbeltheten i kroppserfaringen med en analogi til tannverk. Nettopp fordi tannverken er ufrakommelig som min levde erfaring, ønsker jeg tannen redusert til en ytre ting, en *res extensa*, som kan og må fjernes. Denne dobbeltheten i smerte og alderdom betyr at jeget erfarer nærheten og distansen på en mer påtrengende måte. Jeget vil både distansere seg fra kroppen ved å betrakte den som et objekt, og samtidig melder kroppen seg som vevd sammen med meg: «I am becoming a stranger to myself the more I approach it [the body], while doing so, becoming nonetheless myself.»<sup>11</sup> I kjernen av alderdommens kroppserfaring ligger ifølge Améry den hvileløse spenningen mellom resignasjon og protest, mellom tilhørighet til kroppen og erfaringen av den som en ytre masse tappet for energi. En lignende spenning – om enn uten like entydig pessimisme – finner vi hos Beauvoir, denne gangen med henvisning til spenningen mellom min egen erfaring og den Andres perspektiv på min aldring: «All we can do is to waver from the one to the other, never managing to hold them both firmly together.»<sup>12</sup>

Ved siden av erfaringen av den aldrende kroppen, hører også tiden med til den fenomenologiske beskrivelsen av alderdommen. Som en lang rekke fenomenologer har påpekt, innebærer alderdommen en vesentlig forskyvning av tidshorisontene: fortiden vokser og blir tyngre, fremtidshorisonten blir kortere og mindre løfterik. Det finnes ulike måter å betrakte alderdommens tidshorisont på. Max Scheler og Hans Jonas oppfatter den endelige fremtidshorisonten som en positiv betingelse for meningsfull tidserfaring. For Améry er også den absolutte grense konstitutiv for livets mening, samtidig som grensen selv til syvende og sist vil bli det absolutte intet som stryker ut all mening.<sup>13</sup> Det er imidlertid ikke bare fortids- og fremtidshorisonten som endrer seg gjennom livet, for vi opplever også den levde, utstrakte nåtid på ulikt vis. Beauvoir hevder at for barnet kan en time vare uutholdelig lenge fordi barnet ennå ikke har etablert noe rammeverk for å overskue tiden, men lever nåtiden som et kontinuum uten bestemte grenser. Det er først når skolehverdagen tar til, at barnet begynner å forme en oversiktlig tid: på formiddagen er det skole, på ettermiddagen lekse, skole på

9. Améry, *On Aging*, 35.

10. Drew Leder, *The Absent Body* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1990), 84.

11. Améry, *On Aging*, 40.

12. Beauvoir, *The Coming of Age*, 290.

13. Ibid., 361; Max Scheler, «Tod und Fortleben», i *Schriften aus dem Nachlass*, bd. 1 (Bern: Francke Verlag, 1957), 19; Hans Jonas, «The Burden and Blessing of Mortality», *The Harvard Theological Review* 55 (1962): 34–40 (40); Améry, *On Aging*, 9, 111.

hverdager, fri i helger.<sup>14</sup> Men siden alle inntrykkene fremdeles er friske og gjør dype inntrykk på barnet, er skolens krav til konsentrasjon krevende, og timene kan føles uendelig lange. I det voksne livet, hevder Beauvoir, leves nåtiden ut fra fremtiden. For å realisere ens planer og forventninger setter den voksne sin praksis inn i klare, oppstykkede tidsintervaller. Ikke bare viser den planmessige tiden seg som nyttig, men for Beauvoir er selve det egentlige livet utfoldet som en stadig overskridelse mot en fremtid av muligheter. Våre planer og prosjekter gir retning til nåtiden, som igjen trekker veksler på disposisjoner og sedimenter fra fortiden. Nåtiden fremstår dermed som oversiktlig og med en klar retning.

Med alderdommen endres tidsopplevelsen igjen. Beauvoir hevder at endringen fra barn til gammel ikke så mye dreier seg om at den gamle har kvantitativt mer levd liv bak seg, for i en viss forstand har alle, uansett alder, hele livet bak seg. Men kvaliteten på tidserfaringen endres, både fortiden og fremtiden. Der barnets opplevelser gjør inntrykk, er det få opplevelser som virkelig fester seg for den gamle. Dagene bringer lite nytt. Tiden passerer fortere og fortere: dagene, månedene og årene bare svinner hen. Ifølge Beauvoir er ikke fremtiden lenger et løfte om nye muligheter som venter på realisering. Den gamle må etter beste evne tilpasse seg fremtidshorizonten, som stadig begrenses. Det betyr imidlertid ikke at mulighetshorizonten lukker seg, men at den står under press, ikke minst et samfunnsmessig press. Forsøket på å vende seg ensidig mot fortiden for å leve på ens tidligere bragder mener Beauvoir ikke lar seg opprettholde. Fortiden vinner kun sin form og aktualitet i kraft av eksistensens fremtidige prosjekter.

Men når prosjektene ikke lenger har en åpen fremtid å strekke seg mot, innskrenkes ikke bare mulige prosjekter, men også fortiden. I verste fall blir fortiden ikke lenger en kilde til min fremtid, men lenker meg til den jeg nå engang har blitt. Beauvoir skriver: «Projects are frozen. This description suits the old age [...]. At this point the whole of a long life is set and fixed behind us, and it holds us captive.»<sup>15</sup> Ikke engang minnene er så friske og rike som de en gang var. De synker ned til stereotype bilder og blir til slutt fargeløse vrakrester som er frosset fast i en fortid som en ikke lenger kan identifisere seg med. Men ifølge Beauvoir dreier de forandringer som inntreffer med alderdommen, seg dypest sett om oppdagelsen av ens egen endelighet – endelighet forstått både som at mitt liv har blitt som det har blitt i kraft av kontingente valg, og forstått som at det finnes en absolutt ramme for mitt liv. Endeligheten blir uomtvistelig, hevder Beauvoir: «In earlier days we could see no boundary-mark upon the horizon; now we do see one.»<sup>16</sup>

Det er ikke vanskelig å gi Beauvoir og Améry rett i at alderdommen bringer tunge byrder, med tap og innskrenkninger, selv Beauvoir fremholder at det også finnes muligheter for meningsgivende aktiviteter. Hun fastholder at jeget, uansett alder, har en umiddelbar fremtid, og at den gamle stadig kan skape prosjekter, om enn mindre omfangsrrike enn tidligere. Améry legger mer entydig vekt på innskrenkningene. Døden melder seg i den gamles tids erfaring, nærmere bestemt i det Améry betegner som tidens irreversibilitet. Den ubønnhørlige irreversibiliteten, tidens «aldri igjen», har bare én retning, nemlig mot døden som tidens opphør. Døden er likevel ikke noe en kan vente på, argumenterer Améry, siden venting innebærer at det en venter på, i prinsippet kan oppfylles. Men døden er det absolutte fravær, et intet som verken kan skuffe eller oppfylle forventninger. Améry tar imidlertid også avstand fra all form for resignasjon, for å resignere overfor døden er ensbetydende med å kaste vrak

14. Beauvoir, *The Coming of Age*, 374.

15. *Ibid.*, 373.

16. *Ibid.*, 378.

på livet. Vi frykter derimot døden og setter oss opp mot den i et forsøk på å vende tidens gang. Selv den dødsdømte, påpeker Améry, klamrer seg til livet, vil ha bare noen sekunder til, et siste åndedrett. Men jo mer vi setter oss opp mot tiden, jo mer håpløst fremstår det å bekjempe tidens ubønnhørlige gang mot døden. Å ta inn over seg irreversibiliteten er nødvendig, men det gir ingen hvile: «[T]he more in despair we fight against it, and at the same time and in the same breath the more intimately we belong to it.»<sup>17</sup> Der Beauvoir ønsker å antyde de mange ansikter alderdommen har, og de muligheter som den tross alt kan romme, er Améry mer nådeløs. Den uforfalskede alderdommen er, slik Améry portretterer den, verken forsonet eller heroisk, men holdt fast i den uløselige spenningen mellom resignasjon og revolt uten noen annen utvei enn døden.

## Død og ungdommelighet

Dersom en skal forstå tiden som aktualiseres i alderdommen, må en ta i betraktning den måten døden trekker en grense. Selv om verken Améry eller Beauvoir foretar utlegninger av Heidegger, er det liten tvil om at Heideggers analyse av døden spiller en helt avgjørende rolle for den filosofiske tradisjonen begge tilhører. Nettopp dødens grense og dens tilbakevirkende kraft på livet er Heideggers viktigste bidrag i denne sammenheng.

Konteksten for Heideggers analyse av døden er hans forsøk på å svare på hva som utgjør derværens (*Daseins*, dvs. menneskets) temporalitet. I hverdagen tar vi for gitt at vi har en fortid, vi utfolder oss i nåtiden, og er alltid på vei mot et eller annet fremtidig mål. For Heidegger har denne fremtidsrettetheten forrang; vi lever «forut-for-oss selv» fordi vi alltid er underveis mot et mål.<sup>18</sup> Før jeg forstår meg som fortid og nåtid, er min eksistens allerede rettet mot fremtiden, mitt «kunne-være» (*Seinkönnen*), og denne «kunne-være» kaster så lys tilbake på hvem jeg har vært og nå er. Vi bekymrer oss for fremtiden, innretter hverdagen i lys av den, fordi vi er beveget av det Heidegger kaller omsorg for oss selv (*Sorge*). Imidlertid tenderer denne omsorgen mot å falle fra sin egentlige rolle. Vi samhandler med andre, prater, lever stort sett rutinemessig, realiserer våre små planer, og på den måten «går vi opp» i hverdagens anonyme tilværelse. Vi forfaller, sier Heidegger, flykter fra oss selv og lever uegentlig, som folk flest eller som «mannen i gata» (*das Man*). Men det finnes erfaringer som skaker oss, løser oss fra forfallet og byr oss å ta på oss ansvaret for vår eksistens. Heidegger fremhever at døden er avgjørende her – ikke som andres død, ikke som en fremtidig hendelse, men som erfaring av min endelighet. Når jeg erfarer væren til døden som *min egen* dødelighet, virker det tilbake på livet.<sup>19</sup>

Heidegger sammenfatter møtet med døden ved å si: «Døden er muligheten av derværens absolutte umulighet.»<sup>20</sup> Forstått som sluttstreken for alle muligheter er døden en umulighet. Men den foregripende erfaring av døden gir samtidig støtet til å gripe ens egne muligheter i livet. Slik fortolker Heidegger døden som en eksistensiell motbevegelse til hverdagens forfall. Om derværen for det meste lever et uegentlig liv i hverdagen, preget av det alle andre mener og gjør, kaster konfrontasjonen med døden derværen tilbake på seg selv. Døden kutter relasjoner til andre og setter derværen fri til ansvarlig å overta egne muligheter slik at det kan bli ansvarlig og beslutsomt overfor egen eksistens. Uttrykt i Heideggers eget språk:

17. Améry, *On Aging*, 20.

18. Martin Heidegger, *Væren og tid* (overs. L. Holm-Hansen; Oslo: Pax, 2007), 263.

19. *Ibid.*, 254.

20. *Ibid.*, 264.



Men det å utkaste seg selv med henblikk på sitt mest egne kunne-være innebærer å kunne forstå seg selv i den væren som tilhører det værende som avsløres på denne måten, altså å eksistere. Fremspranget viser seg som en mulighet til å forstå det *mest egne* og ytterste kunne-være, altså som en mulighet til *egentlig eksistens*.<sup>21</sup>

At væren til døden markerer den mulige overgang fra uegentlig til egentlig eksistens, gjør at dødens mening er dens aktiverende kraft.

Selv om Heidegger har mye å si om døden og tiden, vier han ingen plass til aldring eller alderdom. Dette er påfallende fordi både Améry og Beauvoir med god grunn hevder at døden fenomenologisk først melder sin ankomst med alderdommen. Med alderdommen er døden «no longer a general, abstract fate», skriver Beauvoir; «it is a personal event, an event that is near at hand».<sup>22</sup> Barnet og ungdommen kjenner ikke sin egen død annet enn som en fjern, abstrakt horisont, men med alderen rykker døden nærmere. Ved nærmere ettersyn ser det imidlertid ut til at Heidegger har sine grunner til ikke å vie den gamle noen oppmerksomhet. For dødens fenomenologiske funksjon for derværen er ikke svekkelsen, men tvert om knyttet til vitaliseringen av fremtidsrettede muligheter: «Væren til muligheten som en væren til døden skal imidlertid forholde seg til *døden* slik at døden avslører seg *som mulighet* i og for denne væren.»<sup>23</sup> I væren til døden trer de ytterste mulighetene for derværens kunne-være frem. Men for *hvem* trer det frem slik? Slik Améry og Beauvoir har fremholdt, er overtagelse av nye muligheter neppe karakteristisk for den gamles møte med døden. Den aldrendes tid gir ikke lenger løfter om egentlige muligheter, og kroppen er ikke lenger i stand til å realisere ens tidligere disponible kunne-være.

Kroppslig svekkelse og begrensningen av tiden er dimensjoner ved aldring som Améry og Beauvoir legger vekt på – og beklager. Selv der Beauvoir peker på mulighetene som fremdeles byr seg, tas de opp i et større bilde som boken avtegner, preget av melankoli over de tap alderdommen innebærer. Améry er enig med Heidegger i at livet forutsetter en form for grense, men denne grensen er ikke i siste instans åpnende for vårt kunne-være, men et intet som vil fortære all mening. Den gamle kroppens forfatning, tidens utstrekning og fremfor alt samfunnets dommer forbyr oss å forfølge våre prosjekter inn i fremtiden. Det rådende samfunnets dom over de gamle er nådeløs, hevder Beauvoir, «refusing to consider them as real people».<sup>24</sup> Eller med Améry: Samfunnet ser på de gamle som tilhørende «the waste heaps of the epoch».<sup>25</sup>

Det kan synes som om disse perspektivene på aldring motsier Heideggers modell for kunne-være i møte med døden. Men under disse viktige forskjellene ligger likevel en dypere enighet. Selv om Beauvoir og Améry ikke deler Heideggers beskrivelse av døden, holder de fremdeles fast ved grunnmodellen for menneskets egentlige eksistens: Livets mening vinnes ved å utkaste sine egne muligheter mot fremtiden, som i sin tur gir mening til nåtidens aktive realisering av mulighetene. Er ikke dette en annen måte å gjøre det velfungerende, frie individet til paradigme for mennesket, kort sagt, mennesket som ungdommelighet? Og videre, er det ikke først på bakgrunn av et slikt paradigme at alderdommen fremstår som dets motsetning, som forfall, fremmedgjøring og, med Améry, meningsløshet? Der de frie, selvtranscenderende prosjektene for Beauvoir er meningsgivende, fremstår døden for den

21. Ibid., 274–75.

22. Beauvoir, *The Coming of Age*, 440.

23. Heidegger, *Væren og tid*, 274.

24. Beauvoir, *The Coming of Age*, 2.

25. Améry, *On Aging*, 128.

aldrende som det motsatte: «The reason why death fills us with anxiety is that it is the inescapable reverse of our projects.» Angsten kan ikke lenger kalle frem Heideggers nye overskridende utkast, men er knyttet til oppgivelsen av ens prosjekter. Hun fortsetter: «[W]hen a man is no longer active in any way, when he has ceased all undertakings, all plans, then there remains nothing that death can destroy.»<sup>26</sup> Poenget her er at Beauvoir fremdeles fortsetter den samme grunnforståelsen som kommer til uttrykk i Heideggers egentlige eksistens – som i alderdommen fremstår som dets negative vrengebilde. For når alderdommen oppfattes som bortfall av aktiv forfølgning av planer, innebærer det at livet i sin alminnelighet realiseres i slik aktivitet. Målet for mennesket er nettopp ens muligheter og ytelser, for ikke bare objektiverer det seg gjennom handlinger i verden, men ens identitet blir også knyttet til disse ytelsene.<sup>27</sup>

Det er ikke tvil om at alderdommen i mange tilfeller vil fortone seg som krevende og frustrerende, og vi finner treffende analyser av dette hos Améry og Beauvoir. Alderdommen blir selve prøven på livets grunnleggende humanitet og mening. For som Beauvoir bemerker: «We must stop cheating: the whole meaning of our life is in question in the future that is waiting for us.»<sup>28</sup> Det som er klart, er at Beauvoir retter skarp kritikk mot samfunnets manglende anerkjennelse av de gamle; men hvorvidt hun selv har etablert en tenkning om mennesket som kan opprettholde dets verdighet inn i alderdommen, er langt fra klart. Der som Beauvoir forstår konstitusjonen av menneskelig mening gjennom utkastene til fremtiden og våre ytelser for å innløse dem, fremtrer et liv i passivitet og avhengighet som avvik fra det meningsfulle liv. Når aktiviteten og fremtiden skrumper inn med alderen, settes livets mening og i siste instans den gamles verd under sterkt press. Da reiser Beauvoirs spørsmål seg med ny tyngde: «Can I have become a different being while I still remain myself?»<sup>29</sup> Antagelig beholdes en umiddelbar jeg-bevissthet, men det er samtidig en bevissthet om at jeg er blitt en annen – en annen enn det presterende mennesket, fremmedgjort for seg selv.

Det mest talende uttrykket for denne holdningen finner en i Beauvoirs samtaler med den aldrende Jean-Paul Sartre, Beauvoirs nære venn og viktigste innflytelseskilde. For Sartre er livets indre bevegelse fremadrettet, og han kan simpelthen ikke tillate at det stoppes av demens eller utslitthet. I lys av sine 70 år, sviktende syn og skrantende helse holder Sartre fast ved livets fremadrettethet: «I always thought that life was progress up until death – that it must be progress. [...] As I see it, the moment itself is already progress. It is the present and it flows on toward the future, leaving behind it the poor, disdained, despised, denied past.»<sup>30</sup> Holdningen som Sartre tar til orde for, kan vanskelig leses som annet enn en oppstand mot aldringen, hvor han, på sitt ungdommelige vis, klamrer seg til fremtiden og forakter fortiden. Sartre vedgår riktignok at det er svært begrenset hva han kommer til å kunne skrive fremover, og likevel: «I feel like a young man, surrounded by the possibilities that are offered to a young man. Clearly, I loathe thinking that my powers have diminished and that I am not what I was at thirty.»<sup>31</sup> Han føler seg ung, men avskyr at han ikke er ung – kanskje gjenspeiler dette Sartres og Beauvoirs skarpe skille mellom sin egen bevissthet som ung (væren-for-seg) og den kroppslige og sosiale speilingen av en selv (væren-i-seg). Uansett er det vanskelig å fri seg fra fornemmelsen av en desperat fastholdelse av det ungdommelige til

26. Beauvoir, *The Coming of Age*, 443.

27. *Ibid.*, 373.

28. *Ibid.*, 5.

29. *Ibid.*, 283.

30. Beauvoir, *Adieux: A Farewell to Sartre* (overs. P. O'Brian; London: Knopf Doubleday, 1984), 446.

31. *Ibid.*, 450.



tross for at alderens tyngde gjør seg gjeldende. Aldringen, med sin forrykning av fremtiden, innskrenkninger, til og med økt passivitet og behov for hjelp, truer med å frarøve livet dets berettigelse.

## Luthersk kritikk

Med alderdommen må fremtidsplanene tilpasse seg en kortere fremtidshorisont i takt med at evnene til å sette prosjekter ut i livet vil avta. I en tilspisset formulering skriver Beauvoir: «Apart from some exceptions, the old man no longer *does* anything. He is defined by an *exis*, not by a *praxis*: a being, not a doing.» Denne blotte væren uten handling og formål er ifølge Beauvoir en beskjæring av det aktive livet som aldringen initierer: «Time is carrying him towards an end – death – which is not *his* and which is not postulated or laid down by any project.»<sup>32</sup> Det er fordi Beauvoir næres av idealet om den egentlige eksistensen som aktivt selv-overskridende, at alderdommen kan fremtre som dens motsetning – som en nådeløs reduksjon til passiv væren i påvente av en avslutning som en *exis* uten *praxis*.

Flere har vært kritiske til Beauvoir, men av ulike grunner. Nussbaum er kritisk til hennes fatalisme, hvor den triste alderdommen inntreer som en allmenn lov, «a uniform fate toward which everyone is passive».<sup>33</sup> For Nussbaum selv, derimot, er det avgjørende å vektlegge de muligheter som en klok tilnærming til alder kan by på. Andre har reist det etter min oppfatning mer fruktbare spørsmålet om problemet ikke heller er Beauvoirs ensidige betoning av aktiviteten. Kathleen Lennon og Anthony Wilde har med rette pekt på de konsekvensene som følger av Beauvoirs perspektiv. Med tanke på rollen de formålsrettede handlingene spiller, skriver de:

Such activity is what, for her, constitutes our distinctive humanity. We are most fully human when pursuing active, future-directed projects. In so far as the body necessitates a passivity, a mere existing, then the conclusion seems to be that we are less fully human than in our younger days.<sup>34</sup>

Kritikken av tanken om at passiv eksistens uten handlinger leder til tap av humanitet, roper på en teologisk videreføring gjennom sentrale paulinske innsikter, ikke minst slik de har blitt forvaltet av den lutherske tradisjonen. Når Paulus skriver: «For vi hevder at mennesket blir rettferdiggjort ved tro, uten lovgjæringer» (Rom 3,28), dreier det seg om lovens rolle i rettferdigjørelsen gjennom Kristus. Men det kategoriske skille mellom tro og lovgjæringer har også konsekvenser for hva som definerer menneskets menneskelighet. Rettferdigjørelse er en dom, en tilgivende dom, som skiller radikalt mellom gjæringer og tro, mellom aktivitet og mottagelighet, mellom *praxis* og *exis*. Det er Luthers fortjeneste å trekke denne vidtrekkende konsekvensen: «Paulus gir [...] med ordene ‘mennesket blir rettferdiggjort ved tro’ en kortfattet definisjon av mennesket.»<sup>35</sup> Alle gjæringer er fremmede for den guddommelige anerkjennelse; denne anerkjennelsen retter seg utelukkende mot menneskets menneskelighet, eller rettere, etablerer den. Mennesket mottar dermed sin identitet som menneske ikke ved sine egne gjæringer, men passivt, mottatt utenfra seg selv.

32. Beauvoir, *The Coming of Age*, 217.

33. Nussbaum og Levmore, *Aging Thoughtfully*, 20.

34. Kathleen Lennon og Anthony Wilde, «Alienation and Affectivity: Beauvoir, Sartre and Levinas on the Aging Body», *Sartre Studies International* 25 (2019): 35–51 (36).

35. Martin Luther, «Om mennesket», i *Martin Luther: Verker i utvalg*, bd. 6 (overs. S. Hjelde, I. Lønning, T. Rasmussen; Oslo: Gyldendal, 1983), 334–38 (337).

Disse velkjente og helt sentrale sidene ved Luthers antropologi har blant annet Eberhard Jüngel utviklet med tanke på synet på alderdom. Améry ser alderdommen som en innkapsling i forhold til verden og Beauvoir som en prosess som uthuler muligheten for fremtidsorientert handlingsliv. Jüngel insisterer imidlertid på at ingen av disse tendensene berøver den aldrende hans eller hennes humanitet og verd, simpelthen fordi rettferdiggjørelsen innebærer at vår humanitet ikke er forankret i *praxis*, men i *exis*. Selvsagt forstår vi oss selv vanligvis i lys av våre planer og hva vi faktisk gjør. For Jüngel er det imidlertid avgjørende å påpeke at handlingslivet ikke konstituerer vårt verd som menneske, for nettopp å avverge det nådeløse samfunnet som ikke anerkjenner de faser i livet eller de mennesker iblant oss som ikke er ytende og presterende. Alderdom er i et slikt perspektiv en avdekking av menneskets menneskelighet, ikke på tross av, men på grunn av at det ikke lenger identifiserer seg med sine ytelser.<sup>36</sup> Jüngel skriver:

In our achievement-oriented society, the belief that *existence itself* already makes a human person *human* will have to be evidenced not least in our relation to children and above all the elderly. For they indeed naturally represent the unconditional priority of the person over his or her achievements.<sup>37</sup>

Det som gjør omgangen med barn og gamle til prøvesteinen på vår forståelse av personens eksistens som ubetinget av ytelser, er Guds totale anerkjennelse av personen i rettferdiggjørelsen. Det betyr ikke at Jüngels antropologi ser bort fra handlingers betydning, heller ikke at vi også fortolker oss selv i lys av dem, men poenget er at identifiseringen av det menneskelige verd prinsipielt må frakobles fra gjerninger, det vil si fra funksjonsgrad, og videre fra de beste og verste av våre handlinger. I denne henseende er den gamle som trenger hjelp, og som fremstår primært som mottager, den beste representanten for vår menneskelighet.<sup>38</sup>

I henhold til dette lutherske perspektivet kan en spørre om Améry og Beauvoir kan vise til en tilstrekkelig solid forankring av menneskeligheten som består tross alderdommens svekkelser. Améry har ingen interesse i å appellere til noen form for ubetinget verd. Ikke bare anser han religiøse forestillinger som en falsk fortrøstning, men han vil også avstå fra ethvert kompromiss med alderdommen og dødens negasjon av mening. Å se alderdommen nådeløst i hvitøyet innebærer ikke noe annet enn å hengi seg til en uoppløselig spenning mellom resignasjon og revolt. Den gamle må «accept the an-nihilation, knowing that in this acceptance they can only preserve themselves if they rise up in revolt against it, but [also] that their revolt [...] is condemned to failure».<sup>39</sup> Améry levner lite håp om at det å være dømt til nederlag på denne måten lar seg kombinere med selvaktelse, all den tid den Andres dom blir del av det aldrende jeget. Samfunnets dom lyder: «Human beings are what they socially accomplish», skriver Améry: «The aging, whose accomplishments were already counted and weighed, have been condemned.»<sup>40</sup>

For Beauvoir stiller det seg annerledes, for hennes kritikk av samfunnets ekskludering av de gamle ser nettopp ut til å ville forsvare de gamles verdighet. Hun peker på hvordan den rådende tausheten om alderdommen dekker over skamfølelsen knyttet til alderdommen,

36. Inge Lønning har gjort seg lignende betraktninger i «Kristen etikk», i *Menneskeverd: Festskrift til Inge Lønning* (Oslo: Forlaget Press, 2008), 383–408 (402). Se også Autumn Alcott Ridenour, «The Coming of Age: Curse or Calling? Toward a Christological Interpretation of Aging as a Call in the Theology of Karl Barth and W.H. Vanstone», *Journal of the Society of Christian Ethics* 33, nr. 2 (2013): 151–67 (162), <https://doi.org/10.1353/sce.2013.0048>.

37. Eberhard Jüngel, *Theological Essays II* (trans. A. Neufeldt-Fast og J.B. Webster; Edinburgh: T&T Clark, 1995), 239.

38. *Ibid.*, 258.

39. Améry, *On Aging*, 76.

40. *Ibid.*, 56.

hvordan de inaktive betraktes som en byrde for samfunnsmekanismene, og generelt løfter hun frem hvor inhumant vårt samfunn behandler gamle.<sup>41</sup> Slike betraktninger ser ut å støtte opp under Jüngels kritikk av konsekvensene det prestasjonsorienterte samfunnet har for eldre. Men som allerede påpekt utgjør ikke Beauvoirs antropologi, tuftet på det selvtranscenderende mennesket, noen egentlig motvekt mot denne tendensen, snarere tvert imot. Den eneste måten den gamle kan bevare et meningsfullt liv på, er derfor en modifisert utgave av det selvtranscenderende mennesket, tilpasset de muligheter som fremdeles byr seg, nemlig «to go on pursuing ends that gives our existence meaning – devotion to individuals, to groups or to causes, social, political, intellectual or creative work».<sup>42</sup>

Beauvoir gjør rett nok straks oppmerksom på at slike meningsgivende engasjementer bare er en gruppe privilegerte eldre forunt; de mindre privilegerte vil samfunnet henvise til en alderdom i kjedsomhet. Men problemet, selv for de privilegerte, det bare utsettes: for det kommer en tid da kroppen ikke tillater slike engasjementer – og hva da? Hvordan skal eksistensen ha mening når en blir en passiv mottager av hjelp fra andre? Det er som Beauvoirs forståelse av mennesket ikke makter å verne om den gamles menneskelighet der den er blottet for handling og prosjekter. Er det ikke nettopp i passivitet og avhengighet, altså ved livets inngang, sykdom og aldring, at spørsmålet om hva som utgjør vår menneskelighet, for alvor melder seg? Det synes som om Beauvoir er langt fra den ubetingede verdigheten som den lutherske tradisjonen forfekter, nettopp fordi passivitet forstås som negasjonen av det egentlige, aktive livet som dets bærende grunn.

## Mottagelighet og passivitet

Dersom menneskesynet basert på aktivitet og fremtidighet ikke makter å inkludere de gamle, må en spørre om det gis alternative måter å tenke aldring på. I så fall må den grunnleggende forståelsen av forholdet mellom aktivitet og passivitet modifiseres. Det lutherske menneskesynet definert av rettferdiggjørelse kan forstås som et forsvar for det mottagende og passive, som utgjør menneskets menneskelighet, adskilt fra det aktivt ytende ved mennesket. Slik vinner passiviteten og aktiviteten sin rette plass. Aktiviteten, som utvilsomt er helt avgjørende for hvilken utforming livet tar, kan ikke frembringe seg selv. Aktiviteten springer ut av en mer grunnleggende passivitet, og det er nettopp i denne grunnleggende passiviteten menneskets fundamentale menneskelighet må søkes. Der det lutherske perspektivet er etablert mot en teologisk og soteriologisk horisont, vil jeg utforske om det ved hjelp av fenomenologien kan spores et korrelat til dette i den kroppslige og temporale erfaringen.

Lévinas tar til orde for en tidserfaring som er mer grunnleggende enn det han betegner som den synkrone tiden han finner i fenomenologien. Hos Husserl finner han den levende nåtids foregripelser (protensjon) av tiden som strømmer mot oss, og fastholdelser (retensjon) av fortiden; hos Heidegger er tiden utstrakt fra derværen (ekstaser), mot fremtiden, som stråler tilbake på fortid og nåtid. For Lévinas forholder begge seg til det han omtaler som den synkrone tiden som er sentrert rundt objektet. Lévinas kontrasterer den synkrone med den diakrone tid, som i en viss forstand er eldre, til og med uminnelig. Den diakrone tiden oppstår ikke i og med jeget, men er innstiftet utenfra – fra den Andre som radikalt adskilt fra meg og som noe som aldri kan besittes. Det er selve denne adskillelsen som ligger i hjertet av tidens ubegripelighet: som den Andre gir den seg bare til kjenne idet den passerer. Interessant nok kaller Lévinas tiden som passerer, for aldring.

41. Beauvoir, *The Coming of Age*, 2,3, 542.

42. *Ibid.*, 540.

Lévinas tilbyr altså ingen beskrivelse av alderdommen, slik Beauvoir og Améry analyserer den, men aldring som et kjennetegn ved tiden som sådan. Aldringen er en opprinnelig måte å gjennomleve tiden som forgår. Tiden passerer og går tapt uten hensyn til mine intensjonale utkast og mine fastholdte minner; ingen subjektive ytelser kan fryse tiden, den kan bare leves idet den passerer. Aldringen innebærer derfor også det Lévinas omtaler som tålmodighet, altså å leve uten ønske om å besitte det forgagne eller beherske det kommende. Lévinas' analyse av den diakrone tid understreker slik sett at vi er passivt utlevert til tidens gang. «Time passes. This synthesis which occurs *patiently*, called with profundity passive synthesis, is aging. It breaks up under the weight of years, and is irreversibly removed from the present, that is, from re-presentation.»<sup>43</sup> Denne ikke-representerbare tiden, bak den synkrone tiden, minner om at tiden ikke først og fremst kommer til syne og formes av mine overskridende prosjekter mot fremtiden, men at den grunnleggende sett må utholdes passivt fordi den har sin kilde utenfor selvet, i den Andre som passerer meg som et uminnelig spor.

Om Lévinas tar til orde for at vi grunnleggende er utlevert til tiden, sier han lite om hvordan tiden viser seg i den aldrende kroppen. Jean-Luc Marion er derimot tydeligere på at tiden og kroppen er viklet sammen. Det er kroppen som opprettholder jeget og gir meg min tid.<sup>44</sup> Det er ifølge Marion ikke slik at vi har en indre tidsbevissthet som vi siden ser gjenspeilet i kroppens endringer, men omvendt: Det er kroppens endringer som gir opphav til min tidserfaring. Tiden viser seg derfor heller ikke gjennom jegets utkast til en mulig fremtid; den er som hos Lévinas passivt skjendet. Aldring, skriver Marion, er tiden som akkumulerer seg i kroppen:

The past is instead accumulated in the flesh of my members, muscles and bones, which, under what is appropriately named its weight, bend, harden, and lose their anterior performance. Above all, the weight of time is accumulated there where my flesh is the most openly visible – on my face.<sup>45</sup>

Marion presenterer ikke bare et alternativ til den fremtidsorienterte, ytelsesavhengige tidserfaringen, men også til Lévinas' syn på tiden som passerer. For dersom tiden bare passerer, ville den ikke etterlate noen spor, men sporene er åpent tilgjengelige – den aldrendes kropp er i seg selv den primære manifestasjonen av tiden. Når tiden akkumuleres i kroppen, blir kroppen et slags arkiv for tiden som har gått, og det viser seg i lemmer, muskler og ledd, og ikke minst i ansiktets rynker og folder. Det er i kroppens forandring at tiden først kommer til syne.

Mot Heideggers betoning av besluttsomheten understreker Marion at både tiden og kroppen er ikke-valgte; de er gitt meg forut for mine beslutninger, til og med forut for meg selv. Jeget er grunnleggende henvist til gittheten, passivt utlevert til tiden og kroppen. Marions skisse av alderdommen korresponderer med avgjørende trekk i den lutherske forståelsen av mennesket, hvor jeget ikke konstituerer seg selv gjennom valg og handling, men mottar seg selv. Heinz Rügger viser i en artikkel til empiriske studier som peker på at mange frykter alderdommen fordi den er knyttet til passivitet og avhengighet av andre. Han hevder at det er det samfunnsmessige idealet om autonomi, individuell frihet og selvrealisering som fører

43. Lévinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (trans. A. Lingis; Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), 52.

44. Marion, *In Excess: Studies of Saturated Phenomena* (trans. R. Horner og V. Berraud; New York: Fordham University Press, 2002), 96.

45. *Ibid.*, 95.

med seg denne oppfatningen av avhengighet og passivitet som skammelig. Beauvoir vil også mene at ren frihet er en illusjon, siden frihet og avhengighet ikke kan løses fra hverandre. Frihet og avhengighet betinger hverandre og gjør vår eksistensielle situasjon tvetydig. Til tross for denne dialektikken spiller ikke passiviteten noen funderende rolle for Beauvoir, men kan i høyden betraktes som den kontingente faktisitet som den transcenderende friheten utfoldes i forhold til.

Rüegger argumenterer for at fornektelsen av mottagelighet, avhengighet og passivitet bygger på en illusjon, siden nettopp disse først gjør livet mulig. Passiviteten viser seg i måten vi er utlevert til andre mennesker, til vår ikke-valgbare kropp, og den trer tydeligst frem i livets grensesituasjoner.<sup>46</sup> Det er i det hele tatt et fundamentalt trekk at det kroppslige livet ikke næres av seg selv, men er henvist til kilder utenfor det selv, som betingelse for det aktive livet.<sup>47</sup> Et slikt syn har konsekvenser for alderdommens fenomenologi. For Améry er alderdommen en nedadgående spiral vi stritter imot, men verken kan unnsnippe eller verge oss mot. Men det byr seg en alternativ fenomenologisk beskrivelse dersom en anser passiviteten ikke som et negativt fravær av aktivitet, men som en positiv betingelse for all aktivitet. Selv om kroppen melder seg med en annen tyngde i alderdommen, er det ikke ensbetydende med at kroppen innkapsler jeget i et gnostisk fengsel.

Aktiviteten og vårt foretagsomme liv er avgjørende for vår daglige selvforståelse. Fenomenologisk sett har aktiviteten en tendens til å tildekke mer grunnleggende erfaringer. Vi går opp i våre prosjekter, vi fortaper oss i rådende oppfatninger og trender, og dermed tildekker vi blikket for bærende vilkår for våre handlinger. For Heidegger er angsten og døden begivenheter som bryter gjennom det tildekte. Mer stillfarent, men likevel ikke mindre viktig er alderdommen etter mitt syn også er en begivenhet som avdekker det tildekte. Alderdommen setter seg opp som motbevegelse til aktivitetens selvforfølgende slør og avdekker dermed noe underliggende: livet i sin passivitet. Om livet dypest sett opprettholdes av passivitet, gir det mening å betrakte den gamle ikke som en anomali, men tvert om, som den beste representant på vår menneskelighet, slik Jünger har poengtert.<sup>48</sup> Men hvordan skal denne bærende passivitet forstås fenomenologisk?

Michel Henry har pekt på at til grunn for ethvert «jeg kan» – frie overskridelser rettet mot fremtiden – ligger en funderende passivitet. Det må være noe som gjør «jeg kan» mulig i utgangspunktet, og det er hva Henry kaller livets selv-affeksjon. Livets som affekterer seg selv, er uavhengig av den ytre verden og forut for refleksjonen; det er den indre erfaring av å være i live. Vi erfarer livet i affeksjoner som vi avstandsløst gjennomgår hele tiden. Men det at vi kan affektere oss selv, må være betinget av noe utenfor affeksjonene selv, nemlig livet selv slik det ankommer i oss før vi kan ta stilling til det. Henry mener at enhver menneskelig ytelse, ethvert «jeg kan», er muliggjort av livet slik det passivt er skjenket oss. Ikke en eneste av mine handlinger er fullt selvberoende, hevder Henry: «Every power bears the stigmata of a radical powerlessness.»<sup>49</sup> Denne maktesløsheten jeget erfarer, står i gjeld til en kraft til liv som har sitt dypeste opphav i Gud, det absolutte liv. I denne sammenhengen er det avgjørende å betone at en slik ubetinget passivitet aldri er fremmed for livet i noen av dets faser, den er bare tidvis tildekket og glemt, kanskje særlig i den ungdommelige fasen. Jo mer de aktive prosjektene trer til side med alderen, jo renere trer den bærende passiviteten frem.

46. Heinz Rüegger, «Beyond Control: Dependence and Passivity in Old Age», i *Aging and Human Nature* (red. M. Schweda, M. Coors og C. Bozzaro; Cham: Springer, 2020), 47–60 (54).

47. *Ibid.*, 53.

48. Eberhard Jünger, *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch* (München: Kaiser, 1980), 320.

49. Michel Henry, *Incarnation: A Philosophy of the Flesh* (overs. K. Hefty; Evanston, IL: Northwestern University Press, 2015), 173.



Hva så med døden? Marions analyse av tiden som tærer på kroppen, ser bare ut til å understøtte Beauvoirs og Améry's nedslående beskrivelser: Aldringen er forfallet som innvarsler dødens intet. Men bare tilsynelatende, for ifølge Marion rommer møtet med døden også et mulig perspektiv utover døden til tross for dens endegyldige og irreversible karakter. For Marion er et jeg uten kropp utenkelig, og dermed stipulerer han at dersom det må finnes en evighet for oss, «it will only be a resurrection of the body».<sup>50</sup> Marions hypotetiske formulering kan tolkes som et uttrykk for at det trengs en videre forståelse av tiden – eller evigheten – dersom vi skal tenke utover døden. Jeg vil avslutningsvis bare reise spørsmålet om ikke nettopp dette håpet er båret oppe av en tanke om en annen tid. I så fall kan det ikke være tiden som forgår og tilintetgjør alt, slik Kronos spiser sine barn. Det kan heller ikke være snakk om en uendelig utstrakt fremtid basert på egne utkast og foregripelser en selv skal oppfylle. Et slikt liv uten ende vil ikke bare bli uutholdelig kjedelig, men også viske ut all betydningsfullhet og dermed slette ut minner så vel som betydninger av utkast mot fremtiden.<sup>51</sup> Om det finnes en kroppens oppstandelse, må det være i en annen tid, en mot-tatt tid. Som Moltmann har poengtert: Tiden som tilhører håpets Gud, er ikke *futurum*, det som skal skje i forlengelsen av nåtiden, men *adventus*, en tid som ankommer fra fremtiden.<sup>52</sup> Når Augustin peker på alderdommens privilegium, som den gryende fremveksten av det nye mennesket, er det på bakgrunn av lengselen etter tiden som skal ankomme.

Jeg innledet med Augustins utsagn om at «straks vi begynner vårt jordeliv, så er vi allerede på vei mot døden».<sup>53</sup> Etter en gjennomgang av Beauvoir og Améry kan en spørre seg om dette utsagnet, til tross for sin negative klang, likevel setter alderdommen i et konstruktivt lys. Jeg pekte på at Beauvoirs og Améry's ideal om det aktive, selvoverskridende mennesket fører med seg et syn på alderdommen som fremmedgjort fra det egentlige livet. Som Lennon og Wilde skriver, ser Beauvoir ut til å tenke seg alderdommen som det Andre i kontrast til det Ene: «[T]his makes the young body, with certain kinds of physical and mental capacities, the One, in relation to which other ways of being human necessarily become regarded as Other.»<sup>54</sup> I tråd med en slik dialektikk må en slutte at selv om Beauvoir og Améry høylytt klager over at samfunnet ikke levner plass for de gamle, har de i siste instans få filosofiske ressurser til å bevare verdigheten til et liv i passivitet og mottagelighet. Men ifølge Augustin kan ikke alderdommen gjøres fremmed overfor livet selv, fordi hele livet er del av den samme veien mot døden – men også mot det nye livet. Like mye som tiden er også døden hele tiden en integrert del av livet.<sup>55</sup> Under den fenomenologiske synsvinkelen jeg har antydnet, er alderdommen til og med en privilegert fase av livet i den forstand at den utilsløret lar vår passivitet tre frem: at vi er utlevert til kroppen og tiden, at vi lever på kilder utenfra oss selv, og at vi dypest sett er passivt mottagende – paulinsk uttrykt: rettferdiggjorte ved tro, uten gjerninger. Det innebærer ingen idyllisering av alderdommen og heller ingen ugyldiggjøring av Beauvoirs og Améry's beskrivelser av den uvelkomne konfrontasjonen med egen aldring i de Andres blikk, svekkelsen av kroppen eller den erfarte maktesløsheten overfor verden. Poenget er at dersom en antar passivitetens primat, kan ingen av disse forholdene gjøre alderdommen fremmede for livet – tvert om befester alderdommen vår dypeste menneskelighet.

50. Marion, *In Excess*, 98.

51. Jonas, «The Burden and Blessing of Mortality», 39–40.

52. Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (overs. M. Kohl; Minneapolis, MN: Fortress, 1996), 25.

53. Augustin, *De Civitate Dei*, 13.10.

54. Lennon og Wilde, «Alienation and Affectivity», 43.

55. Scheler, «Tod und Fortleben», 22.