

001.05

De Heibergske samlinger

Sogn og Fjordemuseet

Stavanger

DYADE

NR. 5 — 1976

LØSSALG KR. 7.-

Hva er
eksistensialisme?



TIDSSKRIFT FOR KULTUR — FILOSOFI — SAMFUNN

kat.

DYADE

Nr. 5 — Årgang 8 — 1976

Frimannsgt. 22, Oslo 1

Postgiro 20 94 23

Utkommer med 6 nummer i året.

Abonnement løper til skriftlig oppsigelse foreligger.

Ettertrykk bare etter avtale med redaksjonen.

Utgitt med støtte fra Norsk Kulturråd.

Trykk: S. Bern. Hegland A/S, Flekkefjord.

I REDAKSJONEN:

Anders Lindseth (ansv.)

Carl Henrik Grøndahl

Torbjørn Hobbel

Are Holen

FORRETNINGSFØRER:

Kari Lem

ANNONSER:

Christian Rafn

Neste nummer:

Om bøker og reiser.

I dette nummer stilles spørsmålet «Hva er eksistensialisme?» Svaret er delvis negativt: Under betegnelsen «eksistensialisme» eller «eksistensfilosofi» skjuler seg intet enhetlig fenomen – utover en felles oppfordring til tenkningen om nærhet til den konkrete, opplevde eksistens. Tilspisset kan man si at eksistensialistene hovedsakelig ikke har annet felles enn deres felles historiske situasjon – tiden fra 20-årene og frem til idag – og den likhet i språkbruk og temavalg denne betinger.

Søren Kierkegaards filosofihistoriske innflytelse er her særlig verdt å nevne, – den kan tydelig merkes hos de fleste av dem. Men det som adskiller dem, fremtrer ved nærmere studium som langt viktigere enn det som forener dem; derfor er det misvisende å oppfatte dem som representanter for en filosofisk skoleretning eller isme.

I tråd med dette syn presenteres her – i tillegg til Kierkegaard – fem *enkeltstående*, betydelige tenkere og diktere fra vår egen tid. Alle er blitt betegnet som eksistensialister av filosofihistorikere og andre. Disse fem er Sartre, Heidegger, Jaspers, Marcel og Camus.

Bortsett fra Sartre har de tydelig gitt uttrykk for sin manglende begeistring for merkelapper som «eksistensialist» eller «eksistensfilosofi». Kunstneren Camus understreker endog at han overhodet ikke pretenderer å være filosof.

Den siste artikkelen begrunner på en særegen måte et kierkegaardsk standpunkt om at «subjektiviteten er sannheten».

HVA ER EKSISTENSIALISME?	s. 3
SØREN KIERKEGAARD – en eksisterende tenker. Av Egil S. Eide	s. 6
VELG! Fra Kierkegaards «Enten – eller»	s. 11
NOEN HOVEDPUNKTER I SARTRES FILOSOFI	s. 13
MARTIN HEIDEGGER. Av Guttorm Fløistad	s. 16
FRA TENKNINGENS ERFARING. Utdrag fra Heideggers tekst ..	s. 21
NOEN HOVEDPUNKTER I JASPERS' FILOSOFI	s. 22
FILOSOFIENS OPPRINNELSE. Utdrag fra Jaspers' tekst	s. 24
GABRIEL MARCELS UTKAST TIL EN FENOMENOLOGI AV «Å HA». Av Anders Lindseth	s. 28
HAR CAMUS BIDRATT TIL FILOSOFIEN? Av Bernt Vestre	s. 39
UTKAST TIL EN SUBJEKTIVITETENS FILOSOFI. An Anders Lindseth	s. 51

Forsiden: Søren Kierkegaard



HVA ER EKSISTENSIALISME?

Er det vår tids metafysikk?

Finnes den enhet som holder fenomenet sammen og gjør at man kan avgrense det fra den øvrige filosofi utfra annet enn rent utvendige og tilfeldige kriterier?

Det er vanskelig å bestemme hva eksistensialisme er. Kanskje er det bedre å bruke betegnelsen «eksistensfilosofi», for derved å utelukke alt «eksistensialistisk» kaféliv og den tilsvarende moteriktige livsholdning som var så utbredt særlig i Frankrike i noen år etter siste krig. Imidlertid gjør ikke denne utelukkelse saken vesentlig lettere.

Som forsøk på en første bestemmelse av eksistensfilosofien kunne man kanskje si at den behandler eksistensielle problemer: spørsmål vedrørende individets valg, frihet, død, forhold til andre individer og til Gud. Dermed har man i det minste avgrenset den i forhold til videnskapene, som er fulle av ikke-eksistensielle, mer teknisk betonte problemstillinger. Og, vil mange si, man har også avgrenset den i forhold til videnskapsfilosofi, logikk og

det meste av analytisk filosofi – hvor blodet ikke renner særlig varmt i årene.

HISTORISK BETINGET FENOMEN

Allikevel er vi ikke kommet særlig lenger. For *all stor filosofi* gjennom tidene behandler nemlig eksistensielle problemer, uten at man dermed nødvendigvis kaller den «eksistensfilosofi». Eksistensfilosofien fremtrer som et historisk fenomen – i tid avgrenset fra ca. 20-årene frem til idag og med popularitetshøydepunkt etter 2. verdenskrig – og som sådant må den forstås. Dermed blir det nødvendig å søke tilbake til dansken *Søren Kierkegaard* (1813–1855), som øvet stor innflydelse på denne tenkning og av noen kalles «eksistensialismens far».

Kierkegaard polemiserte heftig mot *G.*

W. F. Hegel (1770–1831), den tyske idealismens mest ubeskjedent pretensjose systembygger. Karakteristisk nok er Hegel blitt kalt «den syvende dags filosof»; likesom Gud betrakter sitt avsluttedeskaperverk og ser at alt er «såre godt», slik står han i den allvitendes sted og overskuer virkeligheten. I ett system har han ordnet virkeligheten, såvel som de tenkningens lover som ordner denne. Det er imidlertid ikke det det kommer an på, mener Kierkegaard, hvor skarp-sindig man kan systematisere virkeligheten i almene begreper, men hvordan man som enkeltindivid forholder seg til dem. Ikke det almene begrep, men «hiin Enkelte» og denne konkrete, opplevde eksistens må være utgangspunktet. Der ved erkennes livet som et alvorlig foretagende, – en stadig forandret valg-situasjon hvor det er viktig å velge rett. Her gjelder det hiin Enkeltes «væren-i verden», kunne man si med et uttrykk fra Heidegger, og da intet mindre enn fullbyrdes av denne væren, eller, slik Kierkegaard som kristen tenker uttrykker det: frelsen. Det eksisterende menneske er alltid strebende, «... kun Systematikere og de Objektive have op-hørt at være Mennesker og ere blevene Speculationen...»

Alle eksistenstilsofer betoner dette poeng, at eksistensen må være utgangspunkt for filosofien. Og i likhet med Kierkegaard oppdager de alle her visse subjektive livsbetingelser, noe det kommer an på i livet. De oppdager at det gjelder noe, nemlig å forholde seg riktig til tilværelsen. Men på spørsmålet om *hva det er*, dette man må forholde seg til for å eksistere riktig, gir de høyst forskjellige svar. *Karl Jaspers* (1883–1969) henviser til noe *omgripende*, *Gabriel Marcel* (1889–1973) til *væren*, *Martin Heidegger* (1889–1976) til en rekke strukturer, *eksistensialer*, som etter hans syn utgjør den menneskelig væremåte, mens *Jean-Paul Sartre* (f. 1905) vel ville svare at man forholder seg riktig til livet bare når man innser at det ikke finnes noe absolutt å forholde seg til, – når

man innser at man selv gir livet dets mening.

Derved er de 4 viktigste eksistenstilsofene nevnt. Blant de store pleier professor Fløistad også å ta med nordmannen *Peter Wessel Zapffe* (f. 1899), hvis grunnpessimistiske filosofi i noen grad synes beslektet med Sartres ateistiske. Zapffe ville vel si at man eksisterer på riktig måte bare når man gir avkall på sin tilbøyelighet til å forklare tilværelsen metafysisk, idet man innser det illusoriske i et slikt forsøk. (For nærmere innblikk i Zapffes tenkning, se intervju med ham i *Dyade* nr. 1/75.) Av andre personer som – høyst vilkårlig, må man si er blitt som – høyst vilkårlig, må man si – er blitt påklistret merkelappen «eksistenstalist», kan bl.a. nevnes den franske, meget leste dikter *Albert Camus* (1913–1960), den jødiske filosof *Martin Buber* (1878–1965), den fra Russland utviste filosof *Nikolai Berdjajev* (1874–1948) og den spanske filosof og dikter *Manuel de Unamuno* (1864–1936).

Imidlertid har alle store filosofer gjennom tidene i høy grad hatt for øye at det gjelder å forholde seg på riktig måte til livet. Platon, Aristoteles, Plotin, de kristne filosofer St. Augustin og St. Thomas, Descartes, Spinoza, Leibniz, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Bergson og mange flere – har alle understreket dette, – og ofte kanskje vel så overbevisende som noen av de nevnte eksistenstilsofer. Og av de ovenfor nevnte er det få som ikke kunne sagt at nettopp *eksistensen* – i Kierkegaardsk forstand – var utgangspunkt for deres tenkning. Skjønt de kjente ikke denne betydning av ordet, – den kom inn i filosofien først med Kierkegaard. For dem betød rett og slett «eksistens» det samme som «tilstedeværelse» i tiden; mens det for Kierkegaard betyr noe langt utover dette. Eksistens er for ham en konkret realitet og levende erfaring hvor man får øye på seg selv om strebende og søkende vesen. Kierkegaard sier: «Men hvad er Existens? Det er hiint Barn, som er avlet av det Uendelige og det Endelige, det Evige og det Timelige, og

derfor er bestadiget stræbende...» Men det er ganske klart at idéerkjennelsen hos Platon eller Plotin, troen og åpenbaringen hos de kristne filosofer og institusjonen hos Spinoza eller Bergson er noe ganske annet enn «Speculation». Her er hele mennesket involvert, her møter vi mennesket nettopp som «stræbende» midt i livets prosess, – strebende på sitt beste. – Av dette ser vi at vi ennå i liten grad har lyktes i å avgrense eksistensfilosofien i forhold til den øvrige filosofi på annen måte enn rent historisk, og ved nærmest å «peke» på eksistensfilosofene.

VAR TIDS METAFYSIKK?

Så kunne man spørre: Er eksistensfilosofien vår tids metafysikk? – Det er uklart hva et slikt spørsmål innebærer, så la meg presisere det på følgende måte: Finner man hos eksistensfilosofene metafysiske helhetssystemer på linje med dem man finner hos f. eks. St. Thomas, Spinoza eller Fichte? Med en liten reservasjon må svaret bli nei. Når det gjelder Heidegger kan man nok i en viss forstand si at eksistensialontologien er et metafysisk system, men det er langt mer beskjedent i sine pretensjoner enn hva tilfellet er med de ovenfor nevnte systemer – som søker å omslutte både det endelige og det uendelige, både verden og Gud. Sartre benekter fullstendig muligheten av å grunne et metafysisk system på sin eksistensialisme. Mens Jaspers og Marcel vel egentlig ikke avviser metafysikken som mulig forlengelse av sine eksistensfilosofier, men de avstår fra å bevege seg inn på spekulasjonens område; særlig Marcel har liten tro på spekulasjonens mulighet overhodet. – Utvilsomt er det noe fortjenstfullt i dette at eksistensfilosofene utfolder seg i nærhet til konkret livserfaring, uten å la seg friste til tom spekulasjon. Men er det ikke da å håpe at det også i vår tid fremtrer filosofer som erfarer eksistensen så nyansert og dyptgripende, som får et så nært og levende forhold til eksistens, at det tvinger seg frem et metafysisk system på dette grunnlag?

«HIIN ENKELTE» EKSISTENSFILOSOF

Etter disse betraktninger synes betegnelser som «eksistensialist» eller «eksistensfilosof» å være lite opplysende. Hva vi vet er følgende: (1) Vedkommende utfolder sin tenkning hovedsakelig i tidsrommet fra 20-årene frem til idag. (2) Vedkommende tar som utgangspunkt for sin tenkning noe han kaller eksistens – som er eller viser seg i subjektivitetens opplevde her og nå. – Utover dette fremheves ofte en tredje karakteristik som jeg hittil ikke har nevnt: (3) Vedkommende fremlegger i sin tenkning en rekke konkrete analyser av livsfenomen, som f. eks. angstopplevelse, følelse av kvalme overfor livet, det «å ha», valget, døden etc.

Men det er noe utilfredsstillende ved denne beskrivelse. (1) er en rent utvendig karakteristik som ikke sier noe om eksistensfilosofens tenkning; mens (2) – som vi har sett – i liten grad er egnet til å avgrense eksistensfilosofene fra andre filosofer, utover henvisningen til en historisk betinget felles bruk av et visst vokabular. (3) er heller ikke egnet til avgrensning, for konkrete, eksistensielle analyser finner vi også i høy grad hos f. eks. Platon, stoikerne, Augustin og Pascal.

Men hva er da eksistensfilosofens vesen, – den enhet som holder fenomenet sammen og gjør at man kan avgrense det fra den øvrige filosofi utfra annet enn rent utvendige og tilfeldig kriterier? Svaret blir negativt: Det finnes ikke noe slikt! Går man inn i de enkelte eksistensfilosofier, møter man ved første blick en rekke fellestrekk, men ved nærmere undersøkelse viser det seg at disse snarere er uttrykk for et fellesskap i tid enn et fellesskap i vesen. Når det kommer til stykket synes det som adskiller filosofene å være vel så betydelig som det som forener dem. Det er imidlertid ingen grunn til å være skuffet over dette svar. Det skulle være fullstendig i Kirkegaards ånd at «hiin Enkelte» eksistensfilosof er viktigere i seg selv enn som representant for en filosofisk retning eller isme.

SØREN KIERKEGAARD

— EN EKSISTERENDE TENKER

Av Egil S. Eide

Betegnelsen «den eksisterende Tænker» er Kierkegaards produkt og må ses i sin motsetning til «den speculative Tænker». Denne siste mener å kunne nå et positivt erkjennelsesresultat, men det er iflg. Kierkegaard et selvbedrag:

«Dette Positive er netop det Usande. Den sandselige Vished er Svig; ... den historiske Viden er Sandsebedrag (da den er Approximations-Viden); og det speculative Resultat er Blendværk. Alt dette Positive udtrykker nemlig ikke det erkjendende Subjekts Tilstand i Existenten, det angaar derfor et fingeret objektivt Subjekt, og at forvekle sig selv med et saadant er at blive og at være narret ...» (Bd. 9, s. 69 f. (VII 69 (62))).

Ofte sammenfattes Kierkegaards syn i formuleringen: «Subjektiviteten er sannheten». Vesentlig for ham er ikke å vite hva som er sant, men å være i sannheten. Vekten er lagt på den personlige tilegnelse der valget er avgjørende.

Forfatteren av denne artikkel forteller oss om mennesket og filosofen, samt om hans innflydelse på filosofi og litteratur.

«Hiin Enkelte, hvem jeg med Glæde og Taknemlighet kalder min Læser.» Slik skriver Søren Kierkegaard innledningsvis i en av sine mest kjente bøker. Hans intensjon var å ha enkeltindividet med i sine tanker og sitt budskap. Tusener har tatt hans utfordring og våget «det anstrengende å være Hiin Enkelte». De har mottatt varige inntrykk og dyp inspirasjon av denne særpregede personligheten, som både var religiøs forkynner og filosof, teolog og forfatter.

Han er blitt tatt til inntekt for de forskjellige retninger, ble inspirasjonskilde til ytterliggående ateisme, som hos Georg Brandes, men også til ortodoks kristendomsoppfatning og streng pietisme, som hos Vilhelm Beck og G. A. Lammers.



«Eksistensialismens far»

INNFLYTELSE I LITTERATUREN

I litteraturen merker vi tydelig hans innflytelse, både hva formen, emnevalget og ideinnholdet angår.

Ibsens mektige «Brand»-skikkelse med det ubønnhørlige kravet om «intet eller alt», om den kompromissløse kristendom, hva er det vel annet enn en omskrivning av Kierkegaards «Enten – Eller»-krav, som han selv kaller den dolk han kan snikmyrde hele verden med? Og det samme problem om spenningen mellom ideal og virkelighet, «tingen som den er og som den skal være», er det vi møter i «Vildanden» gjennom Gregers Werles «ideale fordring» og i Bjørnsons «Over Ævne».

Veien fra Dr. Stokmanns ord i «En folkefiende»: «Den kompakte majoritet har alltid uret!» er heller ikke lang til Kierkegaards ord: «Sandheten er alltid i minoriteten, og minoriteten er alltid sterkere end majoriteten, fordi minoriteten

dannes af dem der dog virkelig har en mening, medens majoritetens styrke er illusorisk, dannet af det slæng, der ingen mening har».

Samfunnsrefseren, Alexander Kielland, var også en beundrer av Kierkegaard. Han er «den forfatter jeg mest har elsket,» skriver han i et brev til Brandes. Selv om Kiellands skikkelser aldri ble særlig dyptløyvende karakteranalyser, viser hans stil tydelig slektskap med Kierkegaard. Mange av hans noveletter er som støpt i «Øjeblikkets» form. Kielland stod i steil opposisjon til haugianismen og pietismen. Derfor ivret han lenge etter å få utgitt i norsk folkeutgave Kierkegaards polemiske stridskrift «Øjeblikket», som nettopp var et kraftig angrep på den offentlige kristendom, kristenheden og den geistlighet som etter hans mening hadde snikmyrdet den ekte kristendom.

EKSISTENSIALISMENS FAR

I sin bok «Existentialist Philosophers» setter Emanuel Mouniers opp et «eksistensfilosofisk stamtre». Fra Sokrates, stoikerne, Augustin og Bernhard av Clairvaux kommer det mindre røtter. Selve «hovedroten» er Pascal og Maine de Biran, mens Søren Kierkegaard er den kraftige stammen. Fra ham springer det ut hovedgrener som er vesensforskjellige, selv om de har hentet næring fra samme kilder. Den ateistiske gren går gjennom Martin Heidegger og ender i Jean-Paul Sartre. Den religiøse hovedgren deler seg i et utall av mindre grener, Karl Jaspers, Gabriel Marcel o. fl.

Kierkegaard anses som eksistensfilosofiens far. Han er den første eksistensialist. Selve uttrykket tilskrives den norske dikter og filosof, Welhaven, som i en samtale om forholdet mellom livet og filosofien, brukte det treffende ordet «existen-

sielt» for den tenkning som stod i et nært og positivt forhold til erfaringens konkrete virkelighet. Søren Kierkegaard tok ordet opp og brukte det som undertittel i sitt store verk fra 1846, «Uvidenskabelig Efterskrift», som han kalte et «Existensielt Indlæg».

Noe av det mest karakteristiske ved eksistensfilosofien er at den interesserer seg mer for eksistensen enn essensen, mer for selve livet enn ideene om livet, mer for selve mennesket enn for beskrivelsen av mennesket. Den reagerer mot all generalisering og representerer det motsatte av det vi kunne kalle en matematisk innstilling. Med hele sin personlighet må vi kaste oss inn i eksistensens problemer, hevdet Kierkegaard. I steil opposisjon stod han til systematikerne blant systematikere, Hegel, som mente å kunne løse tilværelsens gåter ad intellektuell vei. Han

satte likhetstegn mellom tenkning og væren. «Det gis ikke noe tilværelsens system,» sa Kierkegaard som motvirket all passiv tilskuermentalitet. Mot tidens «doserende paragrafviktighet» forsøkte han å minne den enkelte om at han eksisterer. Og å få ham til å føre alle idealer, abstraksjoner og tankens krumspring ut i

praktisk, virkelighetsnær handling.

Han mente at den spekulative tenker som ville plassere alt innenfor tankens grenser, har ignorert at han selv eksisterer i tilværelsen, selv om han bare er «et sånt bitte lite dingel-dangel som den eksisterende herr Professoren som skriver systemet».

„LEV VEL, DU ULYKKELIGSTE”

Et annet karakteristisk trekk ved tidens eksistensfilosofi, er at den ikke begynner i undringen, i lengselen etter mer viten og kunnskap. Den begynner i lidelsen (Dostojevskji), i kvalmen (Sartre), i angsten (Heidegger), i håpløsheten (Malraux). Og i fortvilelsen, som hos Søren Kierkegaard. Angsten og fortvilelsen, ulykken og leden er nesten som en gjennomgangsmelodi i hans forfatterskap. Han setter positivt fortegn foran ulykken. «Så lev da vel Du den Ulykkeligste. Dog hva siger jeg: Den Ulykkeligste, den Lykkeligste burde jeg sige, thi dette er jo netop en Lykkens Gave, som Ingen kan give sig selv.»

Fortvilelsen kan bli en velsignelse i den enkeltes liv, kan være fruktbar og foredlende og føre fram til troens lidenskap. Angsten er den uhyggelige følelse som griper et menneske når det ser seg selv i tilværelsen, omgitt av naturmaktene både utenfor seg og i seg. Men det er bare åndsmennesket – det høyreiste menneske – som opplever angsten. Og den bærer bud om at det evige bor i mennesket.

Noen av disse tankene er også nåtidens tenkere opptatt av:

Et menneske som opplever angsten, er i ferd med å våkne. Det ser. Det har mulighet til å heve seg opp av uniformeringens og likegyldighetens ufruktbare tilværelse til høyere former for eksistens. Det lever. Og dermed blir lidelsen fruktbringende og foredlende. Foulquie sier det slik i «L'Existentialisme»: «Dette er grunnen til den eksistensialistiske angst, som i mindre grad er frykt for en bestemt fare enn en intens følelse av å ha blitt kastet der, ut i verden, uten å ha villet

det, og tvunget til et valg som man ikke kan se alle konsekvensene av og som man ikke kan rettferdiggjøre: det er en smertefull følelse, men den er edel, for den gjeninnsetter oss i autentisk eksistens.»



„HIN ENKELTE”

Kierkegaard hadde tro på mennesket, bare det våget å rive seg løs fra massen, som er dyrebestemmelsen, og bli «Hiin Enkelte», som er åndsmennesket. Men den enkelte må selv velge hvordan han vil leve sitt liv. Så legger han tre muligheter fram for mennesket: den *estetiske*, den *etiske* og den *religiøse*, som er den høyeste og edleste livsanskuelse. Men han vil ikke tvinge noen inn i et bestemt skjema. Han vil bare få den enkelte til selv å velge, til å våge «Springet» og ikke la seg drive passivt nedover livets elv.

I motsetning til Hegels abstraksjoner

om tilværelsen som gjorde det virkelige liv uvirkelig, hevdet Kierkegaard med stor nidkærhet det subjektive. Spekulasjonens høye pris er tapet av personlig eksistens og personlig sannhet. Tankens innhold er ikke det altavgjørende, men *mottagelsesmåten* er det bestemmende. «Subjektiviteten er Sandheten: Subjektiviteten er Virkeligheden». Bare gjennom den enkelte kan sannheten komme til uttrykk. Man kan like så lite erkjenne sannheten kollektivt som man kan forelske seg ved flertallsbeslutning. Sannheten ligger ikke i et *hva*, men i et *hvorledes*.

URO TIL INDERLIGGJØRELSE

Sjelden var Kierkegaard så krass i sine uttalelser som i «Øjeblikket», der han går til stormangrep mot den teologiske systemtenkningen som biskop Martensen var den førende talsmann for. Kierkegaard raste mot tendensen til å popularisere kristendommen ved å servere den i en tiltalende form, ved å fjerne anstøtet, skjule paradokset og fornekte kravet om lydighet mot Kristus.

Angrepene var rettet mot mengden, som er usannheten. Og mengden er «kristenheten». Kristenhetens gudsbilde er forfeilet og forkvaklet. Gud er blitt gjort til en behagelig og godslig bestefartype som omfavner alle med sine kjærlige armer (Jmfr. Ibsens ord i «Brand»). Prestene er «det gejstlige plattenslagerlaug som har bemærket seg firmaet... Jesus Kristus.»

Kristenheten har myrdet den sanne kristendommen ved å gjøre den *til en viss grad sann*. Den egentlige kristendom er ikke kommet inn i verden. Den ble med forbildet. Det er nemlig ikke tilstrekkelig å være en beundrer av Kristus og Kristi lære. Å være en kristen er å stå i et absolutt forhold til den absolutte. Levende tro må vise seg i kjærlighetens

gjerninger mot nesten. Det er ikke nok med en pinlig «forsantholden» av fasttømrede dogmer om det objektive. Kristendom er personlig livssamfunn med Kristus, et liv som fører til en stadig uro til inderliggjørelse.

Men også lidelsen er den kristne eksistensform. Derfor er ikke kristendommen for mengden. «Det å være en kristen står like høyt over det å være menneske, som det å være menneske står over det å være dyr». Kristendommen er for «Hiin Enkelte» som våger å velge den absolutte ensomhet, og som ikke bare bøyer seg for lidelsen, men velger og oppsøker den.

«Vil du sørge for din evige fremtid, pas vel på at du er kommet til at lide for Sandhet».

Den objektive uvisshet

Mange har reagert mot Kierkegaards sterke betoning av erfaringen som erkjennelsens vei. Som vi tidligere har vist, la han sterk vekt på det subjektive og personlige. Men han undervurderte heller ikke det objektive, det «verdenshistoriske notabene» at Kristus levde og døde. Han var fullt klar over at hele sannheten ikke er immanent i mennesket selv. Derfor

talte han om «paradokset» at Gud ble mennesket til bestemt tid og på bestemt sted. Og dette paradokset, som står i sterk motsetning til det snusfornuftige, må gripe i tro *mot* fornuften. Det er det som gjør troen til tro. Men den som kaster seg ut på «de 70.000 Favners Dyb» skal få erfare at troen bærer. Den blir bekrefte-
tet «i det invortes menneske».

Det objektive og subjektive må supplere hverandre, hevdet Kierkegaard. Ob-

jektive fakta må tilegnes av den enkelte personlig, og holdes fast i inderlighet for Guds ansikt. Men subjektiviteten har førsteprioriteten. «Den objektive Uvished, fastholdt i den mest lidenskabelige Inderligheds Tilegnelse, er Sandheden, den høieste Sandhed der er for den Existerende.» Eller som det heter i avslutningsordene i «Enten – Eller»: «Kun den Sandhed der oppbygger, er Sandhed for dig».

LIV OG PRODUKSJON

Søren Kierkegaards liv var fattig på ytre begivenheter. Men hans personlighet ble i høy grad preget av forholdet til bestemte personer: Faren, den dypt religiøse, sammensatte melankolikeren, *Michael Pedersen Kierkegaard*, som førte ham fram til kristen tro.

Regine Olsen, som han en kort tid var forlovet med, som inspirerte ham til å følge dikterkallet, og som utløste en skapende, produktiv evne i ham.

Redaktør Meir Aron Goldschmidt i vittighetsbladet *Corsaren*, hvis ironiske kritikk av Kierkegaard, fikk forakten for verden og massen til å flamme opp i dikteren. Og endelig biskopene *Mynster* og *Martensen*, som ble årsak til at Kierkegaard inntok en negativ holdning til kirken og kristenheten.

Kierkegaard var uhyre produktiv. Det er vanskelig å finne maken til en så rik produksjon, skrevet på så vidt kort tid. Her en enkle aforismer og selvironiske betraktninger, sarkastiske angrep og humoristiske skisser, dyptpløyende religiøse prekener og grundige filosofiske avhandlinger i den forunderligste blanding. Alt kledd i en særpreget, vakker og musikalsk språkdrakt.

Søren Kierkegaard var en splittet og disharmonisk natur. «Du gaar i en stille Fortvilelse,» sa faren til ham. «Jeg var aldri som andre,» forteller han selv. «Jeg er ikke et menneske, jeg er tungsindig inntil grensen av Sindsvaghed.»

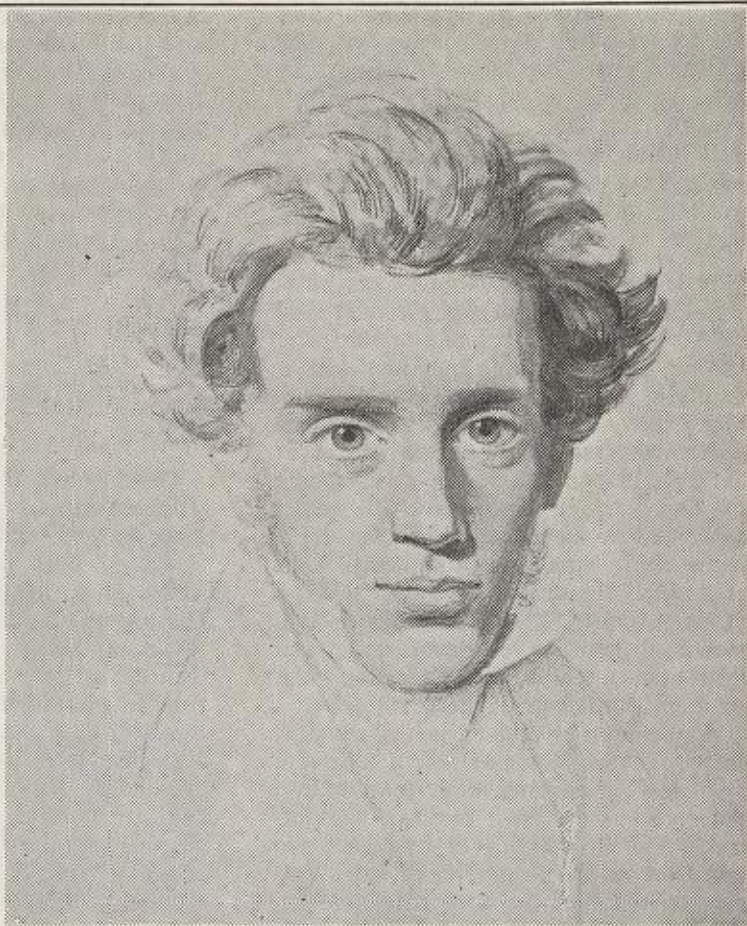
Psykologer har hevdet at han hadde sterkt patologiske drag og var manisk-depressiv. Og det er ikke usannsynlig. Sterke kontraster rommet hans personlighet. Fra selvdyrkelse til selvforakt, fra selvhevdelsestrang til skyhet, virkelighetsflukt til realistisk virkelighetssans.

Til tross for – eller kanskje på grunn av – sine kriser og kamper, sin splittelse og spenning, ble han en skapende kunstner, tenker og dikter som kom til å inspirere filosofien og verdenslitteraturen.

Søren Kierkegaard ble født 5. mai 1813 som syvende barn i et velstående hjem. Han døde 42 år gammel i 1855, like etter at han hadde utgitt sin siste oppbyggelige tale: «Guds Uforanderlighed» og hentet sine siste 250 riksdaler i banken.

Med ro og verdighet gikk han døden i møte, utslitt og anstrengt etter et kampfylt liv. Med bønn til Gud gikk han over dødens terskel «for uafbrutt ikke at bestille annet enn at takke Gud».

Først etter Kierkegaards død i 1855 kom de egentlige portrettegninger frem fra familiens gjemmer, blant andre også denne utvilsomt idealiserte blyanttegning utført av en fetter i 1840. Kierkegaard var da 27 år gammel.



VELG!

Det nedenfor gjengitte utdrag er hentet fra et av Kierkegaards mer litterært pregede verker, «Enten — Eller» (1843).

Min venn!

Det jeg så ofte har sagt deg, sier jeg enda en gang, eller rettere jeg roper det til deg: enten – eller.

På meg har disse ord alltid gjort sterkt inntrykk, og de gjør det ennå, især når jeg på denne måten simpelthen nevner dem. Her foreligger jo muligheten av å sette de forferdeligste motsetninger i bevegelse. De virker på meg som en besvergelsesformular, og min sjel blir i høy grad alvorlig, stundom nesten rystet. Jeg tenker på min tidligere ungdom, da jeg uten riktig å fatte hva det vil si å velge i livet, med barnlig tillit hørte på

dem som var eldre enn meg, og da valgets øyeblikk ble høytidelig og ærverdig for meg, enda jeg bare fulgte en annens anvisning da jeg valgte. Jeg tenker på de øyeblikk i mitt liv da jeg sto på skilleveien, da min sjel ble modnet i avgjørelsens stund. Jeg tenker på de mange mindre viktige, men for meg ikke likegyldige tilfelle i livet, da det gjaldt å velge. For selv om det bare er ett forhold, hvor dette ord har sin absolutte betydning, nemlig hver gang sannhet, rettferdighet og hellighet viser seg på den ene side, og lyst og tilbøyeligheter og dunkle lidenskaper og

fortapelse viser seg på den annen, så er det likevel alltid viktig å velge rett. Det gjelder å prøve seg selv også i ting hvor det i og for seg er uskyldig hva man velger, så man ikke en gang med smerte skal måtte begynne et tilbaketog til det punkt man gikk ut fra, og takke Gud om man ikke har mere å bebreide seg enn det at man har kastet bort tiden . . .

Hvis du tenker deg en styrmann på et skip i det øyeblikk det skal gjøres et slag, vil han kanskje si: jeg kan gjøre *det* eller kan jeg gjøre *det*. Men hvis han ikke er en dårlig styrmann, vil han samtidig være klar over at skibet hele tiden skyter sin sedvanlige fart og på denne måten er det bare et øyeblikk at det er likegyldig om han gjør dette eller dette. Slik er det også med et menneske. Glemmer det å regne med denne fart, kommer til slutt et øyeblikk da det ikke lenger er tale om et enten – eller, ikke fordi han har valgt, men fordi han har latt være, og det kan igjen uttrykkes slik: fordi andre har valgt for ham, fordi han har tapt seg selv.

Av det som er utviklet her vil du også se hva det er som gjør min betraktning av valget vesensforskjellig fra din, hvis det da ellers går an å bruke et slikt uttrykk. Din betraktning er forskjellig fra min i det at den forhindrer et valg. Valgets øyeblikk er for meg såre alvorlig, ikke så meget fordi jeg må tenke nøye igjennom alternativene som viser seg adskilt i valget, ikke på grunn av de mangfoldige tanker som knytter seg til hvert enkelt ledd. Det er alvorlig fordi det er fare på ferde, fordi det i neste øyeblikk ikke uten videre står i min makt å velge, fordi det allerede er levet noe som må leves om igjen. For hvis man tror at man i et eneste øyeblikk kan holde sin personlighet blank og bar, eller at man i strengere forstand kan stanse og avbryte det personlige liv, så er man i en villfarelse. Personligheten er allerede før man velger interessert i valget, og når man utsetter valget, velger personligheten ubevisst eller de dunkle makter i den velger. Når man da endelig får valgt – hvis man ikke som jeg før bemerket, blir fullstendig forflyktiget – oppdager man

at det er noe, som må gjøres om igjen, som må tas tilbake, og dette er ofte såre vanskelig. Det fortelles i eventyrene om mennesker som havfruer eller havmenn ved sin demoniske musikk har revet inn i sin makt. For å løse fortryllelsen, lærer eventyret, var det nødvendig at den fortryllede spilte det samme stykke baklengs, uten å gjøre en eneste feil. Dette er såre dypsindig tenkt, men såre vanskelig å utføre, og dog er det slik. Det forfeilede som man har fått inn i seg, må man utrydde på denne måten, men hver gang man gjør en feil, må man begynne forfra. Se, derfor er det viktig å velge og å velge i tide . . .

Overhodet er det å velge et egentlig og stringent uttrykk for det etiske. Overalt hvor det i strengere forstand er tale om et enten – eller, der kan man alltid være sikker på at det etiske er med i spillet. Det eneste absolutte enten – eller som finnes, er valget mellom godt og ondt, men det er også absolutt etisk. Det estetiske valg er enten aldeles umiddelbart og forsåvidt ikke noe valg, eller det fortaper seg i mangfoldigheten. Når derfor en ung pike følger sitt hjertes valg, så er dette valg, hvor skjønt det enn forøvrig er, i strengere forstand ikke noe valg, for det er aldeles umiddelbart. Når et menneske estetisk overveier en mengde livsoppgaver slik som du i det foregående, får han ikke så lett et enten – eller, men en hel mangfoldighet, fordi det selvbestemmende i valget ikke blir etisk aksentuert. Når man ikke velger absolutt, velger man bare for øyeblikket, og man kan derfor i neste øyeblikk velge noe annet. Det etiske valg er av den grunn i en viss forstand langt lettere, langt enklere, men i en annen forstand er det uendelig meget vanskeligere. Den som etisk vil bestemme sin livsoppgave, har i alminnelighet ikke et så stort utvalg. Derimot har valgets akt langt større betydning for ham. Hvis du vil forstå meg riktig, kan jeg gjerne si at det i valgets handling ikke så meget kommer an på å velge det riktige, som på den energi, det alvor, det patos man velger med. Personligheten forkynner seg i sin indre uendelighet i valget, og derved

konsolideres den. Derfor, selv om et menneske valgte det urette, vil han dog, nettopp på grunn av den energi som han valgte med, oppdage at han har valgt det urette. Idet nemlig valget foretas med hele personlighetens inderlighet, er hans vesen lutret og han selv er bragt i et umiddelbart forhold til den evige makt som allestedsnærværende gjennomtrenger

hele tilværelsen. Denne forlarelse, denne høyere innvielse oppnår aldri den som bare velger estetisk. Rytmen i hans sjel er tross all dens lidenskap likevel bare en *spiritus lenis*.

(Samlede verker, 2. utg. B. II s. 171-182
Til norsk ved Finn Jor. Hentet fra «Søren Kierkegaard», utv. ved Per Lønning, Oslo 1955.)

EKSISTENSEN GÅR FORUT FOR ESSENSEN

— EN KORT PRESENTASJON AV NOEN HOVEDPUNKTER I SARTRES FILOSOFI

Jean-Paul Sartre (f. 1905) er den av eksistensfilosofene som har det mest positive forhold til betegnelsen «eksistensialisme». Han har selv benyttet den og derved i særlig grad bidratt til dens utbredelse. Det synes nesten fristende å si at nettopp Sartres eksistensialisme er Eksistensialismen, — spesielt hvis man da tenker på de kretser hvor det har vært mote å bekjenne seg til en filosofi med denne merkelapp.

Eksistensialismens popularitet rett etter 2. verdenskrig, særlig i Frankrike, skyldes nok den almene og anskuelige tilgjengelighet denne tenkning fikk, særlig gjennom Sartres rike litterære produksjon, — dessuten at den utvilsomt hadde særlig appell til sin tid. Oversatt til norsk er bl. a. hans første roman «Kvalmen», romanen «Frihetens veier», novellesamlingen «Muren», noen av hans teaterstykker, bl. a. «Skitne hender» og «For lukkede dører», samt hans selvbiografiske verk «Ordene».

Hos Sartre møter vi det budskap at livet har ikke annen mening enn den man selv gir det, gjennom sitt valg og sin handling. Mennesket er fullstendig fritt til å bestemme seg selv. Først eksisterer

det, deretter gir det sitt liv en mening. «Eksistensen går forut for essensen», som han sier. Ateisten Sartre avviser tanken om en dypere livets mening som er gitt på forhånd, før den enkeltes eksistens — og som man kan erkjenne og forholde seg til. Det er den urovekkende, den kvalmende erfaring man kan gjøre, hevder Sartre, at eksistensen mister sin karakter av å være strukturert og meningsfull, at den fremtrer som amorf og kaotisk. Tingene «kan være hva som helst», de har ikke lenger stabilitet og identitet. Denne erkjennelse er allikevel iflg. Sartre den dypeste et menneske kan gjøre. For her viser den absolutte frihet seg, at det er opp til den enkelte å gi struktur til sin amorfe eksistens. Det er skremmende,



Jean-Paul Sartre (f. 1905) — enestående intelligens, stort dramatisk talent og en sjelden dramatisk evne har gjort ham til et fenomen i vår tids franske kultur. Dette bildet er fra 1945.

kvalmende, angstbefordrende å se denne frihet rett i øynene; allikevel må man gjøre det, for bare ved aktivt å velge seg selv i bevisstheten om friheten viser seg menneskets storhet.

Det finnes tre måter å mane bort den kvalme som erfares når man innser hvor tilfeldig eksistensen er, hevder Sartre.

1. Ved hjelp av videnskapens lover om forandring blir det tilfeldige rasjonalisert og det mangfoldige gitt enhet.

Men, sier Sartre, denne videnskapens verden er vilkårlig, konstruert for at menneskene skal slippe bort fra en helt vilkårlig prosess.

2. Ved hjelp av det Sartre kaller magi, bestemmer de «normale» – bare ved å uttale en del ord – at det finnes stabile ting, absolutte og uforanderlige normer.

3. Ved hjelp av det Sartre kaller galenskap, kan de normale – hvis de har opplevd hvor absurd eksistensen er i seg

selv – vende tilbake til magiverdenen. De bygger da opp en metafysikk, det vil si at de gir liv til en høyere verden ved hjelp av begreper som egentlig er uten innhold. Og dette gjør de, sier Sartre, for å skjule den svimlende intethet i alt som er til. (– Punktene 1–3 siterer Bernt Vestres fremstilling i hans artikkel «Jean-Paul Sartre og frihetsproblemet» i «Brytninger i tidens tankeliv», Oslo 1960.)

Men man må nettopp ikke beskytte seg mot kvalmen, – da lever man «uegentlig», da lever man som – noe dramatisk formulert – svin (salauds). Da lever man dødt, fjernt fra handlingens personlige, aktive og meningsgivende valg. – Det kan synes betegnende at denne filosofis skaper selv valgte under krigen å engasjere seg aktivt i motstandskamp.

Det ene av Sartres to filosofiske hovedverker er «Væren og Intet» (L'Être et le néant, 1943). Påvirket av den fenomenologiske filosofis skaper, Edmund Husserl (1859–1938), bygger han her på «intensjonalitetsprinsippet»: at enhver bevissthet er bevissthet om noe. Men han

tar avstand fra Husserl idet han benekter at denne bevissthet skulle være noe i seg selv, adskilt fra sine gjenstander. Den menneskelig værensform, væren for seg (l'Être pour soi) er *Intet* som adskilt fra den ytre væren, væren i og for seg (l'Être en soi); bare i det nødvendige forhold til det ytre kan den bestemmes som noe. Men grunnleggende for bevisstheten er at den *bestemmer seg selv* i dette forholdet, – at den er sin frihet. Den velger i frihet og konstituerer derved virkeligheten etter sitt valg. – Det er tydelig hvorledes Sartres filosofi på dette punkt er diametralt motsatt f. eks. Kierkegaards, Jaspers eller Marcells tenkning – og også de tanker som uttrykkes i artikkelen «Ut-kast til en subjektivitetens filosofi» i dette nr. av Dyade.

I Sartres annet hovedverk, «Kritikk av den dialektiske fornuft» (1960), er han opptatt av den indre sammenheng mellom sin eksistensialisme på den ene side og Marx og Hegel på den annen. Marxismen fremtrer som den eneste adekvate filosofi for vår tid, hevder han her bl. a.

Det vi i alle tilfelle kan si fra begynnelsen av, er at med eksistensialismen mener vi en livsoppfatning som gjør menneskelivet mulig, og som dessuten erklærer at all sannhet og all handling forutsetter et miljø og en menneskelig subjektivitet. Den viktigste anklage som blir rettet mot oss, er som kjent at vi understreker for meget det utiltalende ved menneskelivet. Jeg hørte nettopp om en dame som sa for å unnskyld seg da hun i opphisselse kom til å bruke et stygt ord: «Jeg tror jeg holder på å bli eksistensialist.» Dette viser at man gjør forsimping og eksistensialisme til ett og det samme. . .

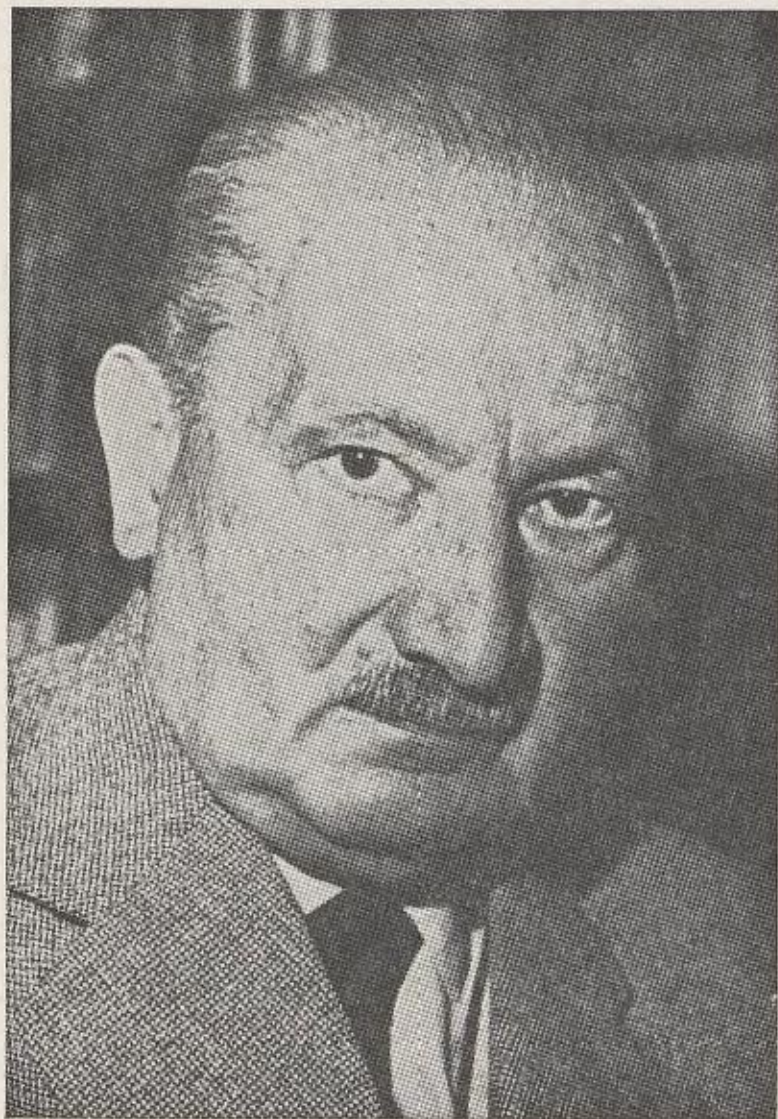
Hva er det egentlig man kaller eksistensialisme?

De fleste av dem som bruker ordet ville stå i bet hvis man forlangte at de skulle forklare hva de mente med det. I dag er det nemlig blitt et slikt moteord at man stadig sier at f. eks. en musiker eller en maler er eksistensialist. En petitjournalist i avisen Clartés signerer sin spalte *Eksistensialisten*. I det hele har ordet fått en slik utbredelse at det ikke lenger betyr noe. Det ser ut til at de som først og fremst er ute etter å vekke oppmerksomhet og forargelse, savner en avantgarde-doktrine som surrealismen og derfor bruker eksistensialismen – som forresten ikke kan gi dem noe av det de vil ha. I virkeligheten er den en ytterst streng og lite forargelig lære; den henvender seg utelukkende til spesialister og filosofer.

(Fra Sartres lille bok «Eksistensialisme og humanisme», Paris 1946, Oslo 1963).

MARTIN HEIDEGGER

Av Guttorm Fløistad



Dersom mennesket forsto seg selv som del av en altomfattende helhet, ville det også forstå hva det overhodet vil si å være, mener Martin Heidegger (1889—1976). Hos de greske filosofer før Sokrates finner han en slik forståelse, men han mener den senere er gått tapt og idag står fjernt fra vår teknifiserte tenkemåte. Det er ikke lett for oss å finne tilbake, eller rettere sagt frem til væren, fordi vi er bundet til å forstå vår situasjon utfra denne situasjon selv, — slik den fremtrer i tiden. Imidlertid kan bl. a. vissheten om døden sette oss på sporet av den hellige væren.

Mennesket er et problem for seg selv. Enhver vet det fra sin daglige erfaring. Oppgaver skal løses, krav skal innfries, man skal klare seg som best man kan. Intet annet sted kommer dette tydeligere til uttrykk enn i filosofien. Her stilles de almenmenneskelige problemer: Hvem er jeg? Hva vil det si å være menneske? Hva er mneingen med det hele? Hvorledes skal jeg handle? Hvilke plikter har jeg – mot andre og mot meg selv? Og hva er døden – en gjennomgang til en bedre verden – eller slutten på det hele?

De store læresystemer i filosofiens historie nærer seg av slike spørsmål. De mange forskjellige svar som gis kan forvirre. Mennesket og dets bestemmelse forklares snart som det ene, snart som det andre. Forklaringen er ganske enkelt den at mennesket forandrer seg. Den oppfatning som gjaldt for en generasjon eller en epoke, er ikke i ett og alt gyldig for den neste. Mennesket må stadig på nytt finne seg selv og sin plass i det hele.

Å være er å være et problem.

Forskjellene i svaret på hva det vil si å være menneske, betyr ikke at svarene, de filosofiske læresystemer, ikke har felles trekk. Menneskets forhold til noe evig og uforanderlig, til noe absolutt, går igjen i de fleste systemer. I religionen er det Gud, i filosofien kalles det absolutte foruten Gud, også evige former eller ideer, eller en uendelig substans eller den absolutte ånd. Mennesket blir allerførst helt seg selv i forholdet til et slikt absolutt. Andre forhold erfares som utilstrekkelige.

Denne epoken i filosofiens og menneskets historie er i vår tid blitt problematisk. For mange mennesker er den definitivt omme. Det absolutte representerer ikke lenger noe holdepunkt i tilværelsen. Mennesket er i første rekke henvist til å forstå seg selv og sin situasjon i verden, blant medmennesker og ting, ut fra denne situasjon selv. Dette er utgangspunktet for Heideggers filosofi.

TIDSBUNDET EKSISTENS

Martin Heidegger ble født i 1889 i Messkirch, en liten landsby ved Bodensjøen i Syd-Tyskland. Han hadde opprinnelig tenkt å bli katolsk prest, men vendte seg ganske tidlig mot filosofien, sterkt påvirket av de omfattende filosofi-studier som denne presteutdannelse medfører. Det problem som åpenbart fremfor noe annet vakte hans interesse var det gamle hovedproblem i filosofien, om hva det vil si at noe er til. Det synes å ha vakt alle store filosofers undring. Og det var dette problem de søkte å løse ved å peke på noe absolutt som den dypeste felles grunn for alt som er. Heideggers grubling over det samme spørsmål førte til at spørsmålet om menneskets væremåte kom i forgrunnen. Det er mennesket som stiller slike spørsmål overfor tilværelsen, det er en egenskap ved dets væremåte å gjøre det. Denne væremåte må derfor undersøkes i sin fulle bredde for å kunne

forstå hvorfor slike altomfattende spørsmål i det hele tatt stilles og hva deres mening er.

En slik analyse av den menneskelige væremåte er det Heidegger gir i sitt første hovedverk, «Væren og tid» fra 1927. Selve tittelen er megetsigende. Det å være skal forklares i lys av tiden, altså forgjengeligheten, ikke ut fra noe evig og uforanderlig. Å være menneske er å være bundet av tiden. Eller for å si det med Heidegger: Det er tiden, det å ha en fortid, fremtid og nåtid som kjennetegner og gjør det mulig å være menneske. Dette kan ikke oppheves, slik mange filosofer før Heidegger mente å kunne gjøre det, ved å gå opp i ett absolutt vesen, i tro eller ved en intuitiv erkjennelse av det. Det absolutte, den totalitet som mennesket måtte ha tilgang til, er selv formidlet i menneskets særegne eksistensform, dvs. i tiden, i videre for-

stand, i historien. I utallige skrifter fra 1927 og frem til idag søker Heidegger å komme til klarhet over dette. Vi skal prøve å følge ham et stykke på vei. Vi gjør klokt i ikke å kreve ferdige svar. Hele Heideggers tenkning strider mot slike krav. Den er snarere en besinnelse på en dybdedimensjon ved den menneskelige eksistensform som de fleste av oss ikke lenger er fortrolig med.

Mennesket eksisterer i verden og forholder seg herunder på forskjellige måter til ting og andre mennesker. Ut fra dette nærmest trivielle utgangspunkt trekker Heidegger flere vidtrekkende konklusjoner. Først: Hvorledes forholder vi oss i alminnelighet til ting? Ved at vi bruker dem til noe. Dermed blir tingene forstått som bruksting. Denne forståelse, som vi alle er fortrolig med, antyder en nøye forbindelse mellom mennesket og tingen. For hva en bruksting er, kan nemlig hverken forklares ut fra tingen alene eller mennesket alene, men bare som en form for samvirke mellom begge. Mennesket kan sies å *være* i bruken av en ting, som ikke betyr noe annet enn det vi alle kjenner fra dagligtalen om at vi er så engasjert i en ting (eller en sak) at vi «går opp i den». Tingen kan på sin side sies å inngå som en organisk bestanddel av det menneskets verden som bruker den. Tingen bestemmer vår verden i den tid vi beskjeftiger oss med den. Den bestem-

mer på en måte hvem vi er. Vi *er* med andre ord hva vi gjør. Det er derfor ikke uten grunn at vi gjerne spør et menneske hva det gjør, dvs. hvilke ting det er opp-tatt av, når vi ønsker å bli kjent med det.

Vi kan således ikke unngå at tingene griper inn i og i en vesentlig forstand bestemmer hva eller hvem vi er. Det er slik vi prøver å ta vare på oss selv. Vi kan imidlertid forholde oss til tingene på to relativt forskjellige måter. Vi kan enten ut fra våre evner og interesser fritt velge de ting vi vil bruke og la oss bestemme av, eller vi kan la tingene dominere oss, ofte uten selv å ville det. Når vi skal velge et yrke, er det det første forhold vi prøver å gjennomføre; i det daglige liv er det imidlertid det annet som ofte skjer. Vi rives med av ting og av begivenheter. Tingene vekker behov hos oss som vi mer eller mindre viljeløst følger, ofte under innflytelse av hva andre gjør. Vi driver i bokstavelig forstand omkring blant ting og medmennesker, beskjeftiger oss med snart det ene, snart det andre; tankene flakker, uten å kunne falle til ro. Da er vår tilværelse falt fra hverandre, den er uten noe samlende holdepunkt. Bare i sjeldne øyeblikk klarer vi å være den som selv bestemmer – bestemmer hvem vi ønsker å være, istedet for at alle andre gjør det for oss. Vi *vil* noe.

DØDEN — VÆREN

Det finnes flere holdepunkter. Heidegger velger ett som er særlig fremtredende og som på en grunnleggende måte karakteriserer den menneskelige eksistens: forholdet til døden. Det erfares i første omgang som noe negativt: Forholdet til døden stiller en overfor muligheten av ikke å være til i verden overhodet. Dermed rives man løs fra alle ting, fra enhver forankring «i denne verden». Alt viser seg i dette mest avgjørende av alle øyeblikk å være uten betydning. Det dreier seg ikke lenger om å gjøre dette og hint, om å haste fra det ene til det

andre. I angsten overfor det å ikke være til, samles plutselig alle krefter om den motsatte mulighet, om det å være til overhodet, om hele ens eksistensmulighet. Bare den nakne erkjennelse av at man er og fortsatt har å være til i verden er tilbake.

Denne situasjon er preget av en eien-dommelig ro og besluttomhet. Man kan riktignok bare sørge for sin tilværelse ved å engasjere seg i handlinger og andre konkrete forhold til ting og medmennesker. Slike konkrete forhold utgjør fortsatt ens verden. Men i motsetning til tid-

ligere er man nå forhindret fra å fortape seg i dem slik at man glemmer hva det i alle slike forhold egentlig dreier seg om: å ivareta *hele* ens eksistens i verden. Handlingene, de konkrete forhold veksler, deres dypeste mening, å bidra til at man meningsfylt og handlekraftig er til, er den samme. Man er blitt fri til å velge seg selv, til å bestemme *hvem* man vil være. Man er også i stand til å forstå og hjelpe andre mennesker i deres spesifikke evneutfoldelse, ut fra en dyp felles innsikt i hva det gjelder.

Nå er imidlertid Heidegger ikke interessert i forholdet til døden og dets eksistensielle konsekvenser i og for seg. Han er ute etter å bestemme hva det er som gjør den spesifikke menneskelige væremåte mulig og herunder lokalisere de betingelser som ligger til grunn for det omfattende, tradisjonelle spørsmål etter en felles «væren» eller dypeste grunn for alt som er til. Forholdet til døden er særlig egnet som utgangspunkt. Av dette

forholdet kan man nemlig avlese flere ting. Forholdet samler på en enestående måte hele den menneskelige eksistens og gjør den klar over seg selv. Muligheten av dette er å finne i denne struktur selv, nemlig dens bundethet til og «utstrakt-het» i tiden, i fortiden, fremtiden og nåtiden. Forholdet til døden som en fremtidig begivenhet anskueliggjør i særlig grad dette ved å belyse en av tidsdimensjonene, nemlig fremtiden. Vi er slik at vi, forunderlig nok, kan forholde oss til noe fremtidig. Uten å være «utspent» mellom fortid og fremtid mens vi eksisterer i nåtiden ville vi ikke være mennesker.

Videre: forholdet til døden stiller mennesket overfor muligheten av ikke å være til overhodet. Derved åpner også dette forholdet, i dypeste forstand for tiden, for muligheten av å undre seg over det å være til i en verden overhodet og dermed også for muligheten av å spørre etter hva det betyr. Dette skjer imidlertid ved at

Stort idéhistorisk verk
av

Aasmund Brynildsen
JOHANNES KEPLER

*Nyplatonismens triumf og
selvovervinnelse*

Blant de manuskripter Aasmund Brynildsen etterlot seg ved sin død i 1974, er det om renessanse-astronomen Johannes Kepler det mest omfattende. Brynildsen påviser de åndshistoriske sammenhenger som ble bestemmende for vår tids virkelighetsoppfatning.

Forord av magister Nils Heyerdahl.

Hr. kr. 59,-.

VEGETABILISKE DAGLIGVARER

Stort utvalg av helsekostvarer
Biologisk dyrket korn og grønnsaker.

Råsafter — Kaldpressede oljer
Kosmetikk fremstilt av planter.

NÅ TILBUD

Kaldtappet sørlandshonning
Kr. 16,85
Før kr. 19,—

PROPOLIS Kr. 29,75 —
Før kr. 37,60

OSLO HELSEKOST

Teatergt. 2 — Oslo 1 — Tlf. 33 66 11

Vis-a-vis Regjeringsbygningen
Postordre sendes mot oppkrav

DREYER  OSLO

forholdet til døden fører mennesket til den ytterste grense for dets eksistens, og derved gjør det klar over at det selv er endelig og begrenset og bare en del av et større hele. På denne måten åpner også forholdet til døden for muligheten av å undre seg over at noe *overhodet* er til. Fra en slik altomfattende undring er vei-

en kort til å stille det klassiske spørsmål etter alle tings felles være eller grunn.

«Væren og tid» slutter med det i sannhet dunkle spørsmål om hvorvidt meningen av denne «væren» eller dypeste grunn også kan forklares ut fra tiden, eller i videre forstand, dens «ytringer» i historien.

TEKNIKKEN

I denne forbindelse blir han også kritisk mot vår tid og dens dominerende interesse for teknikk og også mot tendenser i filosofiens historie som han mener i en bestemt forstand ligger bak den tekniske utvikling. Utviklingen er bestemmende for hva eller hvem mennesket er. Det er menneskets vesen som i dypeste forstand er blitt teknisk – gjennom den ustanselige daglige omgang med appa-

ter av alle slag. Og filosofien har indirekte bidratt til det ved å åpne for en bestemt forståelse av naturen, nemlig som et objekt for bearbeidelse og utvinning av tekniske hjelpemidler, og dermed for naturvitenskapens dominans i forskningen. Vi er blitt ensidige og utarmet. Heidegger går så langt som til å si at vi ikke lenger tenker. Det er det betenkelige ved vår tid.

UNDERVEIS MOT VÆREN

Med dette, dvs. med bibehold av den tekniske utvikling, gjelder det å finne tilbake til, eller rettere sagt frem til menneskets vesen i alt dets mulige tilværelsesfylde. Den gamle greske filosofi kan her, ifølge Heidegger, være til uvurderlig hjelp. I denne filosofi lærte nettopp mennesket å se seg selv som del av et altomfattende hele. Det lærte å undre seg over det som de fleste av oss forlengst har glemt i vår ustanselige tilværelse, dette enkle å være til, at noe er til overhodet. Først i denne undring erfarer vi at vi ikke selv i ett og alt bestemmer vår eksistens, vårt vesen. I dypeste forstand er dette noe vi blir til del. Det «skjenkes» oss av alle tings felles grunn, av en altomfattende «Væren». Skal vi finne oss selv i vår tekniske tidsalder, og selv være den som styrer, i stedet for å styres av de tekniske krefter, er det denne grunnleggende selvfølghet vi må besinne oss på.

En av Heideggers siste bøker heter «Underveis til språket». Tittelen antyder at den besinnelse det er tale om, for oss må være en besinnelse på språket. Språket er i bokstavelig forstand det sted hvor det som er til oppbevares, dvs. tas vare

på. Det er også i språket vi selv, hva vi er, vårt vesen oppbevares og kommer til uttrykk. Språket er derfor det sted hvor vi selv tas vare på i det som er.

Å forstå dette er vanskelig, kanskje det vanskeligste av alt. Det er ikke noe man kan bestemme seg til over natten. Heidegger har heller ikke selv klart det. Han er «underveis», ledet av en anelse om hva det vil si å være en del i et hele. Det er for å tale med en annen stor filosof, en anelse om det hellige ved det å være menneske.

Å ta standpunkt til Heideggers filosofi er vanskelig. Den har få eller ingen endelige resultater å oppvise som man klart kan si ja eller nei til. Det man kan si er at Heideggers tenkning, så langt den rekker, neppe er tilstrekkelig for å demme opp for de veldige tekniske og økonomiske krefter som margstjeler vår adferd og gjør oss likegyldige overfor oss selv og våre medmennesker. Ingen kan imidlertid betvile at Heideggers tenkning inneholder en ekte, dyptgående bekymring for menneskets vesen. Å leve seg inn i Heideggers tenkning er å dele denne bekymring.

I en lang rekke skrifter etter 1927 og helt opp til idag søker Heidegger å komme til klarhet over filosofiens kjerneproblem. Det fører ham inn på mange områder, i filosofien og dens begynnelse i den greske filosofi, i kunsten og diktningen. Om tiden og døden hører vi lite

eller ingenting i senere skrifter. Heidegger nøyer seg med å peke på at den filosofiske tenkning såvel som den skapende fantasi i kunst og diktning alle bidrar på hver sin måte til å fremsi og gi et uttrykk for «det som er».

FRA TENKNINGENS ERFARING

Vi kommer aldri på tanker. De kommer til oss.

Det er samtalens beskikkede time.

Samtalen oppmuntrer til vennskapelig besinnelse. Den hverken bringer frem meningers stridigheter eller tåler det eftergivende samtykke. Tenkningen holder seg strengt til sakens egen drift.

Av et slikt samvær fremstår kanskje noen som svenner i tenkningens håndverk. Så en av dem uventet kan bli mester.

—
Tre farer truer tenkningen.

Den gode og derfor helbredende fare er den syngende dikters naboskap.

Den onde og derfor alvorligste fare er tenkningen selv. Den må tenke seg selv imot, og dette lykkes bare sjelden.

Den dårlige og derfor uryddige fare er filsoferingen.

(Oversatt av E. A. Wyller. Hentet fra «Martin Heidegger: Oikos og techne» - Oslo 1973.)

FREMBRUDD AV EKSISTENS

— EN KORT PRESENTASJON AV NOEN HOVEDPUNKTER I KARL JASPERS' FILOSOFI

I sin artikkel om Jaspers i «Vestens tenkere» sier Knut Midgaard innledningsvis: «Karl Jaspers har om et av sine store arbeider, «Psychologie der Weltanschauungen», sagt at det kan betraktes som det første skrift innenfor den såkalte moderne eksistensialisme.

Han har dermed uttalt at det er slektskap mellom ham selv og de andre eksistensialister eller eksistensfilosofier i vårt århundre. Dette gjør det naturlig å spørre: Oppfatter Jaspers eksistensialismen eller eksistensfilosofien som en ny eller spesiell form for filosofi? Ser han på sin filosofi som noe revolusjonerende nytt?

Jaspers har tydelig gitt til kjenne at han ikke ser det slik. Om sin egen eksistensfilosofi sier han at den er et forsøk på å gjenopplive og føre videre den ene, evige filosofi, philosophia perennis; det var fordi tenkningen hadde latt seg lede vill av det objektive, at han selv og andre kom til å stille i sentrum det Kierkegaard hadde omtalt som eksistens.»

I 1909 tok Karl Jaspers (1883–1969) den medisinske doktorgrad; deretter arbeidet han ved den psykiatriske klinikk ved universitetet i Heidelberg. I 1913 kom hans første store verk, «Psychopathologie», og i 1919 hans annet, «Psychologie der Weltanschauungen». Av helsemessige grunner måtte han si fra seg et tilbud om stilling som sjef for klinikken og viet seg etter dette den akademiske løpebane. I stigende grad beskjeftiget han seg med filosofi og ble i 1921 professor i dette fag. I 1931 utkom hans hovedverk «Philosophie». Av andre viktige arbeider kan nevnes «Von der Wahrheit» (Om sannhet, 1947) og «Die grossen Philosophen» (De store filosofer, 1957).

«Philosophie» faller i tre deler: «Weltorientierung», «Existenzerhellung» og «Metaphysik», som respektive tar opp emnene: verden, eksistens og transcendens.

Menneskets eksistens, sier Jaspers i likhet med Kierkegaard, er noe annet og mer enn blott og bart tilstedeværelse i

verden (Dasein). «Eksistens er det som aldri blir objekt, den kilde eller den opprinnelighet som jeg tenker og handler utfra.»

Eksistens som opprinnelig kilde til tenkning og handling er imidlertid oftest i liten grad aktiv i menneskets liv, allikevel: «... mennesket er i sin tilstedeværelse i verden mulig eksistens.» «Eksistens er den væren som ... kan og skal være,» sier Jaspers også. Så gjelder det da at eksistens kan komme til gjennombrudd i vår tilstedeværelse i verden, eller – at vi kan bryte gjennom til eksistens. Derved finner man intet objekt for bevisstheten. Her er det ikke tale om vanlig, empirisk bevissthet, – bevissthet om noe –, men om det Jaspers kaller «absolutt bevissthet». Gjennombrudd av eksistens gir ingen informasjon i form av nye fakta om verden, men bevirker en indre forandring i den erkjennende. Og det er nettopp det det kommer an på: å utvikle og utdype sitt forhold til det man erkjenner.

«Existenzerhellung» kan oversettes med «klargjøring av eksistens», hvilket vil si



Karl Jaspers: Ikke tillit til fremtidstanke eller utopi, men til bevisstheten om Transcendensen.

– iflg. Jaspers – «tenkende bevisstgjørelse av eksistensens gjennombrudd». I noen grad innebærer dette at man gjør seg bevisst tidligere slike gjennombrudd, – såkalte «høyere øyeblikk». Men derved kommer man i begrenset grad videre – til nye gjennombrudd. «Existenzerhellung» er ikke mulig ved utelukkende å gå i seg selv, sier Jaspers, fordi eksistensen som kilde til tenkning og handling, selv om den er subjektiv, allikevel ikke fremtrer som noe i seg selv, men bare uttrykker seg i den tenkning og den handling som den er kilde til. Så derfor må man gå inn i tenkningen og handlingen og beskjefte seg med den verden som disse er rettet mot. Imidlertid, understreker Jaspers, er åpenhet her en forutsetning, – en betingelse for den som søker å bryte gjennom til eksistens. Den videnskapelige tenkemåte har nok sin rent personlige verdi derved at den virker disiplinerende på tenkningen, men den kommer til kort overfor eksistensen fordi den er for bundet til begrensede metodiske forutsetninger. Bare en filosofisk tenkemåte, som

ikke låser sine objekter fast innenfor en bestemt ramme, kan forholde seg til virkeligheten i dens totalitet, – til det Jaspers kaller «den omgripende væren» (das Umgreifende), som både trer frem *for oss* og er *i oss*, og som griper utover alle horisonter. I forholdet til det omgripende fremtrer tenkningen i sin opprinnelighet, engasjert og levende, slik den kan være på sitt beste. Man føler seg på høyde med seg selv slik man egentlig kan være, man er fri, m.a.o. – her har vi gjennombrudd av eksistens. I likhet med Sokrates fremhever Jaspers i særlig grad den åpne, medmenneskelige kommunikasjon som veien til slik erkjennelse, – en erkjennelse som *både* er personlig engasjert og forholder seg til noe helhetlig og vesentlig. Ofte kaller Jaspers kommunikasjon for «liebender Kampf» – «elskende kamp». I eksistensiell kommunikasjon «kjemper» man seg liksom frem mot forståelse, mot det vesentlige, i gjensidig sympati til hverandre og med ekte og alvorlig omsorg for det man snakker om.

Men eksistens er ikke «seg selv nok». Ikke bare er det slik at eksistens søker andre eksistenser. Nettopp i frihet, hvor man fylles av væren og sann værensbevissthet, vet man at man er gitt til seg selv av noe Annet, hevder Jaspers. Den egentlige, evige væren kommer meg i møte fra det ubetingede, det absolutte motstående som jeg erfarer i min sanne frihet – Transcendensen. Dette er Gud, den Ene.

Fordi Gud ikke lar seg finne i verden som objekt for bevisstheten, men bare viser seg i vår eksistens, kan man ikke snakke om Ham på vanlig måte, ved hjelp av almene begreper om verden. Setningene måtte i tilfelle peke utover det som ordene angir. De måtte oppfattes som «siffer», sier Jaspers, – som symboler hvis mening bare fattes av den eksistens som beveges av dem og er åpen for deres hemmelighetsfulle språk. Men

på den annen side er det ingen grense for hva som kan tjene som slike siffer for Transcendensen. Ting i naturen, sier Jaspers, likesom logiske forhold og menneskers utsagn og skaperverk kan alle bli «transparente», vise hen til det Ene, Absolutte.

Visse livssituasjoner kommer mennesket ikke utenom: død, lidelse, kamp, skyld. Jaspers kaller dem «grensesituasjoner» og understreker at det er en forutsetning for gjennombrudd til eksistens og frihet at man er seg dem bevisst og tar dem alvorlig. For de vitner om vår menneskelige avmakt og får oss til å innse hvor vi må feste vår tillit: Ikke til noen fremskrittstanke eller utopi, men til bevisstheten om Transcendensen. Den gir oss tro på menneskeheten kan redde. Den vil også fylle oss med tillit selv om det en gang blir klart at menneskehetens dager er talte. «At Gud er, er nok.»

Følgende utdrag er hentet fra Jaspers' verk «Innføring i filosofien» (Oslo 1965), — først gitt som radioforedrag i Basel 1950.

FILOSOFIENS OPPRINNELSE

Filosofi som metodisk tenkning har sin historiske begynnelse for to og et halvt årtusen siden, som mytisk tenkning langt tidligere.

Men begyndelser er noe annet enn opprinnelse. Begyndelsen er historisk og gir dem som følger etter, en stadig voksende mengde av forutsetninger ved det tankearbeid som allerede er ydet. Opprinnelse derimot er kilden som til enhver tid gir mennesket driften til egen tenkning. Først i kraft av denne opprinnelse blir den samtidige filosofi vesensfylt og den tidligere filosofi forstått.

Dette opprinnelige er flerfoldig: Av *undringen* følger spørsmålet og erkjennelsen, av *tvilen* på det erkjente følger den kritiske prøvning og den klare visshet, ut fra *menneskets rystelse* og dets bevissthet om sin fortapthet følger dets spørsmål etter seg selv. La oss først gjøre disse tre motiver nærværende for oss.

For det første: Platon sa at *undringen* var opprinnelsen til filosofi. Vårt øye har «gitt oss del i synet av stjernene, solen og himmelhvelvingen». Dette syn har «gitt oss driften til å undersøke altet. Ut fra dette er filosofien vokset frem, denne største gave gudene har forlenet de dødeliges slekt». Og Aristoteles: «For *undringen* er det som drev menneskene til å filosofere: først undret det seg over alt det besynderlige de støtته på, så gikk de etter hvert videre og spurte om månens faser, om solens gang og stjernenes bevegelser, og om verdensaltets tilblivelse.»

Når vi undrer oss, drives vi mot erkjennelse. I *undringen* blir jeg meg bevisst min uvitenhet. Jeg søker viten, men for vitens egen skyld, ikke «for å tilfredsstille et eller annet tarvelig behov.»

Å filosofere er som å våkne opp fra den umiddelbare bundethet til livets for-

nødenheter. Oppvåkningen fullbyrdes i det hensiktsfrie blikk på tingene, himmelen og verden, i spørsmålene: hva er det og hvor kommer det fra alt sammen? – spørsmål hvis svar ikke skal tjene til noen nytte, men i seg selv gir tilfredsstillelse.

For det annet: Har jeg funnet tilfredsstillelse for min undring og beundring i erkjennelsen av det værende, så melder snart *tvilen* seg. Riktignok hoper enkelt-erkjennelsene seg opp for meg, men ved kritisk etterprøving viser det seg at intet er sikkert. Sansesiakttagelsene er betinget av våre sansorganer og er bedragerske, stemmer i hvert fall ikke overens med det som er i og for seg utenfor meg, uavhengig av iakttagelsen. Våre tankeformer tilhører vår menneskelige forstand. De innvikler seg i uløselige motsigelser. Overalt står påstander mot påstander. Tenkende griper jeg så tvilen og forsøker å gjennomføre den radikalt. Enten betviler jeg av tilintetgjørelseslyst enhver gyldighet, og umuliggjør dermed også ethvert skritt videre, – eller jeg er bestemt av spørsmålet: hvor finnes den visshet som unndrar seg enhver tvil og holder stand mot enhver redelig kritikk?

Descartes' berømte setning: «Jeg tenker, altså er jeg», var for ham ubetvilelig visshet når han tvilte på alt annet. For selv det fullkomne bedrag i min erkjennelse, som jeg kanskje ikke gjennomskuer, kan likevel ikke bedra meg hva angår det at jeg er, når jeg bedraes i min tenkning.

Tvilen blir som metodisk tvil kilden til kritisk prøvning av enhver erkjennelse. Derfor: uten radikal tvil, ingen sannferdig filosofering. Men det avgjørende er hvorledes og hvor vi gjennom tvilen når visshetens grunn.

Og nu *for det tredje:* Når jeg hengir meg til å erkjenne tingene i verden, til å fullbyrde tvilen som veien til visshet, da er jeg opptatt av saksforhold og tenker ikke på meg selv, ikke på mine mål, min lykke, min frelse. Tvertom, i selvforglemmelse lar jeg meg tilfredsstille av at min erkjennelse fullføres.

Dette blir anderledes når jeg blir meg selv bevisst i min egen situasjon.

Stoikeren Epiket sa: «Filosofiens opprinnelse er å bli vår egen svakhet og avmakt.» Hvordan skal jeg kunne hjelpe meg selv i min avmakt? Hans svar lød: ved at jeg betrakter alt som ikke står i min makt, som meg likegyldig i sin nødvendighet, mens jeg derimot bringer det som står i min makt, nemlig arten og innholdet av mine forestillinger, til klarhet og frihet gjennom egen tenkning.

La oss besinne oss på vår stilling som mennesker. Alltid befinner vi oss i situasjoner. Situasjonene veksler, og nye muligheter oppstår. Forsømmer vi anledningene, vender de aldri tilbake. Jeg kan selv medvirke til at situasjonen forandres. Men det finnes også situasjoner som vesentlig forblir de samme, selv om de øyeblikkvis synes anderledes og deres overveldende makt tilhylles i et slør: jeg må dø, jeg må lide, jeg må kjempe, jeg er

DEMOKRATISK EDB

Vi tilbyr generell oppbygging av EDB-systemer som muliggjør en mer direkte kopling menneske/maskin. Markedssjef: Finn Flugheim. Softwaresjef: Tom Gilb

A/S MYCRON

Byggeklossen med software

Ensjøveien 20A, OSLO 6 – Tlf. 67 51 93

alltid underkastet tilfeldigheten, jeg innvikler meg ufravikelig i skyld. Disse vår tilværelses grunnsituasjoner vil vi kalle *grensesituasjoner*. Det betyr at det er situasjoner vi ikke kan komme utenom, som vi ikke kan forandre på. Det å bli seg bevisst disse grensesituasjonene er, nest etter undringen og tvilen, den dypere opprinnelse til filosofi. I vår daglige tilværelse unnviker vi dem ofte, idet vi lukker øynene og lever som om de ikke var der. Vi glemmer at vi må dø, glemmer at vi er skyldige og at vi er prisgitt tilfeldigheten. Vi får da bare med de faktiske situasjoner å gjøre, som vi mestrer til egen fordel, og som vi reagerer på ved å legge planer og handle ut fra det som er nyttig for oss i denne verden. Men overfor grensesituasjonene reagerer vi enten gjennom å tilsløre dem, eller, dersom vi virkelig fatter dem, gjennom fortvilelse og egen gjenopprettelse: vi blir oss selv i en forvandling av vår værensbevissthet.

La oss på annet vis tydeliggjøre oss vår stilling som mennesker: som *upåliteligheten av all verdslig væren*.

Når vi ikke forholder oss spørrende, tar vi verden for væren selv. Ved lykkelige anledninger jubler vi over vår egen styrke, har tankeløs tiltro, vet ikke av annet enn det umiddelbart nærværende. I smerte, i kraftløshet og avmakt fortviler vi. Og når det er overstått og vi fremdeles lever, så lar vi oss atter gli inn i et lykkelig levnets selvforglemmelse.

Men mennesket er blitt klokt gjennom slike erfaringer. Den stadige trusel driver det til å sikre seg. Naturbeherskelse og menneskelig fellesskap skal garantere tilværelsen.

Mennesket bemektiger seg naturen for å kunne disponere over dens tjenester; naturen skal bli pålitelig ved hjelp av kunnskap og teknikk.

Men tross menneskets beherskelse av naturen gjenstår likevel uberegneligheten og dermed den stadige trusel, og at menneskets tilværelse som helhet strander: det tunge og mødefylte arbeid, alderdom, sykdom og død kan ikke avskaffes. All den pålitelighet mennesket bygger opp ved sin naturbeherskelse, er bare

et særrområde innenfor rammen av den totale upålitelighet.

Og mennesket slutter seg til samfunnet for å innskrenke og til slutt avskaffe den evindelige alles kamp mot alle; i gjensidig hjelpsomhet vil det oppnå sikkerhet.

Men også her gjenstår grensen. Bare stater hvor hver enkelt borger sto i et absolutt solidaritetsforhold til de andre, kunne sikre fullkommen rettferdighet og frihet. For bare da ville alle stå sammen som én mann om noen led urett. Men slik har det aldri vært. Alltid er det en begrenset krets av mennesker, eller også bare enkelte, som virkelig står der for hverandre til det ytterste, endog i avmaktens time. Ingen stat, ingen kirke, intet samfunn beskytter absolutt. En slik beskyttelse var en skjønn illusjon i rolige tider da grensen var tilsløret for mennesket.

Mot all verdens upålitelighet står dog noe annet: det finnes noe å tro på og ha tillit til i verden, det finnes en bærende grunn: hjem og fedreland – foreldre og forfedre – søsken og venner – ektefellen. Vi har den historiske overlevering i vårt morsmål, i vår tro, i verkene til våre tenkere, diktere og kunstnere.

Men heller ikke denne samlede overlevering gir oss trygghet, heller ikke den er absolutt pålitelig. For slik den møter oss, er alt menneskeverk, intetsteds finnes Gud i verden. Overleveringen forblir alltid like meget et spørsmål. Overfor den må mennesket til enhver tid ut fra sin egen opprinnelse finnes vissthet, væren og pålitelighet. Men i upåliteligheten ved alt som er av denne verden, er veiviseren oppstilt. Den forbyr oss å finne tingene i verden tilstrekkelige; den viser hen mot noe annet.

Grensesituasjonene – død, tilfeldighet, skyld, verdens upålitelighet – viser meg at jeg strander. Hva gjør jeg, stillet ansikt til ansikt med denne absolutte stranding, som jeg ved redelig konfrontasjon ikke kan unngå å innse?

Stoikernes råd om å trekke seg tilbake til den egne frihet i tenkningens uavhengighet er utilstrekkelig for oss. Stoikeren tok feil ved ikke tilstrekkelig radikalt å se

Annonsér i
DYADE



Vær med på
noe nytt!

Annonsepriser:

1/1 side kr. 600,—
1/2 side kr. 325,—
1/4 side kr. 175,—
1/8 side kr. 100,—

Utkommer med
6 nummer årlig

Opplag ca. 4000

menneskets avmakt. Han undervurderte den avhengighet som også kleber ved tenkningen, som i seg selv er tom og henvist til det som er den gitt, og han overså vanviddets mulighet. Stoikeren las oss forbli trøstesløse i tenkningens rene uavhengighet, fordi denne tenkning mangler ethvert innhold. Og han lar oss uten håp, fordi ethvert forsøk på spontanitet i indre overvinnelser, fordi enhver oppfyllelse av å skjenkes seg selv i kjærlighet uteblir – fordi selve den håpende forventning av det mulige utslukkes.

Men hva stoikeren vil, er ekte filosofi. Opprinnelsen i grensesituasjonene gir hans tenkning dens grunndrift: i strandingen å vinne veien til væren.

Det er avgjørende for mennesket hvorledes det erfarer at det strander: om det forblir skjult for oss og til slutt overvelder oss som noe rent faktisk, eller om vi maktet å se det utilsløret og ha det nærværende som vår tilværelses stadige grense; om vi griper til fantastiske løsninger og beroligelser, eller om vi redelig tar det inn over oss i taushet foran det ubegriperlige. Hva mennesket blir til, grunner i hvordan det erfarer sin stranding.

Det som viser seg i grensesituasjonene er enten intet, eller forvissningen om det som egentlig er til tross for og ovenover all forsvinnende verdslig væren. Selv fortvilelsen blir ved sin faktisitet, ved at den er mulig i verden, en veiviser utover verden.

Sagt på en annen måte: Mennesket søker forløsning. Forløsning bydes mennesket gjennom de store universelle forløsningsreligionene. De kjennetegnes vet at de objektivt garanterer forløsnings sannhet og virkelighet. Deres vei fører til den enkeltes omvendelse. Dette formår ikke filosofien å gi. Og dog er all filosofering en overvinning av verden, en analogi til forløsningen.

(Oversatt av Tore Lindholm)

GABRIEL MARCELS UTKAST TIL FENOMENOLOGI AV "Å HA"

Av Anders Lindseth

Den tidligste av eksistensfilosofene er franskmannen Gabriel Marcel (1889—1973). Hans grunnleggende studie «Eksistens og objektivitet», som er blitt kalt den franske eksistensfilosofis «opphavsdokument», stammer fra 1914 allerede. I utgangspunktet var han påvirket hverken av Kierkegaard eller av tysk fenomenologi, derimot av sin lærer Henri Bergson (1859—1941).

Marcel er kjent som «kristen eksistensialist», en betegnelse han satte liten pris på. Selv har han kalt sin filosofiske virksomhet «neosokratisme». Som Sokrates er han mindre opptatt av systemtenkning, til gjengjeld mer av å få mennesker i tale ved å appellere til dem.

Han har et omfattende forfatterskap bak seg, — i tillegg til filosofiske skrifter bl. a. en rekke skuespill.



Sentralt i Gabriel Marceles filosofi står diskusjonen mellom «å ha» og «å være». I 1933 gjorde han den til utgangspunkt for refleksjonene i et foredrag med tittel «Utkast til en fenomenologi av «å ha»», som denne artikkel tar sikte på å presentere. Senere ble det i 1935 utgitt i boken «Være og ha» (Etre et Avoir, Paris). Imidlertid hadde Marceles tanker lenge vært opptatt av distinksjonen og dens mulige dypere implikasjoner. Allerede i «Metafysisk dagbok» (Journal Métaphysique, Paris 1927) skrev han den 16. mars 1923: «I bunn og grunn kan alt føres tilbake til distinksjonen mellom det man har og det man er. Det er imidlertid uhyre vanske-

lig å formulere dette i begrep, og allikevel må det være mulig å gjøre det...» I 1933 er denne anelse av et grunnleggende forhold kommet nærmere sin begrepelige avklaring. Allikevel understreker Marcel at han ikke har nådd frem til noe avsluttet og endelig. Han innleder sitt foredrag med ordene: «Jeg vil først understreke at den meddelelse jeg her legger frem, i mine øyne bare angir et utgangspunkt. Den inneholder kimen til en filosofi som jeg i det vesentlige bare aner og som andre kanskje vil kunne føre videre hvis den viser seg å være levedyktig. Det kan også være at enkelte av de veier jeg forsøker å trekke opp, er blindgater.»

I utgangspunktet var det refleksjoner over følelsenes natur som brakte Marcel til å filosofere over skillet mellom «å ha» og «å være». «Hvorledes, spurte jeg, er det mulig å identifisere en følelse som man har for første gang?» Det må være mulig å vite det, når man blir i besiddelse av det man har. Slik kan man kanskje for noen følelsers vedkommende være seg bevisst når de oppstår, — eller oppsto. «Men», sier Marcel, «eksisterer det ikke, i motsetning til disse følelser jeg har, en slags affektiv struktur som i den grad er konsubstansiel med det jeg er, at jeg ikke kan betrakte den som en gjenstand stillet overfor meg?» Her ser man det problematiske ved å hevde at man har sine følelser. Skal det gi mening å si at man har noe, må man forutsette at dette til en viss grad eksisterer uavhengig av en selv, samt at man ikke er helt uten makt over det, slik at man i noen utstrekning kan råde over det.

Dette tenkte Marcel i 1923. Ti år senere analyserer han grundigere fenomenet «å ha». Han foretar en fenomenologisk analyse (av gresk *phainomenon*, det som viser seg, kommer til syne,) men — understreker han — han er ikke dermed påvirket av Edmund Husserls fenomenologi, — som ble så avgjørende for Sartres og Heideggers (fra hverandre sterkt divergerende) eksistensialistiske filosofier. Hans undersøkelse er fenomenologisk i motsetning til psykologisk. «Den går på tankeinnhold som det gjelder å få til å stige frem i refleksjonens lys.»

Generelt angir «det å ha» en relasjon mellom to størrelser, — mellom *noe* (et visst *quid*, sier Marcel) som refererer seg til noen (et visst *qui*) «som det sentrum hvortil det hører eller hvorfra det iakttas». Denne relasjon står nå i sentrum for analysen.

Marcel skjelner mellom to betydninger av «å ha». For det første kan man ha noe i possessiv forstand. «Jeg har en sykkel,» er ett eksempel, — «Per har meget selvstendige idéer om dette», er et annet. Eiendomsforholdet gjør det

klart at den (eller det) som har, og det (eller den) som has, ikke står på samme nivå. Man kan nemlig ikke snu om relasjonen og f. eks. si: «En sykkel har meg.» Den havende er fundamental i forhold til det som has. Marcel uttrykker det slik at «*qui* til en viss grad er transcendent i forhold til *quid*», — *quid* er «ytre» i forhold til *qui* som noe «indre». Dessuten, understreker Marcel, kan man neppe forstå hva det innebærer å ha noe uten først selv å tre inn i en havende holdning og deretter analysere denne. Utgangspunktet må være: Jeg har! Slik er det også med fenomenet «makt», sier han; man skjønner ikke egentlig hva makt er før man selv enten utøver den eller utsettes for den. For den personlige, konkrete bevissthet er det tydelig at det å ha er mer enn å omslutte noe. Det er også å holde på noe slik at man ikke mister det. Det kreves noe av den som har.

Den andre betydning av «å ha» kaller Marcel «det impliserende «å ha»». Som eksempel angir han selv «denne geometriske figur har de og de egenskaper». Her fremtrer ikke egenskapene som figurens «eiendom», men som dens attributter — hvormed man kan definere den. Relasjonen (mellom *qui* og *quid*) er her i en viss forstand enklere; man kan ikke så godt hevde at det «kreves noe» f. eks. av den geometriske figur for å «holde på» sine egenskaper. De er liksom festet til figurens «indre». Skjønt det impliserende «å ha» kan nok sies å uttrykke en viss potens, en viss kraft eller vesensenergi, sier Marcel, — for såvidt som figuren må være noe mer enn bare en samling egenskaper, nemlig det som disse *utgår fra*. Her kommer man imidlertid vanskelig utover planet av abstrakte spekulasjoner hvis betydning man ikke gjennomskuer. Derfor er ikke «det å ha» i impliserende forstand metafysisk så interessant, mener Marcel, — og vender i sin analyse tilbake til det possessive «å ha» og til dette fenomenets konkrete utgangspunkt: Jeg har.

I det «å ha noe» ligger til en viss

grad underforstått at man «har for seg selv». Det man har kan man vise frem, stille ut, gi fra seg — eller man kan la det være. Her er det viktig å merke seg at selve den handling å vise frem det man har — overfor seg selv eller andre, sier Marcel — alltid i noen grad forandrer den som har. F. eks. — det å uttrykke en tanke forandrer den som har den; særlig viser dette forhold seg i det å fortelle en hemmelighet.

Av disse iakttagelser ser man tydelig at det er av vesentlig betydning for den som har, *hvordan* vedkommende har. Det er ikke likegyldig hvordan man råder over det man har; man kan ikke gjøre med det som man vil uten at det får konsekvenser for en selv, — kanskje uheldige konsekvenser. Altså er allikevel ikke det man har, *rent ytre* i forhold til den som har. En spenning gjør seg gjeldende mellom «indre» og «ytre», — ofte en avhengighet. «La oss,» sier Marcel, «ta det enkleste tilfelle: besiddelse av en hvilken som helst gjenstand, for eksempel av et hus eller et maleri. På et visst plan kan man si at denne gjenstand er utenfor i forhold til innehaveren. Den er adskilt fra ham i rommet, og deres skjebner er også forskjellige. Dette er imidlertid bare for en overfladisk betraktning. Jo mer vekten legges på «å ha», på det å besidde, jo mindre vil det være grunn til å betone denne utvendighet. Det er helt sikkert at det er en forbindelse mellom *qui* og *quid*, og at denne forbindelse ikke bare er av rent ytre art. På den annen side kan dette *quid*, i den grad det er en ting, og følgelig underlagt tingenes i-boende bristfeldighet, mistes, bli ødelagt. Besiddelsen blir derfor, eller risikerer å bli sentrum for en hvirvel av frykt, av angst, og derved tilkjennegir seg nettopp den spenning som er egen for det «å ha».

Man vil si at en meget vel kan forbli likegyldig overfor tanken på hvorledes det skal gå med den eller den ting man besidder, men jeg vil svare at da er besiddelsen bare i navnet eller ennå ikke fullt utviklet. . .

Det er i «å ha» utvilsomt en dobbelt vedvaren — *qui's* vedvaren og *quid's* vedvaren, men denne vedvaren er nødvendigvis truet. Den vil bestå eller i det minste, den ville gjerne ha fastholdt seg selv, men makter det ikke. . . Jeg trykker mot meg denne ting som kanskje skal tas fra meg, jeg forsøker å oppta den i meg, å danne sammen med den en uoppløselig enhet. Fortvilet, for-gjeves. . .»

Så langt har Marcells analyse vist at det man har, i utgangspunktet fremtrer som noe «ytre» i forhold til den som har, og derved som noe man har makt over og kan gjøre med som man vil. Men når man reflekterer over saken viser det seg at man slett ikke råder så fritt som man først kanskje tror, over det man har. I en viss forstand «råder» også dette over en selv. I den grad det betyr noe for meg det jeg har, i samme grad er jeg også avhengig av det. Og, sier Marcel, «. . . vi må innrømme at denne spenning, denne art fatal vekselvirkning, i hvert øyeblikk truer med å forvandle vårt liv til et slags uforståelig og utholdelig slaveri.» — Den havende holdning viser seg som ufri og bundet særlig i angsten for å miste det man har, men kanskje enda tydeligere i attråen og begjæret. «Å begjære, det er på sett og vis å ha, idet man ikke har. Derved forklares den art lidelse, den brann som er i begjæret og som er uttrykk for en viss motsigelse, en friksjon i det indre av en utholdelig situasjon».

Marcel antyder imidlertid nå en vei ut av den havende holdnings spenningspregede og angstfylte tilknytning til for-gjengeligheitsverden. Men det er slett ikke slik at man bør unngå å knytte seg til tingene, — det ville være et fatalt blindspor. Han sier: «Våre besiddelser sluker oss, sa jeg isted, og dette er merkelig nok desto mer sant jo passivere vi forholder oss overfor de i seg selv uvirksomme ting. Og det er mindre riktig jo mer levende, aktivt knyttet vi er til tingene. Tingene vil da være som materien selv som stadig fornyes ved personlig skapen (om det er haven til den som

dyrker den, gården til den som driver den, musikerens piano eller violin, videnskapsmannens laboratorium). I alle disse tilfelle tenderer det å ha, ikke mot å oppheve seg, men mot å sublimeres, forvandles til væren.

Overalt hvor ren skapen kommer inn, er «å ha» som sådan overskredet eller forflyktiget i selve denne skapen. Motsetningen mellom eier og eiendom oppløser seg i en levende virkelighet.»

Den frihetsberøvende bundethet til tingene, til det man har, skyldes nærmest *forsømmelse*, sier Marcel. Har jeg f. eks. en have (og den overhodet betyr noe for meg) — er jeg langt mer bundet til den når jeg forsømmer den enn når jeg dyrker den. Forsømmer jeg den, plager den meg; den fremtrer som en del av min verden det er galt fatt med. Men

dyrker jeg den aktivt og samvittighetsfullt, gir den meg fred. Da får den sin naturlige plass innenfor min helhetlige utfoldelse i verden. Da erkjenner jeg både haven og meg selv som deltagende i den samme væren, — en væren som transcenderer mitt «selv».

Mest skjebnesvanger blir forsømmelsen i forhold til ens kropp, mener Marcel. Ja, det fører overhodet galt avsted å betrakte den som sin eiendom; — her ser man tydelig hvordan den havende holdning spiller falitt. Man må innse at kroppen og en selv er indre forbundet, — utgjør en felles utfoldelse. Jeg snarere er enn har min kropp. Den plager meg, tyranniserer meg hvis jeg vil eie den, ikke minst hvis jeg forsømmer den.

MARCELS MENNESKESYN

Marcel's skrifter engasjerer oftest leseren, de er malende fremstilt og tankevekkende. Men hans filosofiske tenkning er hverken systematisk eller utpreget klar; — det kan være vanskelig å skjønne hva han mener eller hvor han vil. Det er f. eks. tydelig at hans lille utkast til en fenomenologi av «å ha» rommer visse grunnleggende oppfatninger om menneskets vesen, men han formulerer dem ikke samlet eller sammenhengende. I høy grad møter man dem implisitt fra essayets første til siste ord. Når jeg i det følgende, på grunnlag av dette skrift, forsøker å gi en noenlunde sammenhengende fremstilling av Marcel's menneskesyn, er det derfor både vanskelig og dristig. Allikevel kan det forsvares fordi det hovedsakelig er dette menneskesyn — slik jeg ser det — som gjør essayet så interessant.

Ganske tidlig i sitt essay sier Marcel: «Jeg vil gjerne gjøre oppmerksom på at denne analyse ikke er noen *reduksjon*. Den viser tvertimot at vi finner oss overfor en ugjennomsiktig erfaring som vi ikke engang fullt ut kan avgrense. Men å anerkjenne at det finnes noe irreduktibelt, utgjør på det filosofiske

plan et meget avgjørende skritt som endog kan forandre den tanke som tar dette skritt.

Nu kan vi imidlertid ikke forestille oss dette irreduktible uten å tenke noe transcendent som det på ingen måte går opp i. Og jeg tror at denne dobbelte tilstedeværelse av det irreduktible og det transcendente nettopp peker mot en bestemmelse av menneskets metafysiske situasjon.»

Litt over midtveis sier han: «Den som forblir på eiendomsplanet (eller begjærets), er henvist til å kretse, enten om seg selv eller om det andre qua annet, hvilket betyr det samme, på grunn av den spenning, den polaritet som jeg har nevnt. Her måtte man gå mer i dybden enn jeg kan gjøre. Man måtte gi seg i kast med begrepet «selvet» og innrømme — i motsetning til hva mange idealister, og særlig åndsfilosofene, hevder — at selvet er en fortetning, en sklerose, og kanskje, hvem vet, et slags tilsynelatende åndiggjort uttrykk, et uttrykk i annen potens, ikke av kroppen i objektiv forstand, men av *min kropp* qua min, i den grad den er noe jeg har. Begjæret er på samme tid sentrert om

seg selv og om det andre (autosentrisk og heterosentrisk). La oss si at det (overfor den begjærende selv) forekommer heterosentrisk når det er autosentrisk — og dette tilsynelatende er også virkelig. Men vi vet vel at denne kløft mellom «selvet» og «det andre» kan overskrides: Det er overskredet i kjærligheten og barmhjertigheten. Kjærligheten kretser om et visst område som hverken er selvets eller det annets område som sådant — det er hva jeg har kalt *Du*. Jeg mener at det ville være ønskelig — om det var mulig — å finne en mer filosofisk betegnelse, men på samme tid tror jeg at det abstrakte språk her kunne komme til å føre oss på avveie og bringe oss tilbake til det annets område, det vil si: Det-ets.

Kjærligheten som forskjellig fra begjæret, motsatt attraen, som underordning av selvet under en høyere realitet — denne realitet som på bunnen av meg er mer meg enn selvet — kjærligheten som opphør av spenningen mellom selvet og det andre — det er hva man i mine øyne burde kalle det essensielt antologisk givne. Og jeg tror — det vil jeg samtidig tilføye — at ontologien aldri vil komme ut av det skolatiske spor uten ved selv å bli seg denne absolutte prioritet bevisst.»

Marcel tenker seg at mennesket står i et dobbeltsidig tilknytningsforhold til virkeligheten, at det kan velge mellom en ond og en god tilknytningsform. Det kan knytte seg til sine eiendeler, sin kropp, sine tanker og overbevisninger som noe det *har*, — noe underlagt dets makt. Det er den onde tilknytningsform. En fenomenologisk analyse av «å ha» gjør det nemlig klart at mennesket slett ikke har den makt over sin verden som det kanskje liker å forestille seg. Det er i seg selv utilstrekkelig, bundet til en irreduktibel og spenningsladet helhet, preget av avhengighet alle vegne. I utgangspunktet forestiller man seg kanskje at man er som en mektig tilværelsens administrator, eller man ønsker å være det eller håper å bli det. «Selvet» står kanskje for bevisstheten som et makt-

sentrum; slik er det særlig vanlig at unge mennesker opplever sin tilværelse, full av muligheter og store planer. Men så blir man seg bevisst at denne «makt» slett ikke er noen makt, men snarere avhengighet til en uoverskuelig, irreduktibel tilværelsens helhet. I erkjennelsen av dette reduseres nødvendigvis «selvet» radikalt. Hos Marcel blir det ikke annet igjen av det enn en «fortetning», et slags sentrum for den havende kroppsbevissthet. Følgelig er «selvet» nærmest for Intet å regne innenfor en totalitet av spenningsfylt, ubegrenset avhengighet, begjær og angst.

Tvers igjennom denne hjelpeløshet skinner imidlertid lyset fra en annen og høyere virkelighet. For det første peker den menneskelige litenhet utover seg selv, mot noe transcendent — som all storhet må springe ut fra. Dersom tilværelsen ikke skal miste sin mening, reduseres til «en historie fortalt av en idiot», må man rett og slett forutsette dette, synes Marcel å mene. For det annet, hevder han, kommer det transcendent direkte til uttrykk i kjærlighet, barmhjertighet, skapende utfoldelse, indre samling, Gudstilbedelse. Her ser man det så å si, her åpenbarer det seg som høyere realitet, en væren som egentlig «mer er meg selv enn «selvet»». Å knytte seg til denne væren, det er alternativet til den havende holdning. Det er den gode tilknytningsform, — det er frelsen. Det er vårt lodd som mennesker — vår arvesynd, kunne man si — at vi kan innta en havende holdning til alle ting i vår verden, — til eiendeler, kropp, tanker, overbevisninger, og dermed også forsømme dem, hvilket altså ulykkeligvis innebærer at vi dessuten forsømmer oss selv. Det jeg *er*, kan jeg imidlertid ikke forsømme på annen måte enn ikke å være det. Derfor gjelder det å bli det jeg egentlig er; det gjelder å ta del i væren.

«Væren» er Marcles filosofiske Gudsbegrep. Det er ubegrenset kraft som opprettholder, gir liv og eksistens til alle ting. Forankret i væren blir min selvutfoldelse et uttrykk for Guds ut-

RABATT

for ungdom på reisefot i de fleste kontinenter.
Spør oss.

UNIVERSITETENES REISEBYRÅ

Oslo: Tlf. 46 68 80

Filialer i Bergen, Stavanger, Trondheim og Ås

foldelse i skapningen. Derfor forsvinner enhver motsetning — frembrakt av den havende holdning — mellom meg og de

ting jeg har, — for også disse er uttrykk for Guds utfoldelse. Alle bindinger til tingene løses altså opp.

PROBLEMTENKNING ELLER MYSTERIETENKNING

Mennesket har altså valget mellom to utfoldelsesmåter, en ond og en god, — vi kunne si: en havende og en værende utfoldelsesmåte. Marcel gjør ikke valget til tema i «Utkast til en fenomenologi av «å ha»», allikevel er det rimelig å hevde at han tenker seg en valgsituasjon her.

En vesentlig del av menneskets utfoldelse er dets *tenkning*, og her har man også valget mellom to vesensforskjellige utfoldelsesmåter. Marcel sier: «Jo mer jeg behandler mine egne idéer eller endog mine overbevisninger som noe som tilhører meg — og som jeg derved gjør meg stolt av, kanskje ubevisst, — som man er stolt over et drivhus eller en veddløpsstall — jo mer tenderer disse meninger, ved sin egen treghet, eller hva som kommer ut på ett: ved min egen treghet i forhold til dem — mot å øve en tyrannisk virkning på meg. Deri ligger fanatismens prinsipp i alle dens former. Det som skjer her — og i de andre tilfelle — er en slags ubegrunnet *fremmedgjørelse* (det er med beklagelse jeg bestemmer meg for å bruke dette uttrykk) i forhold til tingene, hvilke de enn er. Her ligger etter mitt skjønn forskjellen mellom, på den ene side, ideologen og på den annen side, tenkeren eller kunstneren. Ideologen er en av de farligste

mennesketyper som finnes: han gjør seg selv ubevisst til slave av en dødet del av seg selv, og det slaveri han selv står i, truer, utad, uvegerlig med å vende seg til tyranni. Det er der en forbindelse som i seg selv ville fortjene den mest inngående undersøkelse. Tenkeren, derimot, er stadig på vakt mot denne fremmedgjørelse, denne mulige forstenelse av hans tanke. Han forblir i en vedvarende tilstand av skapende virksomhet — hans samlede tanke er til enhver tid rede til ny overveielse.»

Den onde tanke- eller forståelsesmåte mener Marcel er *begrepsbestemmelsen*, eller — hvilket går ut på det samme — *problemtenkningen*. Han sier: «Hvis jeg inntar den holdning overfor virkeligheten som ethvert forsøk på predikasjon forutsetter, da opphører jeg samtidig å erkjenne den som virkelighet. Den unnslipper meg, jeg befinner meg overfor noe som ikke er annet enn en skygge, en skygge hvis uunngåelige sammenheng bedrar meg, fyller meg med tilfredshet og hovmot, mens den heller burde inngi meg tvil på verdien av mitt foretagende.

Å begrepsbestemme, det er på sett og vis å ville eie, å ville eie det som ikke kan tas i besiddelse...»

Typisk for begrepstenkningen er å forholde seg til virkeligheten som *problem*. I Marcells språk har dette ord — «problem» — en særegen mening. Karakteristisk for problemet er nemlig at det kan løses, i betydningen oppløses og derved forsvinne. Som eksempel kan vi tenke oss ingeniøren som skal bygge en bro. Han står overfor et problem og dette løser han nettopp ved begreps-tenkningens hjelp. Etter de nødvendige analyser av bæreevne, materialstyrke etc., og etter at broen er bygget, eksisterer ikke problemet lenger. Det hele prosjekt, å bygge broen, fremtrer for ingeniørens bevissthet som en slags eiendom, som noe han har makt over, — makt til å påbegynne og avslutte. Gjennom begrepstenkningens analyser og beregninger utfolder han sin makt. Men — understreker Marcel — denne makt er farlig. Selvsagt kan man med en viss rett si at ingeniøren er mektig, men forholder han seg til sin oppgave som *utelukkende* et teknisk problem, da avsløres hans makt som høyst begrenset, nærmest illusorisk. Broprosjektet er nemlig noe langt mer enn totaliteten av de analyser, beregninger og arbeidsoperasjoner som *løser* det som teknisk problem. Åpner man seg for dets estetiske, etiske og — ville vel Marcel kunne si — metafysiske sider, da erkjenner man at det utgjør en virkelighet som ikke kan oppløses og heller ikke egentlig beherskes. Da erkjenner ingeniøren at han ikke ubeskjeden kan stille seg *over* prosjektet som dets hersker, men mer ydmykt må gå *inn i* det og der håpe å utfolde seg som redskap for en høyere vilje. Da vet han «at hele den refleksive prosess forløper innenfor en viss bekreftelse som *jeg er*, snarere enn *jeg fremsetter* — en bekreftelse hvis sete mer enn subjekt *jeg er*.» Da fremtrer ikke lenger broen utelukkende som problem, men også som *mysterium*.

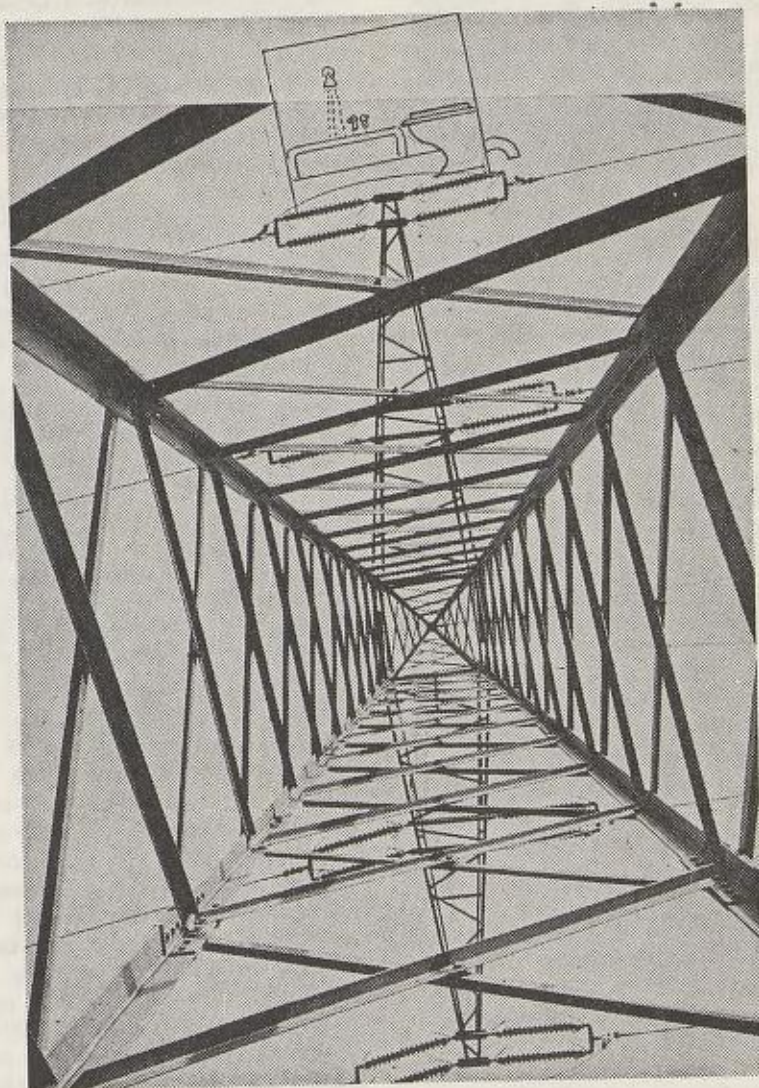
Innenfor teknikken er det ikke så lett å få øye på mysteriet. Og derfor er det menneskets ulykke, mener Marcel, at det har overført en teknisk betraktningensmåte til alle livets områder, også de

områder der teknisk begrepsbestemmelse intet har å gjøre — som i forholdet til medmennesker, til det etiske valg, til døden, til det å være menneske overhodet.

I dypet av sin sjel har mennesket behov for værenskontakt, og dette behov kan det benekte eller anerkjenne. Benekter man det, mister man sansen for mysteriet. Derved fremtrer verden ved første blick som håndterlig, manipulerbar, — som «eiendom». Men så viser det seg at man egentlig er avmektig, slave av en «funksjonalisert verden». Idag lever vi i en fortvilelsens tidsalder, mener Marcel, — en tid preges av skepsis, mistillit, hovmot og fortvilelse —, nettopp fordi vi nekte å tro på mysteriet. Vi tror bare på problemer.

Bruddet i forbindelsen med væren står for Marcel nærmest som syndefallet. På grunn av dette brudd befinner mennesket seg i den havende holdnings utilstrekkelighet og avhengighet, ensidig preget av begrepsbestemmelse og problemtenkning. Slik tenkning har naturligvis sin verdi og sin plass i menneskelivet, men *under den uttrykkelige forutsetning* at værenskontakt og åpenhet for mysteriet *på forhånd* er etablert, slik at man derved unngår at begrepstenkingen fremtrer som eiendom og som sådan som værensoverskyggende. Det er tvingende nødvendig at værenskontakt først opprettes, for bare Guds lys kan fortrenge det ondes mørke. Slik er det tydelig at Marcel ser det. Han avslutter sitt essay med ordene:

«Jeg må konkludere — og det er ikke lett. Jeg vil nøye meg med å gjenta mine innledende betraktninger. Jeg sa at vi ville komme frem til erkjennelsen av noe irreduktibelt, men også av noe som i forhold til dette er transcendent. Jeg sa videre at denne dobbelte tilstedeværelse forekom meg grunnleggende for menneskets metafysiske situasjon. Hva er dette irreduktible? Jeg tror ikke at vi i egentlig forstand kan gi en definisjon av det, men vi kan til en viss grad plassere det. Det er den ontologiske utilstrekkelighet som er egen for skapning-



Menneskets ulykke er at det har overført en teknisk betraktningssmåte til alle livets områder, også de områder der teknisk begrepsbestemmelse intet har å gjøre — som i forholdet til medmennesker, til det etiske valg, til døden, til det å være menneske overhodet.

I dag lever vi en fortvilelsens tidsalder — fordi vi nekter å tro på mysteriet. Vi tror bare på problemer.

en, ihvertfall for den falne skapning. Denne utilstrekkelighet er i sitt vesen treghet, en treghet som tenderer mot å bli en slags negativ kraft. Vi kan ikke eliminere den, vi bør begynne med å erkjenne den. Den muliggjør et visst antall selvstendige og underordnede kunnskaps-disipliner som hver for seg trolig representerer en trusel mot det værendes enhet, i den grad den truer med å opp-

sluke det; hver enkelt har imidlertid sin verdi, sin delvise berettigelse. Disse virksomheter, disse selvstendige funksjoner må finne sin motvekt i de sentrale beskjeftigelser ved hvilke mennesket samler seg like overfor mysteriet, som grunnfester det, og uten hvilket mennesket intet er. Disse sentrale beskjeftigelser er: religionen, kunsten, metafysikken.»

NOEN KRITISKE KOMMENTARER TIL MARCELS FILOSOFI

Man kan lure på om ikke Marcel i en viss forstand er for optimistisk i sin tro på menneskets mulighet til å opprette værenskontakt. Er det ikke en slags naivitet å spore i hans sterke tro på at Gud kan vise seg, faktisk nærmest *må* vise seg for det menneske som erkjenner sin utilstrekkelighet og litenhet — og åpner seg for kjærlighet, barmhjertighet, skapende handling, tilbedelse eller indre samling og meditasjon? For mitt vedkommende har disse funderinger bl. a. sitt grunnlag i inntrykket av at Marceles syn på værenskontakten er ganske unyansert. Væren er en grunnrealitet adskilt far alt mitt og jeg hopper liksom uti den. For å uttrykke meg litt spisst: Man plasker liksom uti væren som uti en dam. Og når man først er der, må all fortvilelse og ondskap vike.

I dette må man se Marceles tenkning som uttrykk for irrasjonalisme. Refleksjon og begrepstenkning har sin berettigelse *først etter* at en umiddelbar tilgang til noe Absolutt er opprettet. Bare i visshet om værenskontakt kan man utfolde seg i tenkning og handling på en god måte. En slik filosofi må kunne gi rom for meget føleri og eksaltasjon. — «Nå har jeg en fantastisk værenskontakt, altså!» — «Nå merker jeg suset av væren i min kreativitet!» — Men dette er kanskje mest en psykologisk innvending. Filosofisk er det mer interessant at Marceles filosofi adskiller seg vesentlig fra f. eks. St. Thomas Aquinas' tenk-

ning. Iflg. St. Thomas har mennesket tilgang til virkeligheten både gjennom åpenbaring og gjennom sin fornuft. Åpenbaringen står over fornuften som etter sin natur er usikker; allikevel kan fornuften av egen kraft utrette store ting. Guds overnaturlige lys er ikke ethvert menneske gitt, men man klarer seg langt på vei med sitt «naturlige lys», *lumen naturale*, som Thomas sier. Dette lys er nemlig også av Gud og er bl. a. istand til å overbevise oss, ved strenge begrepsbundne resonnementer, om åpenbaringens nødvendighet, — altså om nødvendigheten av å overskride begrepet. Marcel forkaster tanken om et naturlig lys i mennesket, hvilket er svært konsekvent utfra hans syn på «selvet» som nærmest Intet, hvis ikke en negativ faktor. Dermed har en naturlig fornuft i mennesket intet sete. Mennesket er ikke fornuftig med mindre det har opprettet en umiddelbar værenskontakt og opplyses av det overnaturliges lys. Når f. eks. Marcel snakker om *tenkeren* som ideologens motsetning, og understreker at førstnevnte unngår fremmedgjørelse, er det nettopp værenskontakt han unngår å miste.

Alternativet til Marceles filosofi må være en tenkning som anerkjenner idéen om et naturlig «selv» i mennesket, et selv som utgjør grunnen for dets tenkning og handling. I sin begrensning peker dette utover seg selv, mot noe transcendent, — deri kan man gi Marcel sitt

samtykke. Men det transcendentet fremtrer ikke som selvets motsetning, men snarere som dets egentlige vesen. Selvets mål, kan man si, er gjennom sin utfoldelse å trenge stadig dypere inn i det transcendentet, — å transcendere seg selv for derved å bli mer hva det kan være. Veien kan — som hos Marcel — være kjærlighetens vei, hengivelsens, tilbedelsens, meditasjonens eller den kunstneriske utfoldelses vei, *men den kan også være begrepstenkningens vei*. Felles for alle veier er at man langs dem beveger seg sprangvis mot et mål man ikke kjenner, i høyden bare aner, og uten garanti for å komme frem; overhodet kan man ikke si at man kommer noe «sted». Av begripelsens og refleksjonens aktivitet håper man det utspringer en innsikt som overskrider begrepet, — en idéerkjennelse i Platons forstand, karakterisert ved dybde i perspektivet og intuitiv klarhet i overbevisningen. Her viser væren seg, her er man på sporet av en mulig åpenbaring, — det kunne man da si, men denne væren eller åpenbaring ville ikke stå i motsetning til begrepstenkningen, men *opplyse* den på en slik måte at begrepene viser utover seg selv, mot en enhetlig tankekraft som de på begrenset vis uttrykker.

Ut fra Marcells oppfatning av selvet er det konsekvent, men ut fra en annen side av hans tenkning synes det inkonsekvent — at han ikke tilkjenner begrepstenkningen noen verdi som selvstendig virksomhet. Det har jo en egenverdi å ikke forsømme sin have; derved trer man kanskje inn i væren, — eller i værens nærhet. Hvorfor har det da ingen egenverdi å ikke forsømme sine begreper, men reflekterende gå opp i dem? Skulle det ikke kunne lede til væren å «dyrke» en tanke like så vel som å dyrke en have?

Men disse innvendinger gjør allikevel ikke Marcells filosofi mindre vesentlig. At begrepstenkningen i ett sett truer med å føre oss vill, er utvilsomt svært sant, og meget av denne villfarelse har like utvilsomt sin rot i en havende innstilling til våre overbevisninger. Svært sant er det også at begrepet må hente sitt lys fra noe som transcenderer det.

(Sitatene av Marcel er hentet fra Asbjørn Aarnes' oversettelse av «Ut-kast til en fenomenologi av «å ha»» i «Randi Berg: Alternativ til det absurde, en studie i Gabriel Marcells filosofi», Oslo 1969).



Bli med på litt nybrott. Les DYADE

Jeg ønsker (kryss av og send inn til DYADE. Frimannsgt. 22, Oslo 1.)

abonnement for 1977. 6 nummer for kr. 40,—.

TEMANUMMER OM:

kristen meditasjon

familien

kosthold og natur

litteratur

filosofi

ungdomskulturer i 60-årene

gullalderdrømmer

yoga

Mister vi friheten? (dobbelnummer. Pris kr. 12,—).

Samisk historie og kultur

Barn og bøker

Sjøormer

Navn:

Adresse:

HAR CAMUS BIDRATT TIL FILOSOFIEN?

Av Bernt Vestre

Albert Camus (1913—1960) er blitt kalt eksistensialist og oppfattet som representant for en filosofi om det absurde som skulle være beslektet med Sartres filosofi. Tidligere var han en venn av Sartre, inntil de ble så uenige at deres veier skiltes. Han utfoldet en litterær aktivitet som etter de flestes mening står godt på høyde med Sartres. Særlig kjent i Norge er vel romanene «Pesten», «Fallet» og «Den fremmede».

Forfatteren av denne artikkel avstår fra å bruke betegnelsen eksistensialist, som han finner svært lite opplysende. Dessuten viser han at Camus aldri har fremsatt noen filosofi om det absurde, slik som så mange tror. Det Camus så som sin oppgave var derimot å beskrive og avdekke en «åndelig sykdom» og «absurd følsomhet» i vår tid. Egentlig ønsket han å vekke sansen for visse enkle, etter hans mening objektive livsverdier, som respekt for liv, solidaritet mellom mennesker og måtehold i politisk og annen virksomhet.

Artikkelen behandler de to mest filosofisk relevante essays av Camus, «Myten om Sisyfos» og «Opprøreren». På Blindern den 30.9.76 ble den fremført som prøveforelesning (over oppgitt emne) for den filosofiske doktorgrad.

I

Hvis man tenker seg at spørsmålet om Camus har bidratt til filosofien var blitt stilt av personer som overhodet ikke kjente hans forfatterskap, ville det ikke være urimelig å svare at Camus har skrevet i hvert fall et par bøker som av mange oppfattes som bidrag til filosofien — nemlig «Le Mythe de Sisyphé» (Myten om Sisyfos) og «L'Homme révolté» (Opprøreren). Så kunne man omtale noen av tankene i disse bøker — og dermed ferdig med det.

Men hvis spørsmålet stilles av personer som både har filosofisk kompetanse og som forutsettes å ha i det minste en viss innsikt i hans forfatterskap, så er det sannsynlig at de er ute etter noe annet. Og det de er ute etter, antar jeg, er en overveielse av hva filosofi er og en vurdering av om noen av Camus' bøker, på grunnlag av en slik

overveielse, kan forstås som bidrag til filosofien.

Denne oppgaven kan imidlertid angripes på to nokså forskjellige måter.

Man kan for det første velge å gå deskriptivt frem — dvs. skjelne mellom forskjellige bruksmåter av ordet «filosofi», hvorav en del ganske sikkert ville medføre at Camus måtte betraktes som en som har bidratt til filosofien. Det kan man slutte seg til av det enkle faktum at han en rekke ganger er blitt omtalt som filosof og noen av hans verker som bidrag til filosofien. En slik fremgangsmåte ville vel imidlertid bare ha en viss administrativ interesse, f. eks. med henblikk på en avgjørelse av om visse verker av Camus burde tillates lagt opp som pensum i faget filosofi. Filosofisk interessant synes den i hvert fall ikke å være. For en del av disse bruksmåter

av ordet «filosofi» er ikke egnet til å skape klare skillelinjer mellom hva som på den ene side er filosofi og hva som f. eks. er skjønnlitteratur.¹⁾

Den annen måte å angripe oppgaven på er å forsøke å avklare et begrep filosofi som gjør det mulig å skjelne mellom filosofi og f. eks. skjønnlitteratur på en noenlunde tilfredsstillende måte. Og så, med utgangspunkt i dette begrep, vurdere om de av Camus' bøker som er blitt kalt filosofiske, med rimelighet kan oppfattes som bidrag til filosofien.

Men også overfor en slik oppgave kan man lett få motforestillinger. Og nå tenker jeg ikke på de ganske store vanskeligheter som oppgaven er forbundet med, jeg tenker på hvor vidt problemstillingen, når alt kommer til alt, er interessant og fruktbar. For man er

kanskje et øyeblikk fristet til å tenke at det Camus har skrevet, det har han skrevet — enten det nå er bidrag til filosofien eller ikke. Hans bøker forandrer neppe karakter om man henger den ene eller den annen merkelapp på dem.

Jeg tror imidlertid at dette er korttenkt. Det er slett ikke umulig at i det minste noen av Camus' bøker kan forandre karakter for en selv og andre i lys av en slik undersøkelse. For om man kommer til det resultat at tilsynelatende filosofiske påstander fra Camus' side er tiltenkt en annen funksjon — at de f. eks. beskriver følelser og tanker i samtiden som forfatteren ikke nødvendigvis deler, da må det ha konsekvenser for vurderingen av bøkens egenart og for hvilke meninger det er rimelig å tillegge forfatteren.

II

For ikke å sprengte rammen for denne forelesning, skal jeg ikke gi meg ut på å definere «filosofi» i sin alminnelighet. Denne åndelige vikemanøver er neppe uforsvarlig. Jeg tror nemlig at vi kan komme ganske langt ved å innføre hva vi kan kalle tre arbeidsbegreper, dvs. tre begreper som er noenlunde tilpasset det formål vi har, nemlig de følgende: 1) filosofisk problem, 2) filosofisk emne, og 3) filosofisk standpunkt.

Når det gjelder de to førstnevnte begreper, skal jeg ved den nærmere bestemmelse ta utgangspunkt i Arne Næss' lille bok «Hva er filosofi?»²⁾

Næss legger særlig vekt på å skjelne mellom vitenskapelige og filosofiske spørsmål. Med hensyn til de førstnevnte, så gjelder det a) at de oppfyller visse elementære krav om avgrensning av problemer, b) at de er stilt i en mer generell form enn de spørsmål innenfor teknikk som kan sies å angå samme emne, og c) at de kan behandles forholdsvis tilfredsstillende ved en metode som er utarbeidet og systematisk beskrevet.

Filosofiske problemer, på den annen side, tilfredsstiller normalt krav a), men

ikke c). Stort sett vil de oppfylle krav b). Det vil si: «Problemer som man greier å stille opp noenlunde vel avgrenset, men som forskerne ikke har greidd å behandle med tilfredsstillende resultater ved hjelp av (eksisterende) enkeltvitenskapelige metoder, faller inn under filosofien.»³⁾

Næss gjør oppmerksom på at mange problemer er forbundet med en slik definisjon — f. eks. hvilke krav om avgrensning det siktes til, hvordan man skal begrepsbestemme «problem» — og om definisjonen kan sies å skjelne klart nok mellom filosofiske og enkeltvitenskapelige problemer. Men jeg tror ikke at disse vanskeligheter skal bekymre oss for meget i vår sammenheng. For vi er her først og fremst ute etter en definisjon av filosofisk problem som er noenlunde tilfredsstillende med henblikk på en avgrensning mot litteratur og kunst. Og for det formål tror jeg at definisjonen langt på vei kan tjene oss godt.

Næss påpeker videre at hans definisjon søker å avgrense en klasse av problemer som faller inn under filosofien. «Den ønsker ikke», sier han, «å be-

grense filosofien til bare å omfatte filosofiske *problemer*. Filosofiske problemer utgjør en delklasse av filosofien, men er ikke identisk med denne.»⁴⁾

Det som for øvrig tilhører filosofien, men ikke er problemer i den nevnte forstand, foreslår Næss å kalle «filosofiske emner». Et eksempel er døden. Hvis man sier at døden er et problem, så er det nokså klart ikke i samme betydning som når man sier at Descartes stilte problemet om vi overhodet kan vite at noe er sant.

Slike filosofiske emner har noe irreduktibelt over seg, mener Næss. Det vil si: om man formulerte noen filosofiske problemer i tilknytning til døden, så ville ikke dette filosofiske emne dermed være uttømt. «Derfor vil det fortsatt bli nødvendig å behandle emnet, og da i reflekterende eller dialogisk form», skriver Næss.⁵⁾

La meg så antyde hva jeg forstår ved et «filosofisk standpunkt» eller ved å «innta et filosofisk standpunkt». Alle mennesker inntar ett eller flere filosofiske standpunkter — de fleste tror f. eks. at det finnes en ytre verden, forskjellig fra vår mentale verden av tanker, bilder og følelser. Men at man inntar ett eller flere slike standpunkter betyr ikke nødvendigvis at man kan formulere alternative standpunkter og argumentere for og mot. Man kan derfor, slik jeg bruker uttrykket, innta filosofiske standpunkter uten derfor å være i stand til å behandle filosofiske problemer.

På bakgrunn av disse tentative distinksjoner er det rimelig å si at det spørsmål som er stilt — om Camus har bidratt til filosofien — kan tolkes i tre hovedretninger:

I — Har Camus behandlet filosofiske problemer?

Eller kanskje burde vi, hvis vi også skal foreslå en — kanskje noe dristig — tolkning av uttrykket «bidratt til filosofien», formulere det første spørsmål slik:

I a — Har Camus behandlet filosofiske problemer på en måte som kan sies å ha gitt oss ny innsikt?

Den annen hovedretning spørsmålet kan tolkes i, er den følgende:

II — Har Camus reflektert over filosofiske emner?

Og den tredje er:

III — Har Camus inntatt filosofiske standpunkter?

Det siste spørsmål kunne vi vel straks svare ja på. Camus har f. eks. inntatt det filosofiske standpunkt at visse grunnleggende etiske verdier er aprioriske og objektive. Men at han har inntatt filosofiske standpunkter betyr ikke nødvendigvis, som jeg sa, at han har gitt en tilfredsstillende behandling av de problemer som standpunktet reiser.

Jeg tror også at vi straks kunne svare ja på spørsmål nummer 2 I det minste i en ikke nærmere bestemt betydning av «reflektert over» er det høyst rimelig å si at Camus har reflektert over filosofiske emner som døden, meningen med livet, moralen og kunsten.

Det spørsmål som derfor blir særlig interessant for oss, er om Camus har behandlet filosofiske problemer på en måte som kan sies å ha gitt oss ny innsikt.

Og det spørsmålet kan vi ikke besvare uten en nærmere analyse av hans forfatterskap.

III

La meg, før jeg går videre, gjøre oppmerksom på at jeg i denne forelesning bare kommer til å diskutere mer inngående de to bøker av Camus som jeg allerede har nevnt — nemlig «Le Mythe de Sisyphe» og «L'Homme révolté». Jeg ser altså helt bort fra hans ro-

maner, noveller og skuespill. Dette gjør jeg ikke fordi jeg på forhånd utelukker at de også kan gi bidrag til filosofien, dvs. i det minste stykkevis behandle filosofiske problemer på en måte som gir oss ny innsikt. Jeg gjør det fordi jeg anser det som mest sannsynlig at Camus' eventu-

elle bidrag til filosofien finnes i hans større essays — både fordi disse, i motsetning til hans øvrige bøker, synes å stille filosofiske problemer, og fordi de så ofte er blitt oppfattet som bidrag til filosofien. Hvis jeg skulle komme til et negativt resultat, så vil jeg anse det som sannsynlig at heller ikke hans øvrige

bøker bør oppfattes som bidrag til filosofien. Og hvis jeg skulle komme til et positivt resultat, får det være et åpent spørsmål — til overveelse ved en annen anledning — om også andre av Camus' bøker kan oppfattes som bidrag til filosofien.

IV

Camus gjør det ikke lett for den som vil forsøke å besvare det spørsmål som er stilt. På den ene side skriver han allerede på de første linjer i «Le Mythe de Sisyphe»: «Det finnes bare et virkelig alvorlig filosofisk problem: det er selvmordet. Å avgjøre om livet er verdt eller ikke verdt å leve, det er å svare på filosofiens fundamentale spørsmål».6) Hvor etter han bruker henimot halvparten av sin bok til å diskutere selvmordet — nærmere bestemt henholdsvis fysisk og det han kaller åndelige selvmord, i den grad disse har sin årsak i en bestemt opplevelse av tilværelsen — den absurde opplevelse.

På den annen side uttaler han i et intervju fra 1952: Jeg er ikke filosof og har aldri pretendert å være det.7)

Med andre ord: På den ene side synes Camus å stille og behandle et filosofisk problem, som han endog utnevner til det eneste «virkelig alvorlige filosofiske problem», og, som om ikke det var sterkt nok, til «filosofiens fundamentale spørsmål», mens han på den annen side benekter at han noensinne har pretendert å være filosof.

Hvordan skal vi forså dette?

La oss først se nærmere på hans intensjoner med å skrive «Le Mythe de Sisyphe». I forordet heter det: «Sidene som følger behandler en absurd følsomhet som man kan finne spredt omkring i dette århundret — og ikke en absurd filosofi, som vår tid, strengt tatt, ikke har kjent.»8) Videre heter det: «... det absurde blir i dette essay sett på som et utgangspunkt. Slik forstått, kan man si at det er noe foreløpig ved min kom-

mentar: man burde ikke ha fordommer om den posisjon den innebærer. Man finner her bare en ren beskrivelse av en åndelig sykdom. Ingen metafysikk, ingen tro er foreløpig innblandet. Det er bokens begrensning og dens eneste prinsipp.»9)

Camus intensjon synes altså ikke å være å gi et bidrag til en filosofi om det absurde, ikke engang å gi en historisk fremstilling av en slik filosofi — for vår tid har ikke kjent noen slik filosofi. Hans intensjon er derimot, som han sier, å beskrive det han kaller en «absurd følsomhet» og en «åndelig sykdom» i vår tid.

Det fremgår altså ikke av forordet at han tilsikter å behandle filosofiske problemer. At han inntar minst ett filosofisk standpunkt i dette forord — ved å forutsette at ren beskrivelse er mulig — og at den beskrivelse som han tar sikte på, muligens vil kunne kalles filosofisk refleksjon, skal vi her se bort fra. Vi er for øyeblikket utelukkende interessert i om han intenderer å behandle filosofiske problemer eller ikke, og, gitt et svar på det spørsmålet, om han følger opp sine intensjoner.

La oss se nærmere på essayet.

Camus skriver at det har oppstått en motsetning mellom mennesket som vil vite og verden som ikke avslører seg, mellom menneskets krav om rasjonalitet og verdens irrasjonalitet. Noen, sier han, velger i denne situasjon fysisk selvmord, andre åndelig selvmord. Det siste består i at de pretenderer å kunne gi en vitenskapelig forklaring av denne irrasjonelle verden, eller at de ut fra



Camus: Bare et virkelig alvorlig filosofisk problem: selvmordet.

en religiøs tro gir mening til noe som er meningsløst.

Begge disse løsninger på konflikten mellom mennesket og verden forråder imidlertid den grunnleggende erkjennelse at en slik konflikt foreligger, sier Camus. For det fysiske selvmord opphever den ene polen i konflikten, nemlig det rasjonalitetssøkende menneskets bevissthet, mens det åndelige selvmord opphever den annen pol — ved å tro, på grunnlag av vitenskap eller religion, at den irrasjonelle verden er meningsfull.

Den mest konsekvente løsning, skriver Camus, er revolten — som i denne bokens sammenheng er identisk med den alltid klartskuede opprettholdelse av den grunnleggende konflikt mellom mennesket og verden. Andre konsekvenser av erkjennelsen av det absurde, som altså er nettopp denne konflikt mellom mennesket og dets verden, er det Camus kaller «lidenskapen» — som er hva vi

kanskje kunne kalle en kvantitetsmoral. Dvs. Camus skriver at det absurde ikke innbyr til å leve best mulig, men mest mulig. Endelig sier Camus at en tredje konsekvens av det absurde er en absolutt frihet for mennesket.

Jeg har i dette riss av bokens innhold beflittet meg på å unngå å si: «hevder Camus», «påstår Camus», «mener Camus». I stedet har jeg brukt uttrykkene «skriver Camus» og «sier Camus». Dette har jeg gjort for at man ikke uten videre skal identifisere det *raisonnement* Camus legger frem med hans egne meninger. I så fall ville vi ikke ha tatt tilbørlig hensyn til forordet, hvor han, som man vil huske, sier at han vil gi en ren beskrivelse av en «åndelig sykdom». Med andre ord: Hvis Camus påstår at noe er sant i sin fremstilling av det absurde og dets konsekvenser, så er det *ikke* primært at det finnes en slik kløft mellom mennesket og dets verden og at denne kløft har de og de konsekvenser, men derimot at det finnes mennesker i vår tid som har opplevd en slik kløft og ment at den har slike konsekvenser. Hvis man derfor har motforestillinger både når det gjelder problemstillingene og de argumenter som fremføres, ja, kanskje går så langt som å bebreide Camus for å bedrive pseudo-filosofi, så er man på galt spor.

Det spørsmål man burde stille, er dette: Er det sant at opplevelser av den art Camus beskriver, og refleksjoner av den art han forsøker å gjennomføre, har vært bestemmende for holdninger og handlinger i vårt århundre?

Dette kan imidlertid oppfattes som et spørsmål om Camus har gitt en historisk sett sann fremstilling av visse strømninger i vår tids tanke- og følelsesliv. Skal vi da legge historikerens målestokk på ham? Om vi gjorde det, ville vi igjen være på galt spor. «Le Mythe de Sisyphe» bør neppe oppfattes som et stykke åndshistorie, men heller som et dokument, som et kildeskript for åndshistorikeren.

Jeg skal forsøke å forklare dette nærmere. Jeg tror at det er slik at den be-

tydelige kunstner — i dette tilfelle en forfatter — artikulere noe som ennå ikke er artikulert i hans samtid, eller bare delvis er det. På den måten, kunne man kanskje si, beskriver han noe som ennå ikke, eller bare delvis er. Men fordi det ligger i tiden og dens mennesker, som brokker av uforløst innsikt, som konturløse følelser av ubehag, oppleves kunstnerens skapende beskrivelse som sann. Det var ikke sant det boken omtaler før den ble skrevet, fordi da eksisterte ikke tankene og følelsene akkurat slik i noe menneske, men det blir sant ved at mennesker får en form for sine forvirrede følelser, sine haltende og trassige forsøk på erkjennelse, sine dype depresjoner og sine alltid på nytt oppdukkende håp.

Slik tror jeg det er riktig å se på en bok som «Le Mythe de Sisyphe». Hvis den var et stykke halvgod filosofi, som den er hvis vi ser på den som en bok som behandler filosofiske problemer, ville det være vanskelig å forklare dens kolossale gjennomslagskraft hos publikum i store deler av verden. Og hvis den var et forsøk på å skrive vår samtid's åndshistorie, eller deler av den, på grunnlag av eksisterende dokumenter, kunne man reise tvil om dens vederheftighet. Det kan f. eks. gjøres alvorlige innvendinger mot Camus' behandling av en rekke tenkere i boken, f. eks. hans omtale av Kierkegaard og Husserl.

Noen vil kanskje si at Camus neppe tilstreber en objektiv beskrivelse av en åndelig sykdom i vår tid — til det identifiserer han seg for sterkt med synspunktene i boken, og det kan også virke som om han går god for alle resonnementene i den. Jeg tror at man her gjør en elementær feil i analysen av et verk som «Le Mythe de Sisyphe» — som primært er et fiksjonsverk. Feilen består i at man uten videre identifiserer forfatteren med en av hans personer — nemlig det absurde menneske, som Camus ikke bare reflekterte over, men også gir liv gjennom halvt mytiske skikkelser som Don Juan, Erobreren, Skue-

spilleren, og til slutt samler i et enestående symbol — Sisyfos i kamp med stenen.

Nå er det vel alltid slik at for å gi liv til en person, må forfatteren ha en rem av huden til denne person. Det be- nekter ikke Camus at han har, tvertimot understreker han at slik er det. Men han avviser samtidig forsøkene på å gjøre ham til det absurdes profet. I essayet «L'Egname» i samlingen «L'Été» skriver han:

«Selvfølgelig er det alltid mulig å skrive, eller å ha skrevet, et essay om begrepet det absurde. Men man kan også skrive om blodskam uten derfor å ha kastet seg over sin ulykkelige søster, og jeg har ikke lest noe sted at Sofokles noensinne tilintetgjorde sin far og vanæret sin mor. Tanken om at enhver forfatter nødvendigvis skriver om seg selv og gir et bilde av seg selv i sine bøker er en av de barnsligheter som vi har tatt i arv fra romantikken. Tvertimot er det ikke helt utelukket at en kunstner først og fremst interesserer seg for andre, eller for sin tid, eller for kjente myter . . . I den grad det er mulig skulle jeg likt å være en objektiv forfatter. Objektiv kaller jeg en forfatter som forestiller seg personer uten noensinne å gjøre seg selv til objekt. Samtidens lidenskap for å blande sammen forfatteren og hans person gjør at den ikke vil innrømme forfatteren denne relative frihet. På den måten blir man det absurdes profet. Men hva annet har jeg gjort enn å tenke over en idé som jeg fant overalt i min tid (egentlig: «dans les rues de mon temps»). At jeg har nærret denne idé, på samme måte som min generasjon (og at en del av meg nærer den fremdeles), det er unødvendig å si. Jeg inntar imidlertid den nødvendige distanse til den for å behandle den og bestemme dens logikk.»¹⁰)

Min foreløpige konklusjon blir da: a) Camus har ikke i «Le Mythe de Sisyphe» intendert å behandle filosofiske problemer, og har heller ikke gjort det. b) Så lenge vi ikke nærmere bestemmer uttrykket «reflektert over», kan vi trykt

si at han har reflektert over filosofiske emner — som livets mening, døden, den menneskelige naturs egenart, osv. c) Men bare i den grad han er villig til å identifisere seg med noen av de synspunkter som personene i boken uttrykker, ville det vært rimelig å si at han har inntatt de og de filosofiske standpunkter.

For noen melder det seg kanskje nå følgende refleksjoner: Hvis dette er en riktig måte å se «Le Mythe de Sisyphe» på, innebærer ikke det da en nedvurdering av Camus? For hvis han ikke har noen egen filosofi, dvs. hvis han bare beskriver en relativt svak filosofisk problembehandling, hvor ligger da hans styrke? La meg først svare på hvis det her er tale om en nedvurdering, så er

det i så fall en som amus selv inviterer til gjennom sine kommentarer til boken. Men jeg vil gjerne tilføye dette: Hvis Camus har en ærgjerrighet, så er det ikke å være filosof, men kunstner — helst en betydelig kunstner. Hvis derfor «Le Mythe de Sisyphe» holder kunstneriske mål, selv om den ikke holder filosofiske, så er det nok for Camus. Det burde også være det for oss. Jeg vegrer meg mot å gå til hans verk med en målestokk som han uttrykkelig har frabedt seg.

Hva gjør da kunstneren, ifølge Camus? Hva er hans oppgave?

Før jeg forsøker å svare på det spørsmålet, skal vi se nærmere på «L'Homme révolté».

V

Igen skal vi begynne med en liten analyse av de intensjoner boken er skrevet med. I innledningen heter det:

«Hensikten med dette essay er enda en gang å akseptere øyeblikkets virkelighet, som er den historiske forbrytelse, og å undersøke nettopp dens begrunnelse: dette er et forsøk på å forstå min tid ...»¹¹⁾

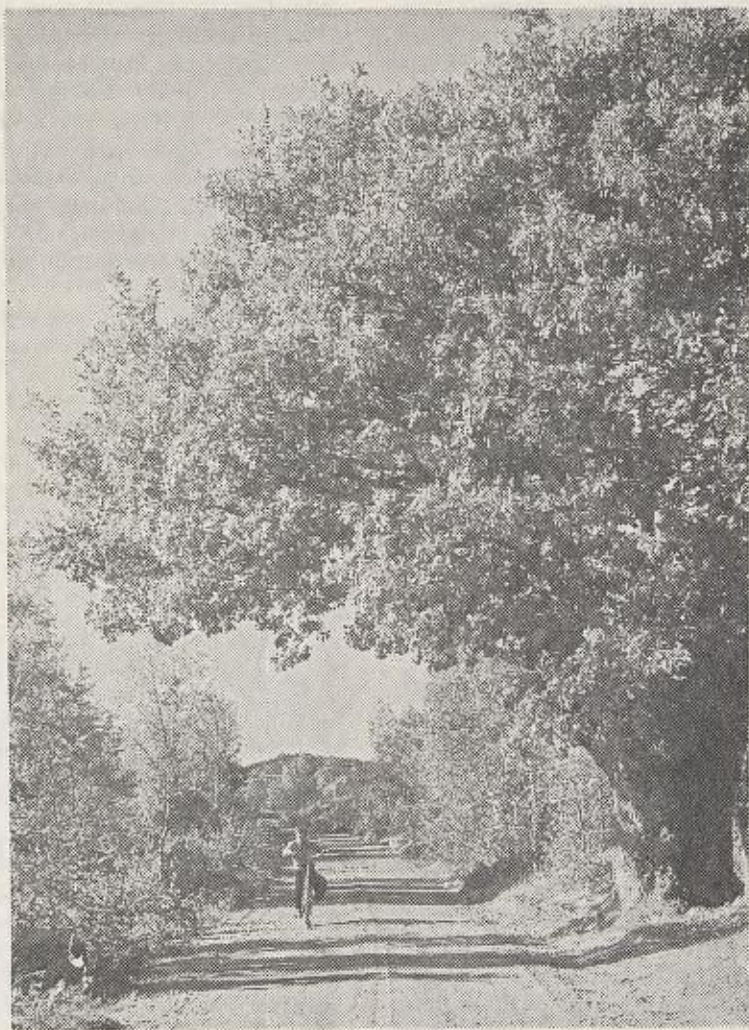
Senere i samme innledning skriver han:

«To århundrers metafysiske eller historiske opprør gir materiale til vår refleksjon. Bare en historiker kunne pretendere å fremstille i detalj de doktriner og bevegelser som følger etter hverandre i dette tidsrom. Men det bør i det minste være mulig å søke etter en ledetråd. På sidene som følger tilbys bare noen historiske fakta og en hypotese om hvordan de kan forstås. Denne hypotese er ikke den eneste mulige, og for øvrig er det langt fra at den oppklarer alt. Men den forklarer delvis den retning vår tid går i, og nesten fullstendig dens manglende måtehold.»¹²⁾

Intensjonen med «L'Homme révolté»

synes altså ikke å være av filosofisk art. Mer rimelig ville det vel være å si at Camus' siktepunkt er *historisk*, nærmere bestemt idéhistorisk eller åndshistorisk. For han fremsetter, som han selv sier, en hypotese om hvordan visse historiske fakta kan forstås. Men det er viktig samtidig å understreke at han ikke opptrer som faghistoriker, han har ikke vitenskapelige pretensjoner med sitt verk. Det skulle gå nokså klart frem av sitatet fra innledningen. Enda tydeligere blir det hvis man ser på en uttalelse han gav i et intervju fra 1952 — forholdsvis kort tid etter at boken kom ut første gang:

«L'Homme révolté» er ikke en studie av opprøret som pretenderer å være uttømmende ... Jeg vet om alt den mangler i denne henseende, både når det gjelder informasjon og refleksjon. Jeg har bare villet skildre en erfaring, min egen, som jeg vet deles av mange andre. I visse henseender er denne bok en betroelse, den eneste form for betroelse som jeg er i stand til i det minste, og som jeg brukte fire år på å formu-



Albert Camus (1913—60): – Jeg har gjennomlevet nihilismen, selvmotsigelsen, volden og ødeleggelsens vanvidd. Men samtidig har jeg hyllet skaperkraften og livets verdighet (...) jeg vil ha retten til å se det jeg nå vet om meg selv og andre (...) for å peke ut, i de mørke murer vi famler mot, de ennå usynlige steder hvor dører kan åpne seg.

lere med den omtanke og de nyanser som påtvang seg.»¹³)

La meg nå, før jeg forsøker å vurdere om Camus har fulgt opp sine intensjoner i boken, gi en kort skisse av de problemer den behandler .

Camus tar utgangspunkt i den antagelse at menneskets opprør mot undertrykkelse (som han kaller den historiske revolte) og dets opprør mot sine vilkår qua vesen, f. eks. at det skal dø (som han kaller den metafysiske revolte) avslører verdier som er aprioriske og objektive, dvs. at de ikke er bygd på historisk erfaring, men går forut for denne, og at de er gyldige for alle mennesker. Antydningvis kan vi si at disse verdier har å gjøre med respekt for liv, solidaritet mellom mennesker og måtehold i politisk og annen virksomhet.

Camus forsøker så å vise at det metafysiske opphør i høy grad har tatt form av et opprør mot Gud, og at dette opprør er havnet i nihilisme — dvs. at de verdier som revolten opprinnelig var et uttrykk for, er blitt forrådt.

En tilsvarende analyse gjennomføres for den historiske revolte. Camus forsøker å vise at både den franske og den russiske revolusjon forrådde de verdier som revolten opprinnelig ville forsvare.

Til slutt antyder han — og her sier jeg med overlegg *antyder*, fordi hans fremstilling er relativt vag — hvilken politisk form et opprør må ta for ikke å forråde de verdier det springer ut fra. Det kan ha en spesiell interesse for oss her i Norge at det skandinaviske sosialdemokrati brukes som et eksempel på en politisk bevegelse som ikke har forrådt sitt verdigrunnlag.

Det er nærmest en selvfølge at denne hurtige skissen av bokens innhold ikke kan yte den rettferdighet. Men den gir oss kanskje den nødvendige ramme for å stille spørsmålet om Camus har fulgt opp sine intensjoner fra forordet, dvs. om han har skrevet, uten faglige pretensjoner om fullstendighet og objektivitet, et åndshistorisk essay ut fra én av flere mulige hypoteser — nemlig den at opprøret i sin opprinnelse var bærer av

visse oprioniske og objektive verdier, men at det siden ble forrådt både i tenkning og historie.

På det spørsmålet kan man sannsynligvis svare et ubetinget ja. Boken tar altså ikke primært sikte på å være en filosofisk avhandling, i den forstand at den gir seg ut for å behandle filosofiske problemer. Men en bok som ikke bare kommenterer marquis de Sade, Dostojevskij, Stirner og Nietzsche, men også Rousseaus «Du contrat social», Hegels «Phänomenologie des Geistes», Marx «Das Kapital» og Lenins «Staten og revolusjonen», gir vel i det minste stykkevis en filosofisk problembehandling.

Her oppstår det vanskeligheter. De henger sammen med at det begrep 'filosofisk problem' som vi har innført, neppe er tilstrekkelig velavgrenset til å utelukke at Camus i deler av «L'Homme révolté» behandler filosofiske problemer. Allerede i utgangspunktet antar han at det er sant at det finnes aprioriske og objektive verdier — og han gir argumenter for dette synspunkt. Under sin gjennomgåelse av filosofiske tekster er Camus nødvendigvis tvunget til å gi fortolkninger av disse, noe som vel i det minste må betraktes som ett aspekt ved filosofisk problembehandling. Hvis vi derfor, i tråd med Camus påstand om at han ikke er filosof, ville forsøke å avvise at han behandler filosofiske problemer i «L'Homme révolté», måtte vi gjøre det ved å innføre mer bestemte kriterier for hvor velavgrensede problemene må være og vel også stille opp temmelig bestemte krav til kvaliteten i argumentasjonen.

Det vil jeg ikke forsøke meg på, og jeg tror heller ikke at det er nødvendig i lys av den hovedhensikt Camus har med sitt verk. Hans interesse ligger ikke først og fremst i den filosofiske fortolkning, som det ikke engang er grunn til å tro er så særlig original,¹⁴) den ligger i en undersøkelse av de historiske konsekvenser av visse filosofiske standpunkter. I forbindelse med Rousseaus «Du contrat social» undersøker han f. eks. konsekvensene av innføringen av

et begrep som 'la volonté générale', og hans påstand er at det forutsetter en tro på en universell fornuft, som så å si svever over de enkelte menneskers fornuft. Denne universelle fornuft blir av de franske revolusjonære oppfattet nærmest som en ny Gud, og brukt som begrunnelse for tiltak mot folk med avvikende meninger. Slik sett er Rousseau en forløper for diktaturets teoretikere.¹⁵⁾

Også når det gjelder f. eks. Hegels «Phänomenologie des Geistes» synes Camus primært å være interessert i konsekvensene av de synspunkter som teksten uttrykker. Han hevder at Hegels verk legitimerer en teori om politisk kynisme, som vi har fått tydelig demonstrert i det tyvende århundres kommunisme.¹⁶⁾

Min konklusjon blir her: a) Camus har ikke i «L'Homme révolté» intendert å behandle filosofiske problemer. Men et stykke på vei har han gjort det, gitt det begrep 'filosofisk problem' som

vi opererer med her. Imidlertid er denne virksomhet underordnet hans hovedinteresse, som er å undersøke konsekvensene av visse filosofiske standpunkter i lys av hypotesen om at opprøret opprinnelig avslørte visse aprioriske og objektive verdier, men siden ble forrådt. Denne undersøkelse pretenderer imidlertid ikke å være av vitenskapelig art. Camus kan derfor, i og med at det kan reises tvil om hans originalitet, vanskelig sies å ha behandlet filosofiske problemer på en måte som har gitt oss ny innsikt. b) Så lenge vi ikke nærmere bestemmer uttrykket «reflektert over», men tar det i en rund dagligdags betydning, kan vi trygt si at Camus i «L'Homme révolté» reflekterer over filosofiske emner. c) Det kan neppe være tvil om at Camus i «L'Homme révolté», på en helt annen måte enn i «Le Mythe de Sisyphe», kan identifiseres med de filosofiske standpunkter boken uttrykker.

VI

Men la meg ikke slutte her. For da vil jeg kanskje etterlate et litt negativt inntrykk av Camus. Det ville være synd. For om det skulle være riktig at hverken «Le Mythe de Sisyphe» eller «L'Homme révolté», eller for den saks skyld noen av Camus' øvrige bøker, behandler filosofiske problemer på en måte som gir oss ny innsikt, så betyr ikke det, selvfølgelig, at de er verdiløse. Men deres storhet ligger i den kunstneriske form de har og i de moralske kvaliteter de er bærere av. Her er det ikke plass til — og strengt tatt ligger det heller ikke innenfor rammen av denne forelesning — å utdype dette spørsmål. Men noen antydninger om egenarten ved dette forfatterskapet skulle være på sin plass.

Kunst er, tror jeg, først og fremst en verdioppgående, verdiaktiviserende og verdiskapende virksomhet. Det er elementært at noen av disse verdier er av

estetisk art. Litt mindre elementært er det at de verdier som oppdages, aktiviseres eller skapes, også er av moralsk art.

For Camus er dette sistnevnte trekk ved kunsten ikke det minst viktige. Og kanskje er det nettopp dette trekk som er det mest karakteristiske ved bøker som «Le Mythe de Sisyphe» og «L'Homme révolté».

At en slik verdioppgående, verdiaktiviserende og verdiskapende virksomhet er noe sentralt for Camus, har han omtalt i mange forbindelser. Her skal jeg bare gi ett sitat, fra en artikkel han skrev i forbindelse med den debatt som oppstod etter utgivelsen av «L'Homme révolté». Og dette sitat skal være min avslutning. Jeg finner det nemlig rimelig at hovedpersonen i denne forelesning får det siste ord — og at disse ord, siden han så sterkt understreker

at han ikke er filosof, ikke brukes til å behandle et filosofisk problem, men til å uttrykke en personlig erfaring og et program i kunstnerisk form.

«Jeg er virkelig ikke filosof, og jeg kan bare tale om det jeg har gjennomlevd. Jeg har gjennomlevd nihilismen, selvmotsgelsen, volden og ødeleggelsens vanvidd. Men samtidig har jeg hyllet skaperkraften og livets verdighet. Ingen-

ting gir meg rett til å dømme ovenfra en epoke som jeg er ett med. Jeg dømmer den innenfra, ved å identifisere meg med den. Men jeg vil ha retten til å si det jeg nå vet om meg selv og andre, på den ene betingelse at det ikke er for å legge noe til den utholdelige ulykke i verden, men bare for å peke ut, i de mørke murer vi famler mot, de ennå usynlige steder hvor dører kan åpne seg.»¹⁷⁾

NOTER:

1. Noen av dem er til og med så inklusive at ikke bare en del skjønnlitterære ut-sagn, men så å si hvilken som helst ut-talelse, blir å oppfatte som filosofi. Tenk f. eks. på uttrykket «min filosofi er», som i de senere årene har innarbeidet seg i norsk (kanskje fra amerikansk?). Det brukes i de selsomste sammenhenger – f. eks. slik: «Min filosofi er at vi må legge mer vekt på produksjonen av magert kjøtt.»
2. Pax-bøkene, Oslo 1965. – Jeg deler langt på vei de synspunkter som kommer til uttrykk i denne boken, noe som kanskje ikke er så underlig hvis det er sant det som står i bokens forord — at jeg har gjort en innsats ved utarbeidelsen av boken og endog arbeidet selvstendig med stoffet.
3. Op. cit., p. 57.
4. Ibid.
5. Ibid., p. 58.
6. Op. cit., Collection Idées, Paris 1972, p. 15.
7. Albert Camus, *Actuelles II*, Paris 1953, p. 63.
8. Op. cit., p. 13.
9. Ibid.
10. *Noces* suivi de *L'Été*, Collection Folio, Paris 1975, pp. 146–147.
11. Op. cit., Paris 1957, p. 13 — Ved den «logiske forbrytelse» forstår Camus en forbrytelse som ikke springer ut av affekter, men er gjennomtenkt på forhånd og begrunnet i en filosofi.
12. Ibid., p. 22.
13. *Actuelles II*, p. 63.
14. Cf. Philip Thodys diskusjon av dette spørsmål i *Albert Camus*, Landon, 1961, p. 143.
15. Cf. op. cit., p. 148 — Det gale med denne Gud, som kanskje også med andre guder, er at Han må la seg fortolke av en høyst menneskelig fornuft. Det fører til at det dukker opp et politisk presteskap, dvs. folk som pretenderer å ha en særlig innsikt, f. eks. i det som noen ganger kalles en klasses objektive interesse. De menige medlemmer av klassen forstår derimot bare sin subjektive og begrensede interesse. Denne dårlig kamuflerte umyndiggjørelse av mennesket burde avsløres av folk som er opptatt av såkalte mystifikasjoner.
16. Cf. *ibid.*, kapitlet «Les Décicides». — Cf. også *Actuelles II*, p. 109.
17. *Actuelles II*, p. 83.

STILLHET

„Meditasjon setter sinnet på spor av stillhet. Selv om vi lever fjernt fra naturens taushet, har vi alltid vår indre natur med oss. Den kan vi oppnå fornyet nærhet til. I meditasjonens stille strøm får vi kontakt med noe av det mest uberørte og verdifulle i oss selv. Når dette vokser frem, virkelig gjøres dype menneskelige lengsler.”



Hvordan lære TM – Hvordan bli medlem

Vennligst kryss av og send til
ACEM, Frimannsgt. 22, Oslo 1.
Tlf.: (02) 20 29 59.

Jeg ønsker å få nærmere beskjed om hvordan jeg kan lære TM i ACEM.

Da jeg allerede er utøver av TM ønsker jeg for 1977:

- tilslutningsmedlemskap (kr. 40,—)
- fullt medlemskap (kr. 90,—)
- støttemedlemskap (kr. 150,—)

Navn:

Adresse:

ACEM Norsk Meditasjonsskole

UTKAST TIL EN SUBJEKTIVITETENS FILOSOFI

Av Anders Lindseth

Kierkegaard er kjent for uttalelsen: «Subjektiviteten er sannheten». Av Augustin siteres ofte ordene: «Vend deg ikke utad. Gå inn i deg selv, i det indre menneske bor sannheten.» Følgende tanker er forsøk på begrunnelse av et tilsvarende standpunkt, eller i det minste på å fremsette elementer til en slik begrunnelse.

(1) Av grunnleggende betydning for min tilværelse er det å forstå. Mitt arbeide, min hverdag, mine nærmeste, meg selv, — alt dette må jeg på et eller annet vis forstå; til syvende og sist søker jeg vel å fatte hele min tilværelse, min væren-i-verden, på en tilfredsstillende og sammenhengende måte.

(2) Forståelsen har alltid en gjenstand, et objekt, noe den retter seg mot. Dette kan være forholdsvis enkelt, konkret og hverdagslig, som f. eks. en sko og dens bruk, eller det kan være komplisert og abstrakt, som f. eks. hva moralsk rett handling er i en vanskelig valgsituasjon. I alle tilfeller retter jeg meg mot et saksforhold for å fatte det, dvs. få et forhold til det, det vil igjen si å se det i sammenheng med noe annet som er kjent, slikt at jeg kan felle en *dom* om saken, *bedømme den som noe*. F. eks.: «Dette er en vintersko til bruk i snøvær.» Eller: «Dette er et godt handlingsvalg utfra min målsetning.»

(3) Det er mulig å ordne min verden på en rekke måter innenfor min forståelse. Dvs. at det finnes en rekke systemer av dommer som belyser min væren-i-verd-

en. Et slikt system finnes innenfor enhver bevissthet! Ethvert menneske forstår seg selv og sin tilværelse på en eller annen måte; enhver drømmer på ulikt vis om sin væren-i-verden og dens mange aspekter. Men når dette er sagt, må det også sies at disse vurderinger, disse oppfatninger og meninger, disse systemer av dommer, ofte i liten grad henger sammen, er konsekvente eller gjennomtenkte.

(4) I forsøket på å ordne og begripe min væren-i-verden møtes jeg av en rekke allerede ferdiglagede svar på mine spørsmål, og ikke minst av ferdiglagede forslag til hvilke spørsmål det er verdt å stille. Det byr seg frem et mylder av oppfatninger, meninger, holdninger, teorier, — et mylder av forslag til hvordan jeg skal dømme om alle ting.

(5) Fra denne mengde av dommer tar jeg opp i meg noen og gjør dem til mine egne. Noen gir jeg min tilslutning, andre ikke. Noen oppfatninger tiltaler meg, opptar meg, fenger meg, andre møter jeg negativt og atter andre — kanskje de fleste — tar jeg opp i meg uten å reflektere over saken.

(6) Her melder det seg et spørsmål: Hva er det som gjør at jeg aksepterer eller forkaster en oppfatning? Hvordan har det seg at en tanke griper fatt i meg og fenger meg, at en annen mer likegyldig får min tilslutning og en tredje vekker mitt mishag? Der er altså et saksforhold som jeg *bekrefter eller benekter som værende noe* (kvalitativt, kvantitativt, en årsak, en virkning, en ting osv.) — og nå er spørsmålet: Hvor må jeg lete for å finne grunnen til min bekreftelse eller benektelse av saksforholdet som værende dette jeg oppfatter? Med andre ord: *På hvilken grunn hviler domfellelsen?*

(7) Et svar krever at jeg først ser nærmere på forståelsens fenomen. Hva er egentlig dette: å forstå noe? I utgangspunktet er det viktig å slå fast at forståelse av en sak er noe *mer* enn meningsfullt å kunne tale om den. F. eks. — hva vil det si å tro? Jeg lærer dette begrep — 'tro' — å kjenne, jeg leser kanskje bøker om det, studerer lærde avhandlinger om troens fenomen og vesen og blir istand til å forfatte en tilsvarende avhandling selv. Allikevel kan det fremdeles skje, og det er å håpe, at jeg en dag plutselig synes jeg forstår dette fenomen på en ny måte. Det blir ikke dermed nødvendigvis ugyldig hva jeg før har tenkt, men det fremtrer i nytt lys. Jeg legger ikke lenger den samme vekt på de samme ting og kan vanskelig uttrykke meg om saken på akkurat samme måte som tidligere. Noe jeg leste uten å tillegge det særlig vekt, blir kanskje nå svært aktuelt og vesentlig: «Var det altså *det* han mente, den gamle middelalderfilosof, med disse dunkle ord!» Endelig, synes det meg, har jeg grepet fatt i noe mer av troens *vesen*. — Eller et annet eksempel: Som barn lærer jeg hva en hest er. Jeg ser hester, hører snakk om dem og leser kanskje om dem på skolen. Slik danner jeg meg et begrep om hesten. En dag får jeg se en sebra, et muldyr og en hest innenfor samme gjerde, — og umiddelbart tror jeg at de alle er hester, skjønt av forskjellig slag. Mitt begrep om hesten er ikke skarpt nok ennå til å skjelne.

Men så, på grunnlag av noens forklaring, går det opp for meg hvordan det forholder seg med dyrene i gjerdet. Dermed blir det ikke direkte galt hva jeg før har tenkt om hester, men det blir utilstrekkelig. Mitt begrep om hesten forandrer seg. «Idag,» kan jeg si, «forstår jeg bedre hva en hest egentlig er.» Jeg har altså fattet mer av hestens *vesen*. Utfra denne innsikt lettes min tilgang til alt det som allerede er sagt og skrevet av innsiktsfulle mennesker om hester og beslektede dyr.

(8) Forståelsen er altså overordnet begrepet! Begrepenes bruk bestemmes i stor grad av språklige spilleregler, derfor taler vi så lett — endog ofte med kraft og overbevisende geberder — om ting vi egentlig ikke har greie på. Selvfølgelig, *noe* må vi ha fattet for overhodet å uttale oss, men vi står i fare for å måtte oppgi alle våre talemåter ved inngangen til innsiktens mer opplyste rom. Og dette rom er ikke gitt en gang for alle; det kan stadig åpne seg mot det enda klarere, inntil det åpner seg for klarhetens og lysets kilde.

(9) Den innsiktsfulle domfellelse må altså være noe mer enn domfellelse rett og slett. I og med domfellelsen bekrefter eller benekter jeg et saksforhold som værende noe bestemt. Ved forståelse eller innsikt fremtrer denne bekreftelse eller benektelse som særlig bevisst og klar. Dommen oppfattes som *min* på en særlig *aktiv* måte. Den foreligger ikke bare som element i en saklig helhet livet tilfældigvis har stillet meg overfor, men jeg gir den min tilslutning med en emosjonell kraft som må skyldes at den fundamentalt tilfredsstillter meg i min erkjennelsessøken.

(10) Så tilbake til spørsmålet: På hvilken grunn hviler domfellelsen? Den ikke innsiktspregede dom, la meg kalle den «den språklige dom», kan tilsynelatende ha sin grunn både i den sak det dømmes om og i det språk det dømmes innenfor: «Hansens hus har to etasjer, — det sier jeg med sikkerhet, for jeg har

sett at dommen overensstemmer med saken.» Eller: «Gresset er grønt, — det påstår jeg ikraft av en språklig regel som binder ordene slik til hverandre i dommen.» Den innsiktspregede dom viser imidlertid hen til et tredje svar: Domfellelsens grunn er selve den domfellende instans i min bevissthet, — et rent indre prinsipp. Den aktive tilslutning jeg gir en oppfatning når jeg virkelig forstår den, må i sin helhet springe ut av noe rent subjektivt. Om jeg aldri så meget leter innenfor det saksforhold jeg bedømmer eller det språk jeg anvender i bedømmelsen, så finner jeg ikke der denne aktive tilslutning, skjønt den dømmer om noe ytre, objektivt. — Dypest sett må dette gjelde også for den språklige dom.

(11) Av overordentlig betydning fremtrer nå dette forhold at dommen tilhører subjektet. Den er ikke noe som bare forligger, den fremtrer ikke som et fenomen på linje med gjenstander eller saksforhold, men den er en del av meg selv og uttrykker som sådan min natur som erkjennessøkende vesen. Dette blir klart når vi bare husker hva dommen er: En aktivitet i sjelen, en domfellelse, en bekreftelse eller benektelse av noe. Dette aktivitetsaspektet av dommen, som vi nå ser betydningen av, overskygges så lett av dens andre aspekt: gjenstandsmessigheten. Dommens gjenstand, dens innhold, saken kan jeg forholde meg til på mange vis og samtale med andre om, men meg selv som aktivt dømmende er det vanskeligere å fatte. Da må jeg liksom forstå min forståelse, begripe min begripelse, — en særegen form for selvrefleksjon forutsettes dermed.

(12) Dommen har altså en objektiv og en subjektiv side: Den har et *objekt*, en gjenstand, og den uttrykker en *subjektiv* stillingtagen, en oppfattelse, bedømmelse av denne gjenstanden. Det objektive aspekt synes kanskje umiddelbart å være det viktigste, — her møter jeg jo den verden jeg må forholde meg til. Men det subjektive er ikke mindre viktig,

for her — i domfellelsen — kommer det til uttrykk *hvordan jeg forholder meg* til denne verden. Her blir det tydelig hva den *betyr for meg* den sak jeg dømmer om. Dommen fremtrer nemlig for min bevissthet i et visst lys, med en viss tilfredsstillende klarhet og overbevisning, og denne bestemmes utelukkende av subjektiviteten og dens mysteriøse lover. Ikke i det gjenstandsmessige, men i subjektiviteten viser det seg *hva det kommer an på!*

(13) Kaller vi nå objektivt alt som muligvis kan være gjenstand for vår forståelse, — alt vi kan dømme om, — så er også domfellelsen i en viss forstand objektiv. Også subjektiviteten er objektiv, men i begrenset grad og på særegen måte. Det er nemlig mulig å gjøre domfellelsen til gjenstand for en dom. Det blir en slags selvrefleksjon: Jeg har en oppfatning av en sak, men i stedet for å stille meg så interessert til saken, vender jeg meg nå mot oppfatningen i seg selv. Jeg stiller meg altså refleksivt til domfellelsen og feller en ny dom om denne. Men dermed griper jeg en gjenstand av høyst spesiell karakter, nemlig rett og slett en opplevelsels- eller erkjennelsesmodus, en viss grad av klarhet og visshet.

(14) Slik går det altså til: Først erkjenner jeg noe med en viss klarhet, — deretter blir jeg meg bevisst denne klarhet. Først har jeg en erkjennelse som i noen grad berører meg, deretter «kjenner jeg etter» hva den betyr for meg. Dermed erkjenner jeg min subjektivitet, men dog på en begrenset måte, for også denne andre erkjennelse (erkjennelsen av subjektiviteten) er subjektiv og har subjektive kvaliteter. Hele subjektiviteten griper jeg ikke, jeg kommer liksom aldri bakenom den ved refleksivt å gjøre den til objekt. Slik kan jeg gripe et uttrykk for den, men aldri den selv i dens totalitet som domfellende instans i bevissheten. Denne instans vil jeg i det følgende kalle «selvet».

(15) Selvet lar seg altså ikke fatte. Det nytter ikke å lete etter det for derved

FOR UTØVERE AV TM:

Forny din meditasjonforståelse

M-seriens to første studiesirkler foreligger nå.

Sirklene gir større utbytte av egen meditasjon, de drøfter, gir modning og perspektiv på stoffet ut fra daglig meditasjons erfaring.

M 1 er en grundig gjennomgåelse av praktiske forhold omkring tm.

M 2 tar nærmere for seg prosessene som gir spenningsbearbeidelse og personlighetsutvikling gjennom tm.

Hver sirkel går over min. 5 møter og koster kr. 20,—. ACEM er behjelpelig med ledere så langt kapasiteten rekker. Er du interessert? Skriv eller ring til

ACEM — studieselskapet

Frimannsgt. 22, Oslo 1

Tlf.: (02) 20 29 59 — (02) 20 22 93

å skulle finne noe avgrenset, noe jeg kan holde frem og si: Se dette har jeg funnet, det er mitt selv. Det er så å si den grunn jeg står på i mitt møte med verden, — en indre erkjennelsesgrunn som intet sted viser seg i sin helhet innenfor denne verden. Som grunn for min væren-i-verden transcenderer den rom, tid og språk. Hvis livet er ment å være en erkjennelsens «vandring» inn mot denne grunn, hvilket jeg tror, så overskrides derved min verden.

(16) I utgangspunktet kommer jeg kanskje nærmest selvet i bevisstheten om min egen forståelse. I mine dommer uttrykker det seg, særlig i de mer innsiktspregede dommer, — og her lar det seg søke.

(17) Jeg kan spørre meg selv: Hvorfor denne dom? F. eks.: Hvorfor griper denne tanke meg? Eller: Hvorfor gir jeg min tilslutning til dette handlingsvalg? Ethvert svar bringer med imidlertid bort fra selvet, bort fra det subjektive. Enten jeg rasjonelt begrunner tanken eller handlingen eller jeg psykologisk forklarer

eller forstår dem, beskjefriger jeg meg med noe objektivt, saksforhold, noe jeg og andre kan ta stilling til som sak. Så derfor må jeg ikke spørre «hvorfor?».

I utgangspunktet har jeg en oppfatning og det fører meg aldri til selvet å begrepsbestemme den. Bort fra oppfatningen i seg selv må jeg vende blikket, over mot mitt forhold til den: Hvilken tiltrekning har den på meg? Hvordan vibrerer den i mitt sinn? I hvilken grad beforder den en klarhet og visshet som tilfredsstillende meg og som jeg søker? Avklarer den et forhold ved min væren-i-verden slik at denne fremtrer som mer meningsfull og enhetlig? Slik må jeg lik-som «smake» på mine oppfatninger, mine dommer — og vurdere dem som indre aktivitet, som domfellelser. Bare som aktivitet uttrykker nemlig dommen selvet, for selvet er jo nettopp den domfellende instans i bevisstheten, altså nødvendigvis noe aktivt, levende og våkent. Og nettopp i økende klarhet og visshet finner denne spontane aktivitet som utgjør selvet, sin virkeliggjørelse og full-

byrdelse. Bare den intuitivt klare og sikre domfellelse avdekker — i beste fall — noe av selvets vesen som ordnende instans i bevisstheten.

(18) Selvet er altså i sitt vesen en spontan forståelse, en spontant innsiktsfull bedømmelse av min væren-i-verden. I selvet bindes komponentene i min verden sammen på en helhetlig og enhetlig måte, slik at min væren-i-verden fremtrer som sammenhengende og meningsfull. Men som sådan er selvet alt for ofte overskygget og slumrende i våre liv. Derfor må det virkeliggjøres, — den forståelsens kraft det utgjør, må komme til utfoldelse i økende grad. I en viss forstand krever det å virkeliggjøres, for livet blir ikke tilfredsstillende uten som prosess mot denne virkeliggjørelse. Allikevel *tvinger det meg ikke* til å virkeliggjøre det, men stiller meg fritt. Selvvirkeliggjørelse er en livsutfordring jeg kan møte eller skyve fra meg.

(19) Dypest sett er selvvirkeliggjørelsens prosjekt virkeliggjørelse av erkjennelse. Imidlertid er det klart at ensidig teoretisk er dette prosjektet ikke. For den spontane forståelse som kommer til utfoldelse gjennom selvets oppvåkning, er ingen ensidig teoretisk forståelse, men innsikt i min væren-i-verden. Og siden selvvirkeliggjørelse forutsetter tilfredsstillende innsikt, må følgelig også forutsettes at denne min væren-i-verden fremtrer som tilfredsstillende. Og tilfredsstillende er min tilværelse bare når jeg både som erkjennede og handlende individ føler meg hjemme i den. Dermed er det klart at virkeliggjørelse av selvet også forutsetter virkeliggjørelse i handling.

(2) Imidlertid må det understrekes at virkeliggjørelsen slik den her er forstått som et rent subjektivt prosjekt, ikke kan oppfattes som realiseringen av mål man setter seg. Selvvirkeliggjørelse er noe ganske annet enn oppnåelsen av dette eller hint bestemte, begrensede

livsmål, som f. eks. å lære seg matematikk, bli mester i slalom eller tjene revolusjonens fremme. Slike mål er oftest både forutsetning og hindring.

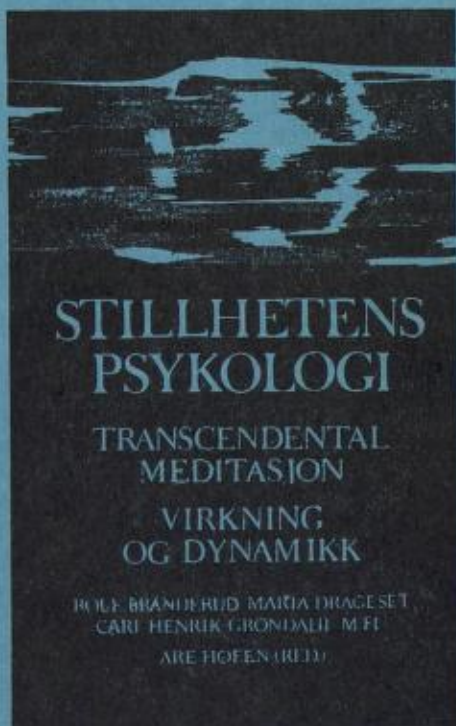
(21) Selvrealisering er virkeliggjørelse av *enhetlig* forståelseskraft. I virkeliggjørelsen viser selvets vesen seg som enhet. Det uttrykker seg som ett perspektiv, én forståelse stillet overfor den hele virkelighet. Derfor er det mulig å erkjenne selvet på den ene side som noe altomgripende, en virkelighets *grunn*, på den annen side som transcendent, noe som langt overskrider selvet som *mitt* begrensede selv. Skal jeg karakterisere dette universelle selv, denne ugrunn eller absolutte væren, fremtrer ordene «evig», «allmektig» og «allvitende». Fordi det universelle selv er én altomgripende erkjennelsens kraft, fremtrer det også som personlig Gud, — det vesen som utfolder denne kraft.

(22) I enhver sjel ligger en forvisning om selvet som grunn, men denne trer ikke frem før selvet utfolder seg med en viss kraft, før forståelsen realiserer en viss grad av spontan våkenhet. Særlig meditasjonens stille, samlende aktivitet synes å befordre slik våkenhet. Skjønt oppvåkningens årsaker er uforklarlige og uransakelige. Og forvisningen selv er en uhyre skjør ting som kan være der et øyeblikk eller lenger — og sette dype eller flyktige spor.

(23) To imperativer (minst) rommer denne forvisning: 1. Bring enhet i alle deler
To imperativer (minst) rommer denne forvisning: 1. Bring enhet i alle deler av ditt liv, — sammenheng i din tenkning og konsekvens i din handling! 2. Finn tilbake, frem eller inn til vissheten om selvet som grunn og utdyp den og grunnfest den! — Skjønt det er kanskje misvisende å kalle dette imperativer. Det er med disse krav som med enkelte av de kristne bud, at man kan ikke meningsfylt påby andre å følge dem — og heller ikke seg selv med mindre de oppleves som tvingende av *indre* grunner.

Sogn Folkemuseum
6880 KAUFANGER

DYADE
Frimannsgt. 22
Oslo 1



Gjennom mange år har publikum hatt lite tilgang på skriftlige kilder om transcendental meditasjon. Nå foreligger en bok av forfattere som har gått uortodokse stier frem til sin meditasjonsforståelse.

Boken er på 100 sider, illustrert med tresnitt. Pris kr. 25.—. Selges i alle landets bokhandlere og gjennom Narvesen.