

Nihilisme?

Gunnar Skirbekk

Nihilisme?

Eit ungt menneske
på søk etter meining

Pax Forlag A/S, Oslo 1998

Utgitt første gang av Tanum forlag, 1958

Norsk utgave: © Pax Forlag 1998

Omslag: Ellen Sjøwall

Trykk: Valdres Trykkeri

Printed in Norway

ISBN 82-530-2016-3

Innhald

Forord	7
Eit forord, lenge etter.....	9
Den første skansen – Innleiing og bakgrunn	13
Det vondes problem	21
Hjulet	65
To perspektiv	91
Eit utgangspunkt	115

Forord

Vi kjenner alle vitsen om fjellklatraren som med livet på spel har sliti seg oppover steile bergveggen, i den tru at det ville vera litt av ein bragd å nå toppen, for så, når han endeleg stikk nasen over kanten, å bli møtt av iskrem-mannen. Det er alltid noe visst tragi-komisk ved slike situasjonar. Men la oss likevel sjå litt nærmare på dette latterlege mennesket.

Vi ser for oss dette individet der det legg ut frå alfarvegen, tar seg fram gjennom skog og ulende, over myrer og nakne berg, for så i reine galskapen å gi seg i kast med sjølve fjellet. Vi ser han i tåke og sludd åle seg oppover fjellsidene med stive, sundrivne fingrar og dirrande føtter, oppfylt av den forskrudde ideen at det skulle vera noe betydningsfullt, noe verdifullt i dette å nå fram til ein topp, som han for øvrig ikkje har den minste kjennskap til. Og så, når han om sider halar seg over kanten, ser han at «toppen» er eit platå, der menneske har budd i generasjonar, og dit det går dagleg bussrute frå dalen. Dei verkelege toppane ligg lenger inne.

Ja, så sit han nå der og tørkar sveitten, og bussturistane frå dalen helser flirande på han. Han skammar seg litt, for det heile kunne jo ha vori så såre enkelt. Men, i alle fall, han er nå der. Og han veit med seg sjølv at han har kommi dit ved eiga hjelp. Kanskje han nettopp av den grunn kunne ha noe å gi andre som måtte slå inn på same stien? Kanskje også somme av bussturistane kunne vera interessert i å høre om stien hans?

•

Og så vart dette skriftet til.

Bakgrunnen for skriftet er ei personleg oppleving, som etter kvart kravde ei viss gjennomarbeiding og avklaring av ein del sentrale menneskelege problem. Og her gav ikkje vår døgndebatt eller vår almenne åndelege bakgrunn frå skole og kyrkje noe berande svar. Etter å ha arbeidd seg igjennom den første kjenslebølgja og ha nådd fram til ei viss avklaring, kom turen til ei vurdering av andre sine tankar, og med det nye korreksjonar av eigne synsmåtar. For ikkje å legge skjul på den stønad og korreksjon forfatternen har henta på ulike hald, vil denne skyldskapen bli markert med sitat, tilvisingar og referat av desse tankane heile skriftet igjennom. Det er derfor ikkje berre mine opphavlege, sjølvtenkte tankar som fyller desse sidene, men også tankar som har legi latent eller implisitt i opplevinga og utgangstankane, og som først vart utløyst, forma og fullt medvetne ved lesing. Ut frå grunnopplevinga og dei primære tankebanane har det dessutan vaksi fram tankar *om* desse kjenslene og tankane.

Ein ikkje liten del av slitet gikk faktisk med til å lesa seg fram gjennom stoff som eg følte ikkje angikk mitt problem, eller som eg ikkje kunne godta. Såleis vart stoffet alt anna enn automatisk disponert ved dei første og beste bøkene eg kom over.

Alt dette er sagt for å poengtere den djupt personlege forankringa i problema, samtidig som forfattaren avgjort ikkje ønskjer å gi inntrykk av å vera ein av desse kjekke, vårbrusande «ungdomsgeni», som så aldeles på eigahand har løyst all verdsens spissfindige gåter.

Det er såleis klart at dette ikkje er noe så pretensiøst som eit filosofisk essay. For folk som har sysla litt med dei problema som blir tatt opp, vil skriftet sikkert verke uhyre elementært. I samband med det skylder eg å nemne at framstillinga, og kanskje særleg utgreiingane av andre sine tankar, har vorti til dels brutalt samanpressa og avkorta på grunn av tidsnaud. Dette har dessverre òg ført til at ein del begrep og uttrykk ikkje har vorti så presise og nyanserte som ein kunne ønskje. Men framfor alt har det hindra ei utdjuping og ei konkretisering av stoffet.

Dessutan vil forfattaren straks gjøra merksam på at dette ikkje er noe oppbyggeleg skrift, men ein ærleg og fortvilt freistnad på å orientere seg. Det bør derfor bli lesi som det det er – noe midt i mellom ei årsmelding og ein sjukejournal.

Hamar, olsok 1958

Gunnar Skirbekk

Eit forord, lenge etter.

Innleiing og bakgrunn

Kva er poenget med det heile? Kvifor er vi her?

Boka *Nihilisme?* - med spørsmålsteikn - er eit ungdomsskrift, skriven av ein 21-åring, utgitt i 1958.

Kva er meininga med livet? Kva kan vi tru på, kva kan vi vite? Kva er det å vere menneske? – Svære spørsmål, eksistensielle spørsmål.

Spørsmåla blir reist, retta mot det eigne liv, i ei verd i krise – få år etter krigen, den andre verdskrig, med eit sivilisatorisk samanbrott, og behov for å finne ut av det heile – ikkje så ulikt det som mange unge opplever i dag, med kriser på mange plan.

I så måte er det eit poeng å utgi boka på nytt, for unge i vår tid – og også for eldre, som er opne for slike spørsmål.

Første søk – religion

Det blir søkt etter svar. I første omgang i religionen. Primært i dei monoteistiske religionane – jødedom, kristendom og islam – med eit hovudfokus på det vondes problem, enkelt sagt: kor var Guds reddande hand i Auschwitz? Den velkjende teologiske og eksistensielle utfordringa for trua på ein god og allmechtig Gud. Søket etter svar endar i det svarlause.

Andre søk – vitenskap

Kva så med vitenskapen? Vitenskapar av forskjellig slag gjennomsyrrar moderne samfunn. Men faktabaserte vitenskapar fører ikkje frå 'er' til 'bør', til grunngeving av allmenngyldige moralske prinsipp. Og i lys av årsaksforklarande vitenskapar, frå samfunnsvitenskap til genetikk og neurovitenskap, framstår mennesket som determinert, bestemt av arv og miljø - og i så måte, utan fri vilje. Igjen, ingen svar på dei grunnleggjande eksistensielle spørsmål.

Tredje søk – ei refleksiv vending

Kva så? Jo, ei refleksiv vending, som hos filosofen Immanuel Kant, med kritikk av eit objektivitistisk vitenskapssyn, og med fokus på ufråkomlege føresetnader, som opnar både for

moralske prinsipp og for personleg autonomi og fri vilje – og dermed går vegen til Kierkegaard og Camus, og til eksistensialismen i dette perspektivet.

Det var slik forfattaren av dette ungdomsskriftet enda opp som filosof, og med filosofi som yrke.

Kort sagt, konklusjonen er eit utgangspunkt, eit utgangspunkt for vidare søk etter mål og meining, meininga med livet og meining i livet, og undringa over å vere her.

Det skulle ta resten av tida, til denne dag; slik det mellom anna viser seg i boka *Religion i moderne samfunn*, frå 2021; engelsk versjon i 2023, 65 år etter utgjevinga av ungdomsskriftet *Nihilisme?*, hausten 1958.

Dette er sterkt stoff. Les det med kritikk og ettertanke.

Bergen, olsok 2023

Gunnar Skirbekk

Den første skansen

Innleiing og bakgrunn

«Lidelsen er jo – erkjennelsens eneste årsak.»
Fjodor Dostojevskij, *Kjellermennesket*

La oss først ganske kort skissere opp kjenslgjærningane om bakgrunnen for vår eksistens.

Vår tids menneske står midt opp i den mest dynamiske tidsalder i menneskeætta si historie. Nasjonar reiser seg og går til grunne. Og med dei, millionar av menneske. Gamle kulturelle og etiske verdiar har smuldra bort eller er i oppløysing. Gud. Demokrati. Humanitet. Menneskeverd. Alt som før syntes grunnfast og udiskutabelt er på drift, løyst opp, forvrent eller trampa ned. Ei global teknisk omvelting har ført til sosial og nasjonal gjæring. Vi andar i ein atmosfære av permanent maktkamp og politisk stillingskrig. Krig, terror, masse mord og svik blir blanda opp med fredsvilje, samkjensle og tru. Den labile og usikre atmosfæren er ladd med ei uuthaldeleg blanding av lysande håp og desperat angst. Og når vi i dag står framfor valet om eit være eller ikkje være, synes mennesket å ha mista herredømmet over hendingane, og dermed å vera ute av stand til å velja.

Mot denne drastiske bakgrunnen skulle ein vente at mennesket med nytt alvor og ny styrke ville vende seg mot dei fundamentale, menneskelege problem. Ein har da også vori vitne til framvoksteren av nye og god filosofi den siste mannsalderen – i andre land. Her heime synes ikkje denne utfordringa til ny gjennomtenking å ha ført til noe særleg resultat. Ein diskuterer upåverka vidare om språket i Odalen, skjenkeretten på Lista eller pornografien frå Bergen. I beste fall blir det til litt krangel om helveteslæra. Alt saman vel og bra. I og for seg. Alt saman spørsmål som er uttrykk for sentrale verdiar. Vi ser berre så sørgjeleg lite til sjølve grunnlaget, til sjølve problemet, til dei store linene.

Men la oss likevel ikkje vera for raske med å dømme våre medmenneske. La oss heller rette blikket mot mennesket slik det ordnar sitt liv og realiserer sine tankar i våre dagars samfunn.

Stort sétt er dette mennesket ein heiderleg og bra borgar, som Albert Camus understreker i *Myten om Sisyfos*. Det bekymrar seg for sitt ansvar og sine plikter. (Rett nok utan å spørja mot kven eller mot kva desse pliktene er retta.) Det legg opp store mål for framtida; det arbeider for sin kommande karriere. (Enda alt i siste omgang går ut på å dø.) Det står opp, spiser, går på arbeid, 6, 7, 8 timar, går heim, spiser, les aviser, får seg mat, går til sengs; dag etter dag. Veke på veke. År etter år. Dei fleste blir alltid verande i denne sirkelen; der sorg og glede følgjer i same rytme. Verda kan gå i oppløysing. Men sirkelen rullar vidare, og sirkelen er rund og trygg.

Men så ein dag kan eit lite spørsmål dukke opp. Mennesket spør: «kvifor?»

Spørsmålet kan lenge ha legi latent, for med tida å modne som ei giftig frukt – eller det kan vera framkalla av spesielle ytre hendingar. Som oftast når spørsmålet kanskje ikkje djupt nok til å vekkje mennesket ut av vanegjengeriet. Det fører i beste fall til litt sentimental surving, og ein lullar seg tettare inn i sine illusjonar, for så å vandre vidare i søvne, opptatt av å betre den levestandarden som alt er så høg at ein ikkje lenger har tid til å fordøye all den fine maten ein tyllar i seg, men får magesår av han. Ingenting døyver angsten og dette ulmande spørsmålet slik som det uopphørlege, vanvittige og banale mas som vår tids menneske verjar seg med.

Ein gong imellom hender det derimot at eit menneske er sinnsvakt nok til å ta dette «kvifor» alvorleg, dødsens alvorleg. Det kan ha kommi i skade for å bryte Fandens 1. bodord om å «vera som dei andre i all si ferd», slik at det blir gåande mot straumen. Eller det kan ha vori ei eller anna skakande hending som har «vekt» det. – Ein dag har han sett eit «kvifor» over sitt liv, og tilværet har med eitt slag vorti forandra. Eit sjølvstendig individ er vakna til medvet.

Mennesket er med dette født inn i ei verd av aukande kaos og oppløysing. Som ein snyltar vil dette vesle «kvifor» tære opp det han før bygde og trudde på, og dette «kvifor» vil eta seg større og større, til snart å omfatte heile livsgrunnlaget. Men la oss ikkje gå for fort fram.

Den første tida vil han nemleg kunne kjenne ein viss sadistisk fryd over kor flink han er til å «stikke hol» på gamle verdiar og ideal. Ikkje utan ei viss nihilistisk glede konstaterer han verknaden av sin nyvekte skepsis. Alt som blir stilt under tankens klare lys, løyser seg nådeløst opp i ingenting. Attende blir berre eit gapande tomrom. Ein er nådd fram til det stadiet da ein gjennomskodar allting.

Om ein skulle våge å bruke ein tankemodell, idet ein deler folk i fire erkjenningssgrupper, kunne ein kalle dette det tredje stadiet. Den første gruppa er den store majoriteten av vanlege, bra borgarar av alle yrke; dei mindre bra òg, for den del. Det er alle dei som korkje «trur» eller «gjennomskodar», men som følgjer sirkelen rundt utan å vera nemnande engasjert i anna enn sitt eige levebrød. Det første stadiet var for Kierkegaard det estetiske. Denne gruppa er snarare dominert av indifferensen, av sløvsinnet.

I den andre gruppa derimot, finn ein dei som på død og liv *trur* på eit eller anna, utan eigentleg å reflektere over grunnlaget. Utan å tvile, utan å gjennomskode sine eigne posisjonar. Dei kjempar innbitt for det dei meiner er rett, og reagerer ofte med den rett-truande sin heilage harme mot alle kjettarar som vågar å tvile på deira trusgrunnlag. Få ting er så vanskeleg som å gjennomskode og oppgi dei posisjonane ein sjølv har kjempa seg fram til. Dette er dei menn som ved båra blir hylla fordi dei aldri svikta sine ungdomsideal; sine inderlege konfirmasjonstankar over livets alvor og kallets plikter, sine meir eller mindre tilfeldig samanraska tankestumpar, som dei mælte store og varme ord om i gymnasiesamfunnet. Det er desse som vart truande fråhaldsfolk, æreslemer av Vestmannalaget, profesjonelle folketalalarar eller glødande tilhengarar av råkost. Det er dei det luktar idébetent av, men også dei som kan fylle ein med vørdrnad. Det er i outrerte tilfelle ein Hitler og ein Nansen. Men framfor alt eit hierarki av store og små idealistar. Det er dei som «trur» «utan å gjennomskode». Og det er dei som påverkar første gruppe til godt som vondt. Men det er dei som lever livet aktivt. Dette er den engasjerte, idealistiske gruppa.

Somme arbeider seg gjennom både første og andre gruppe, og hamnar til sist i den tredje erkjenningssgruppa. Det er dei som meir eller mindre har gjennomskoda sine eigne stillingar,

og som har mista si tru. Det er den ironiske og bitre kaldflirens menn. Dei som har funni ut at det ikkje er noe i vegen med idealismen, i og for seg, det er berre det at det ikkje er noen ideal det er umaken verdt å kjempe for. Det er skeptikarane og tvilarane. Dette er nihilismens erkjenningsgruppe. – Utav dette stadiet til det fjerde og siste, der ein både «trur» og «gjennomskodar», går det ingen beinveg. For dit går ein alltid berre enkeltvis. Men i grunnen er det ingen som veit om dette verkeleg er det siste trinnet.

Men med det får det førebels vera som det vil. Vår mann er ennå berre på veg inn i tredje stadium. Han glir inn i eit kritisk skarpsyn, der ein, ifølgje Egon Friedell, kan bli så klar over innhaldet av eit problem at ein ikkje lenger er i stand til å handle.

«For den direkte, konsekvente og umiddelbare følge av erkjennelse er uvirksomheten», seier «Kjellermennesket».

. . . alle umiddelbare, praktisk virksomme og driftige mennesker er driftige nettopp på grunn av sin stumpe og innskrenkede forstand . . . på grunn av sin innskrenkethet tar de enhver nærliggende årsak for en *opprinnelig årsak*, og får på den måten raskere og lettere enn andre den overbevisning at de har funnet et sikkert, et uforanderlig grunnlag for sin handling, og fra denne deres rolige forvissning utspringer deres handlekraft. For hvis man skal kunne handle, må man først ha fullkommen ro og være fri for all tvil. Men hvordan skal jeg kunne berolige meg? Hvordan kommer jeg frem til de opprinnelige årsaker, til det sikre grunnlag? Hvor skal jeg ta den fra? Jeg øver meg i å tenke, og derfor ser jeg bak enhver opprinnelig årsak straks en annen og enda dypere årsak, og slik videre i det uendelige.

Den kjølige fryden som fylte sinnet den første tida, vik meir og meir plassen for ei stadig sterkare desperat innstilling til problema. Instinktivt kjenner han at hans eigne posisjonar blir truga. Det heile blir meir og meir ubehagleg. For ein er ikkje lenger så sikker på kor det vil hamne. Tanken aner sin store antitese, tomrommet, kaoset, det store inkje. Dei fleste når aldri lenger. Dei vender om i tide. Dei iler attende til sirkelen og dyrkar vidare på sine fundamentale illusjonar. – Og etter som dei blir eldre, venner dei seg til å leve.

Men vi skal følgje den som er trufast mot utgangspunktet, og som har den rette perverse sinnstilstanden til ikkje å *ville* snu om. For her er det tale om ei åndeleg innstilling og eit trass, som utan tvil vil te seg som noe abnormt for den som lever livet på låg-gear. Men, som Camus seier, det gjeld å vera konsekvent. Koste kva det koste vil. Ein må sjølv rekne stykket om ein tørstar etter svar, og ikkje gjøra som dei «der kommer til et Livsresultat ligesom Skoledrenge; de snyder deres Lærer ved at skrive Facitet ud af Regnebogen uden selv at have regnet Stykket.» (Søren Kierkegaard: *Dagbog*.)

Analysen må gå sin gang. Men kor mye må eit menneske fornekte eller «gjennomskode» før det når fast grunn? Eller fins det ingen botn? Kva blir svaret på det reknestykket vi lever? Eller går det i det heile opp?

I ein ekstatisk tilstand av klarsyn og desperasjon vil det nyvekte mennesket oppleve at alt det det før ordna livet sitt etter, synes å rasa i grus. Karriere, prestisje, arbeid, vanar. Ingenting er noe lenger. Fedreland. Fridom. Plikt. Ære. Alt løyser seg opp i tomme og inkjeseiande ord.

Gjenstandane omkring ein, jorda ein går på. Alt er ufatteleg likegyldig. Venner, familie, slekt. Ingen kan lenger hjelpe.

Dei andre er berre irriterande likegyldige i si idiotiske interesse for verdilause fenomen, i si innbilske tru på å vera «frigjort», utan i røynda å forstå ei flis av det byggverket dei står på, og utan å ha den minste peiling på kva som skjer med dei. – I skarpsindige og velformulerte vendingar uttalar dei seg om alle slags åndfulle problem. I rolege og underhaldande ordlag forklarar ateisten at Gud nok er avgått med døden, men, som han seier, der han står, feit og glinsande av sjølvgodhet, la oss vera snille! Med gru opplever det medvetne mennesket at denne mannen ingen ting har forstått av dei ord, som han med slik raffinert logikk veit å bruke. Eit menneske som hevdar at Gud er død – og som forstår det – det menneske ser ikkje sånn ut i fjeset.

Overalt dette hole, uverkelege, banale. I meiningsutvekslingane fungerer debattantane som diskusjonsautomatar, der ein berre kan sleppe på eit argument, for så å høre dei velkjente slagerane. Alt går heilt automatisk. Ingen forstyrrende tankar synes komma inn. Ingen sjølvtenkte tankar, ingen opplevde kjensler.

Men alltid dei same ord. Alle bruker dei same ord. Kjærleik, Gud, Sanning, Angst. Ord voldtatt av så mange perverse individ at sjølv kvaliteten er sliten bort. Det medvetne mennesket står andlet til andlet med ein kompakt mur av kontaktvanskar. Det og omverda talar ulike språk, der orda er dei same.

Av dette veks ei ny erkjenning fram. Det medvetne mennesket fattar at det er to måtar å forstå på. Og det er ikkje lenger interessert i å diskutere ord, store ord, djupe ord, spirituelle eller siterte ord. Det det gjeld, er ikkje å fekte ein leik med blodfattige ord og symbol, like uengasjert som ein matematikar løyser sine likningar, der det eventuelle svaret jo er interessant og pussig nok; men berre så velsigna upersonleg, så herleg lite påtrengande. Det gjeld å «fatte Dybden», å oppleve problemet, leve problemet – utan atterhald, utan tanke på anna enn å nå «noe essensielt». «Ein kan *kunne* tekstas, gjengi tankekonstruksjonar nøye, og likevel ikkje *forstå*.» (Karl Jaspers: *Existenzphilosophie*.) Den som aldri har opplevd problema, men berre analysert dei frå utsida som ein matematisk analyse, han vil aldri *forstå* dei, sjølv om han logiserer aldri så korrekt. – Den franske eksistensialisten *Gabriel Marcel* skil mellom «problem» og «mysterium». Eit «mysterium» er for Marcel slike spørsmål som kvart menneske står framfor med eit personleg engasjement, som i ein viss situasjon kan oppta heile vår person. Eit «mysterium» er såleis f.eks. «Det vondes problem»; i den grad eit menneske verkeleg lar seg engasjere av det. Derimot er eit «problem» noe vi vel kan finna interessant, men det engasjerer ikkje heile vårt vesen slik som «mysteriet». Naturvitskaplege spørsmål er følgjeleg som oftast «problem».

Av eit menneske som er konfrontert med eit «mysterium», krevs det altså meir enn rein logikk. Det gjeld noe dynamisk. Det medvetne mennesket trur ikkje lenger på alle desse boklærde som forlengst har kartotekført sin livsvisdom. Idéar og meiningar er som kjent det omvendte av tankar. «Saa lader man sig ikke bedrage af Bøger.» Det gjeld å forstå.

Utifrå dette vil ein uunngåleg oppdage at «det finns personer hos vilka intelligensen blott är till för att dölja deras obetydelighet.» (Pär Lagerkvist.) Men denne erkjenningssprosessen rullar vidare. I denne situasjonen merkar ein at folk «har vorti så små». Dei ein før såg opp til,

og dei førande menn ein kjem i kontakt med, ter seg så veike og tuslete. Alle som skulle føre menneska gjennom stormen, verkar med eitt så tafatte og makteslause. Autoritetane dalar ned frå sky.

Reaksjonen blir gjerne ei underleg blanding av glede og depresjon. Først glede; fordi det likevel ikkje var så langt opp til «toppane» som ein hadde trudd. Men av same grunn trenger snart også angsten på. Angsten for det hjelpeslaust menneskelege i mennesket.

Før eller seinare kjem mennesket til det punktet da det gir slepp på sin eigen fundamentale illusjon, si eiga «livsløgn». Det har valt å ville prøve å vera ærleg, også med seg sjølv. (Det er her snakk om ein sinnstilstand, ikkje om ei moralsk sjølvrefsing.) Og etter kvart vil det framfor sitt eige medvet bli ståande naken og ribba til skinnet. Systematisk har det reinsa seg for «enhver følelse og enhver tro som virker ugrunnet, inntil det står ribbet igjen i et tomrom som fyller sjelen med redsel.» (Colin Wilson: *Utenfor sirkelene.*) Alt er fjernt og likegyldig, aleine presset i magen og den vonde smaken i munnen er verkeleg og nært. Berre livet er attende. Men konfrontert med tanken på døden, eins eiga forrotning, står livet fram som ein einaste lang skandale. All liding og alt slit mistar sin verdi og si rettkome. Det heile synes ikkje lenger å ha meining.

Når slik alt det eit menneske opphavleg levde for og bygde på, er tæra bort; og når jamvel meininga med dets eigen nakne eksistens synes å vera avhengig av andre faktorar, ser det seg tvinga til å engasjere all sin energi og intensitet for å freiste å nå ned til ein verkeleg fast grunn, i håp om at noe slikt fins. Det gjeld ei forklaring, ei reell meining med livet. Det synes her å oppstå ein slags «vond sirkel», idet intensiteten og alvoret bak kravet om einskap og styrken i den kritiske og skeptiske innstillinga gjensidig påverkar kvarandre.

Men mennesket må finna einskap i kaoset for å kunne kjenne seg heime. Men det maktar ikkje lenger å dele den religiøse tribunementaliteten. Den kan ikkje ganske enkelt gå inn i ein eller annan metafysisk heiagjeng. Der vil prøve å vera trufast mot utgangspunktet, og det vil sjølv rekne stykket sitt. Om svaret blir positivt eller negativt, eller om det i det heile blir noe svar, det veit han ennå ikkje. Og han godtar at andre kan bygge på subjektive opplevingar og «sanningar» dei ikkje forstår, men sjølv vil han (som Camus) først veta kva han veit, og kva som følgjer av det. Han veit at om han skal kunne ha håp om å komma ut av kaoset, må han vera konsekvent. Og han satsar sin eksistens på svaret. Først det kan fylle analysen med det skjebnesvangre alvor som må til, om ein skal ha håp om å nå fram. Han set sin lit til at nettopp det faktum at han kjenner seg fortapt i eit uoverkomleg kaos, at nettopp dette skal vera redningen. «Instinktsmessig, på samme måte som den skibbrudne, leter han etter noe som han kan klamre seg til, og dette tragiske, speidende, absolutt oppriktige blikk –for her gjelder det liv eller død – det hjelper ham til å skape orden av sitt livs kaos. Det er bare en slags tanker som er helt sanne: de skibbrudnes. Alt annet er retorikk, skaperi, indre komediespill. Den som aldri for alvor har følt seg fortapt, går ubønhørlig fortapt!» (José Ortega y Gasset: *Massenes opprør.*)

Det medvetne mennesket aner at det interessante nettopp börjar der folk flest stansar. Og det forstår den banale sanninga at den som sluttar å vekse like etter fødselen, aldri blir større. Det forstår at alle ærlege standpunkt krev ein personleg innsats. Til og med nihilismen krev ein beinhard «idealisme».

Sjølv ikkje det nyvunne medvetet er vunni ein gong for alle. Det krev ein stadig innsats for å bli haldi ved lag. På den andre sida vil det vekte menneske aldri komma ifrå medvetet *om* sitt nyvunne medvet. Og i dette paradokset ligg noe av tragedien for dette mennesket. Det står stadig i fare for å gli attende i sløvsinnet, og med det gi opp det det har kjempa seg fram til. Men på den andre sida vil det aldri meir kunne falle heilt til ro i sirkelen. Det vil aldri meir kunne oppleve han som den trygge og velordna staden sirkelen eingong var. Og mennesket vél å halde ut i spenningstilstanden.

Ei ekstra belastning er kjensla av at heile kampen er meiningslaus og latterleg. Ei kjensle som lett dukkar opp i møtet med dei fornuftige i samfunnet, som synes stå der med heile arsenalet av lærde autoritetar i ryggen. Er det ein sjølv eller dei andre som tar feil? Og sirkelmenneskets flegmatiske og sjølvsikre ro vil skapa ei uvisse som vil sive inn i kvar krok i sinnet, og forvandle seg til ein tærande tvil, som frå tid til anna vil trenge seg opp til overflata for å overtyde ein om kva for ein tåpeleg og innbilsk narr ein er.

Likevel gjeld det å følgje lina ut. Men til det krevs «Intellektuell Redelighet», og mot. Ein må ha «den erkjendendes grusomhed», for å sitere Nietzsche.

Vi har sétt korleis det heile børja med at det nyvekte mennesket i nihilistisk fryd stakk hol på den eine «ballongen» etter den andre, inntil det så ein dag oppdaga at eit rollebytte hadde skjedd. Frå før å vera den aktive, den som suverent bruker logikken til korde mot alle argument, finn det seg med eitt på defensiven, idet den same logikken går til åtak på dets egne vitale posisjonar. Andlet til andlet med denne nye motstandaren ser mennesket sine egne forskansningar bli inntatt av dei kreftene det sjølv har sétt i gang. Her er fornuften einaste forsvarar, og einaste angripar. Og i nærkamp med sin eigen logikk blir han driven attende, i desperat håp om å nå ein sikrare skanse.

Vi skal freiste å følgje dei store linene i ein slik duell, frå det tidspunkt da mennesket har gitt opp sin første skanse, sine personlege illusjonar. Vi skal sjå på dei slag som blir kjempa, notere dei forskansningar som går tapt, og prøve å finna kor det heile vil hamne.

Det vondes problem

«Jeg godtar Gud og jeg godtar hans visdom, hans veier som for oss er uransakelige; jeg tror på den tilgrunnliggende orden og mening med livet; jeg tror på den evige harmoni. – – Jeg tror på Ordet som universet streber mot. – – Jeg skulle være inne på den rette vei, ikke sant? Men – når det kommer til stykket, godtar jeg ikke den verden Gud har skapt.»

Aljosja i Brødrene Karamasov

«Det er ikke Gud jeg ikke godtar, Aljosja, det er bare at jeg sender inngangsbilletten tilbake med min ærbødigste takk.»

Ivan Karamasov (ibid.)

Av lett forståelige grunnar vil søkelyset før eller seinare bli retta mot kristendommen. Held denne skansen, er ei sikker forankring funnen, og problemet er løyst.

Det er gjerne tre slag argument som blir brukt mot kristendommen, dels erkjenningsmessige, dels etiske og dels logisk-analytiske (eller gjerne ein kombinasjon av dei to siste). Men av desse tre har den førstnemnte knapt lenger noen større aktualitet. Det er berre dei mindre vel orienterte som i dag meiner å kunne felle kristendommen ut frå eit erkjenningsmessig betraktningssett.

Uttrykket «erkjenningsmessig» er for øvrig litt uheldig. Det som det blir sikta til, er slike argument som er basert på vår naturvitskaplege erkjenning og vårt moderne verdsbilde.¹ Heilt annleis stiller det seg med ein argumentasjon som bygger på ein indre analyse av kristendommen, argument som altså tilhører den tredje gruppa. Derimot ser vi straks bort frå den slags argumentasjon som botnar i at ein sjølv har bygd seg opp sin eigen metafysikk og ei totalforklaring på universet, der Gud ikkje har fått plass, slik som tilfellet f.eks. er i marxismen.² Vi ser førebels bort frå den utvegen at eit av desse sistnemnte systema verkeleg skulle vera «sant», og da i motsetning til kristendommen. Heller ikkje skal vi gå inn på det tilhøvet at all erkjenning og all etikk i siste omgang krev ei eller anna form for metafysikk. På dette stadiet skal vi berre nøye oss med å understreke, at om noen i dag baserer eit åtak på kristendommen på ei erkjenningsmessig argumentering, må det anten skyldas at vedkommande fundamentalt har misforstått kristen lære, eller at dei ikkje har klart for seg kva det vitskaplege verdsbildet i røynda innebør.

¹ Dette vil vi indirekte komma innpå seinare.

² Dette vil vi indirekte komma innpå seinare.

At enkelte frigjorte sjeler og ein stor del av folket ennå ikkje har erkjent dette, endrar ikkje fakta. Og det skal ikkje stor innsikt til for å sjå, at når ein så stor prosent av befolkninga i dag stiller seg indifferent overfor kristendommen, så er det knapt fordi dei har tenkt for mye. Til det kjem at det i visse krinsar synes vera noe så gjævt i dette å vera «åndeleg frigjort», at dei forlengst har frigjort seg frå tankens mest fundamentale lover.

Men i denne analysen tener det ingen hensikt å ta med anakronismar og argument som bygger på mangelfull skoloring eller vond vilje. Til det er alvoret bak analysen for sterkt. Dessutan vil det venteleg gå fram av utgangspunktet, som vart skissert opp i det førre kapitlet, at interessa i stor grad er samla om eitt punkt, nemleg kaoset og lidinga, idet «det vonde» i stor monn er å betrakte som drivkrafta bak resonnementet. Den problemstillinga som derfor ganske snart utkrystalliserer seg, er det klassiske spørsmålet om «det vondes problem».

«Si deus sit unde malum? Si non sit unde bonum?», var Augustin si formulering av problemet. «Om Gud er til, kvifor det vonde? Om han ikkje er til, kvifor det gode?» Det siste spørsmålet byr ikkje på noen vanskar for den kristne, som jo trur på Gud. Men la oss sjå nærmare på den første setninga.

Ifølgje kristen lære er Gud god. Han står, særleg i katolsk teologi, fram som sjølv «Det Gode», og i protestantisk, luthersk forkynning blir Han nemnt som «god, barmhjertig, hellig og retfærdig», og Han hjelper oss alle av «forbarmende» og «faderlig kjærlighet». Samtidig er Gud allmechtig, og i det ligg også at Han er alle tings Skapar. «Jeg tror paa Gud Fader, den almægtige, himmelens og jordens skaber.»

Men korleis heng det da saman at det vonde kom til verda? Korleis skal ein kunne sameine tanken på ein allmechtig og allgod Gud med menneskeætta sin lodd i liding og synd? Eller er det i det heile mogleg? – Og kva så?

Først må ein gå problemstillinga litt etter i saumane.

Det turde stå fast at uttrykket «allmechtig» blir brukt for å karakterisere Guds eigenskapar. Termen kan sjølvstund bli gitt ulike tolkingar, med kanskje til dels stor divergens, alt etter personleg tru eller ulike kyrkjelege oppfatningar. Å finna ei noe så nær adekvat og universell kristen formulering av uttrykket «allmechtig», vil derfor møte uhyre store vanskar, dersom noe slikt i det heile er mogleg. Men eit så knivskarpt definert begrep er da heller ikkje naudsynleg i denne analysen. Det vil vera tilstrekkeleg med eit minimums-uttrykk, som i alle fall inneheld dei mest fundamentale tydingane som blir lagt i begrepet. Alle dei eigenskapane som på den måten fell inn under begrepet, må ein ha lov å tillegge den allmechtige Gud, samstundes som det er klart at Gud også *kan* ha andre eigenskapar *utover* dette. Til dette minimums-uttrykket må ein kunne rekne Gud som einherskar av universet, i den tydinga av ordet at alt er underlagt Guds vilje. – «Er det da Gud alene, som opholder og forsørger alle mennesker? Ja.» «Styrer og opholder Guds forsyn alle andre ting i den hele verden? Ja.» (Pontoppidan.)

Dette vil seia at alt som skjer, absolutt alt, anten er ei direkte følgje av Guds viljesakt, eller i alle fall ikkje er imot Guds vilje. Gud kan såleis godt, om Han vil, *tillate* at handlingar blir utført av mennesket sin frie vilje, utan sjølv å vera *årsak* til dette ved ei viljesakt. Også i denne tillatinga av handlingar som Han ikkje sjølv beinveges er opphavet til, (og som direkte kan vera

mot Hans bod,) syner Gud si allmakt. I alle fall strir det ikkje mot tanken om Guds allmakt. Men det står vel å merke Gud fullstendig fritt å hindre slike handlingar; om Han *ville*. I det heile er det ingen grenser som hindrar Gud i å ville. Han kan ville akkurat kva det skal vera, uansett om Han vil det eller ei. «Hans almagt er, at han kan gjøre alle ting.» I Guds allmakt ligg Guds fulle fridom til å ville, og til å gjennomføre det Han vil. Det som ein elles måtte legge i nemninga «allmektig», (som f.eks. at Gud er allvetande, allestadsnærverande osv., eller av andre tolkingar og forestillingar av konkret eller symbolsk natur,) vil det ikkje vera nødvendig å ta med i denne analysen.

Det andre begrepet som går inn i problemstillinga, er Guds «godhet». Også her ligg det føre store tolkingsskilnader, frå dei heilt bokstavelege til dei meir symbolske. Noen opererer med ein *kvalitativ* skilnad mellom Guds kjærleik, agape, som strøymer ned over menneska, og den menneskelege eros. For andre er det berre ein reint *kvantitativ* skilnad mellom det som for mennesket er godhet, og det som Gud «legg i begrepet». Eller også er det begge delar på ein gong, i ulike nyanseringar. Galleriet av tolkingar er rikt og vekslende. Likevel synes det avgjort å vera mogleg å nå fram til ei tilnærma avklaring.

Om ein skulle hevde at Gud er ein pervers sadist, ein slu og hatsk demon, så ville etter alt å dømmе så godt som alle oppriktig kristne protestere svært energisk. Og noen prinsipielt annleis reaksjon skulle ein heller ikkje vente å møte, om ein hevda at Gud er fullstendig hinsides godt og vondt, nærmast moralsk indifferent. Ved å gå fram på denne måten skulle resultatet bli at trass i vår ringe evne til å fatte Guds eigenskapar, så må det mest korrekte likevel vera å kalle Han «god», i vår gjengse tyding av ordet, utan med det å ta stilling til eventuelt andre og meir ubegriplege sider ved Guds godhet.

Dei tolkingane som her er gitt av «allmakt» og «godhet», vil vera tilstrekkelege på dette stadiet av analysen. Nå er det imidlertid så, at desse to begrepa står i ein viss relasjon til kvarandre i den kristne læra. Dei utgjør faktisk ein av dei hovudaksane teologien sirklar om. Enda meir innfløkt og problematisk blir det når desse to faktorane i deira innbyrdes relasjon blir sett i forhold til den verda mennesket lever i.

Spørsmålet blir da kva kristendommen vil innebera, konfrontert med dei vilkår mennesker er gitt å leve under; det heile sétt i lys av tanken på ein allmektig og allgod guddom. Blir det ikkje nødvendigvis ei sjølvmotseiing straks desse to sidene ved Guds vesen blir sett saman? Og blir det ikkje meiningslaust når ein ser det heile på bakgrunn av den verda som menneska er sett til å leve i?

Den grunnleggande situasjonen for alle menneske er, ifølgje kristen lære, at mennesket er syndig og bær på ei grenselaus skyld til Gud. (Rom 5, 12.) Det heile kjem av syndefallet, da mennesket «av fri beslutning vek fra Gud for at følge sin egen, verdens og Guds fiendes, djævelens vilje. Og det til trods for at de endnu var i en tilstand, da Guds billede gav dem fuldkommen kraft til at motstaa alt ondt.» Ved dette kom «alt ondt», kroppsleg og sjeleleg pine og død, og moralsk veikskap inn i verda.

La gå at myten om syndefallet ikkje er å ta bokstaveleg eller strengt historisk. Dessutan kan heile problemkomplekset om det vondes opphav ligga til så lenge. Det som det i første omgang er viktig å halde fast på, er mennesket sin naturlege og konstante tilstand av synd, ei

synd som er identisk med uvilje og opprør mot Gud, og som mennesket ved eiga hjelp ikkje kan overvinne. Mennesket er såleis både ansvarleg og skyldig andsynes Gud, ja, det er beint fram ikkje i stand til å unngå denne børa av ansvar og skyld.

Nå hører det med til Guds rettferd at han over alle ting nærer eit glødande har til synda. Og derfor set Han all sin vreide og all si nidkjærhet inn på å straffe dei som ikkje er «med mig», som Han seier; og det kan få dei mest katastrofale følgjer for kvar einskild syndar. Om dette hadde vori alt, ville eitkvart håp ha vori ute for mennesket. Men Gud har likevel i sin kjærleik og nåde gitt menneska ein sjanse til å sleppe fri frå synd og straff, nemleg ved trua på Han. Ved si personlege inngriping i historia ved Jesus Kristus har Gud opna vegen fram til frelse og evig sæle for kvart einskilt menneske; «so kvar den som trur paa honom, ikkje skal verta fortapt, men hava ævelegt liv.»

Nå er det berre det å merke, at det ikkje står mennesket fritt å tru. Rett nok kan dei freiste. Det kan «ta dei første steg». Men sjølv omvendinga beror i siste instans på Gud. Protestantisk lære er her ganske resolutt. «Jeg tror, at jeg ikke av egen fornuft eller kraft kan tro paa Jesus Kristus, min herre, eller komme til ham, men den Hellige Aand har kaldt mig ved evangeliet, oplyst mig med sine gaver, helliggjort og opholdt mig i den rette tro.» Men også andre kristne vil vedgå at Gud likevel måtte *kunne* vera i stand til å gi langt fleire (eigentleg alle) tru og evig sæle, om Han berre *ville*. Også dei som i fridom vender Gud ryggen og går fortapt, gjør dette berre i den utstrekning Gud *tillet* det. Mennesket sin einaste sjanse til frelse kviler derfor i siste omgang på Guds velbehag og nådige vilje.

Men alt dette ser det ut som Gud må ha «visst om» alt frå den første dag. «Gud har fra evighet set, hvem som vilde ta imot den tilbudte naade, tro paa Kristus og bli fast i denne tro indtil enden; alle disse har Gud bestemt til det evige liv,» seier Luther. (Men dette er berre ein minoritet, dei fleste vil som kjent gå tapt.) «For dei som han kjende fyreaat, deim hev han òg kaara fyreaat til aa likjast bilætet av Son hans, so han skulde vera den fyrstefødde millom mange brør; og dei som han kaara fyreaat, deim hev han kalla, og dei som han kalla, deim hev han og rettferdiggjort, og dei som han rettferdiggjorde, deim hev han og herleggjort.» (Rom 8, 29–30.)

Gud må etter dette ha kjent til korleis skapningen hans ville arte seg i framtida. Det treng i og for seg ikkje bety det same som at menneska ikkje kan handle fritt. Men korleis ein vrir og vender på det, så står det fast at denne eventuelle fridomen, og grensene for han, forutan den lagnaden mennesket har fått, at alt dette inst inne kviler på Guds vilje; slik at Han, i staden for å skapa ei verd av dømte syndarar og antagonistar, kunne ha skapt ei verd full av lykkelege og gudfryktige menneske, som elska Gud og kvarandre av heile sitt hjerte. I alle fall måtte Gud kunne ha latt vera å skapa noe i det heile, dersom Han ville. Og ikkje eingong det mest syndige menneske har noen gong bedi om å bli født inn i denne verda.

Det underlege er at Gud også først skapte verda utan lyte. Såleis fortel *Bibelen* at «Gud skoda alt han hadde gjort, og sjaa: det var ovleg godt.» (1. Mos 31.) Men så kom som kjent syndefallet, og med det arvesynda, og dermed straffa. Men kvifor gikk det så mange generasjonar tapt, før mennesket i det heile fekk noen sjanse til å bli frelst ved Kristus? Er dette også mennesket si skyld? – Og framfor alt, kor kom «det vonde» ifrå? *Bibelen* fortel at det var ein av englane som gjorde opprør, og ville bli Gud lik, men i staden vart han nedstøytt og

omvandla til Satan. Denne engleteorien er rørende i sin naivitet, men noe svar på problemet gir han ikkje. For vi veit at Gud ikkje er «vond», men «god», og at Han har skapt verda. Men korleis kunne da det vonde oppstå? Menneska kunne vel ikkje føre inn noe radikalt nytt i skapningen? I så fall var dei gudar sjølve. Og Gud kan ikkje ha skapt det, for da er Han ansvarleg for alt vondt. Heller ikkje kan Gud indirekte vera opphavet, som i den nyss nemnte forteljinga om engelen; for da måtte Gud anten ikkje kunne sjå konsekvensane av dei kreftene Han sette i gang ved skapingsakta, og i så fall er Han ikkje allmechtig; eller Han visste om alt, men utan å makte å hindre destruksjonen; men heller ikkje da kunne Han vera ein allmechtig Gud, dersom vi samstundes held fast at Han er god. Og det vonde kunne ikkje godt ha skapt seg sjølv i ei feilfri verd. Om det var tilfellet, skulle det vitne om ein svikt i den paradisiske verdsordninga; forutan at det som nemnt er imot tanken om Guds kjærlege allmakt.

Meiner ein framleis at Gud er allgod og allmechtig, kan ein ty til ei dualistisk forklaring, idet ein kan innføre eit «Det vondes prinsipp» som ei makt ved sida av Gud. Dette er ein fruktbar hypotese med tanke på den ofte omtala kampen mellom godt og vondt, som kristendommen forkynner. Men for det første synes sjølve begrepet «allmechtig» i dette tilfellet å bli atskilleg utvaska, forutan at heile kristendommen nettopp er monoteistisk. Og om ein på den andre sida innfører det dualistiske momentet i sjølve Guds vesen, oppløyser ein Guds godhet, forutan at Luther ganske utvetydig slår fast at «det vilde være løgnaktig gudsbespottelse baade at tænke og at si» noe slikt.

Men kor kjem så det vonde ifrå?

Eller kanskje det vonde når alt kjem til alt er eit gode? Skal ikkje det heile gå opp i ein høgare syntese, som vi i dette liv, som endelege vesen, ikkje fattar? Men i eit kommande liv vil vi forstå alt, og vi skal prise Herren.

Men blir det vonde her i dette livet mindre vondt fordi om det inngår i ein guddommeleg harmoni, som vi er ute av stand til å fatte?

Nå kan ein saktens peike på den positive innverknaden det vonde kan ha. Og ein kan peike på at det ofte spring ut av den lidande sin eigen vondskap. Med ein viss rett kan ein her kanskje tala om rettferdig lidning og fortent straff; enda det også her er klart, at det ikkje tener til verdsordninga sin pris, at det vonde «må til» for å «heve» menneska, og dessutan at denne forklaringa berre gjeld lidning som vonde, ikkje den moralske veikskapen.

Men i eit vidare perspektiv strandar heile dette forsvaret for lidninga utifrå rettferdsomsyn på sin eigen mangel på konsekvens. For om vi ser på alle som syndarar, eller deler menneska inn i grupper og kategoriar, så står det likevel fast, at det blant vanlege, bra folk er somme som glir sorgfritt gjennom livet på ein bølgetopp av hell og medgang, medan dei som lite har, ofte skal miste alt. Og den eine skulle utifrå kristen lære ikkje vera meir fortent til sin lagnad enn den andre. Dersom Gud nå er rettferdig, som teologane synes å meine, korleis kan da denne hjerteskerande uretten bli gjort god att?

Etter livsløpet å dømme skulle båe få sæle i eit kommande liv. Men i så fall vil uretten stå ved lag. Ein utveg var det kanskje å snu opp-ned på sorg og glede i det neste liv, for slik å kompensere uretten i levande live. Men for det første seier teologien ingenting om ei slik ordning, (jamvel om tanken om skjærselden tangerer problemet, men der er det berre tale om

soning av den timelege *straff*, som ein har til gode; og det er straks noe anna). Og for det andre er dette heller inga løysing, som gjør lidinga lettare og meir rettferdig anna enn relativt sétt. Ein kunne kanskje meine å løyse floken ved å erklære at livet her, samanlikna med det evige liv, er som ingenting å rekne. Men dette er, i strid med kristen moral, å lukke auga for andres naud og liding, slik at konsekvensen automatisk blir den mest hardkokte nihilisme. – Ingen kommande lykketilstand kan rettferdiggjøra lidinga i dette liv.

Og om det vonde skulle ha ein oppsedande verknad, kva så med alle dei små barn som lir og dør før dei blir vaksne nok til å synde, eller til at «lærdommen» kan «gi frukt»? Men også dei er underlagt arvesynda, og vi veit derfor at desse utpinte barna, ifølgje Luther, har fortent «Guds vrede og unaade, timelig død og evig fordømmelse». Dersom dei da ikkje skulle bli frelst ved «Guds gode og naadige vilje». Men det er slikt ein ikkje sikkert kan veta, for Gud frelser og fritar tilsynelatende utan noe som helst system. Og Guds glødande hat mot arvesynda må føre til straff over Adams ætt.

Med all respekt for denne freistnaden på å innføre justis, så kan ein likevel ikkje unngå å bli slått av at det unekteleg er underleg at Gud praktiserer massegjengjelding på millionar på millionar av menneske hundrevis av generasjonar etter Adams fall. Og det på menneske han sjølv har sett inn i verda. – Det verkar underleg, ikkje først og fremst fordi *vi* synes ei slik handling er forkasteleg. Det som verkar forvirrande, er nettopp at ei slik handling, utifrå kristen teologi, blir stempla som ukristeleg, mot Guds bod, når ho blir utført av eit menneske! Det synes unekteleg som om Gud gir bod, som Han sjølv suverent set seg utover.

Er da Gud «hinsides godt og vondt»? Er Hans begrep om sanning, godhet og rettferd så aldeles vesensforskjellige frå dei kristendommen lærer oss? Men korleis kan Gud da vera «god»? Og kva vil det seia at Han er «god», dersom denne «godheta» er i strid med det mest sentrale i Hans eiga lære?

All denne grenselause liding og nådige straff berre for at menneske «av fri vilje» skal kunne velja å elske Gud! – «Du har overvurdert menneska; og elska dei for lite.» var «Storinkvisitoren» «dom». Og for vår forstand, kva blir vel menneska si vandring på jorda anna enn Guds leik med sin eigen skapning, Guds herleggjøring av sitt eige velde?

Dette kapitlet børja med å poengtere det tidlause ved det vondes problem, noe som ligg i sjøelve spørsmålet sin natur. Det er i alt vesentleg uavhengig av vekslande vitenskapleg erkjenningssevne. Heilt sia mennesket vart medvete om seg sjølv, og særleg etter at kristendommen vann innpass, har dette problemet stått i sentrum for den menneskelege interesse. Og i ulike utformingar var dette spørsmålet eit av dei tyngste våpen i striden mot og i tvilen om kristen teologi også i nyare tid, da menn som Voltaire og Nietzsche tok opp kampen.

Paradoksalt nok synes desse stormane mot kristendommen nettopp å springe ut av ei djupt religiøs innstilling; i alle fall hos dei store fornektarane. Det er ein trong etter einskap og avklaring i eit univers som har løyst seg ut i kaos og sjølvmotseiing. Og det er eit trassig opprør mot den menneskelege lodd, ei reising mot sjøelve verdsordninga og dermed mot Gud, fordi religionen ikkje lenger kan tilfredsstille krava deira. Opprøret er dessutan ein protest mot «å vera med på det», samtidig som ein må ta del i det for så vidt som ein eksisterer. Men uviljen

mot å akseptere det vonde er vel å merke ikkje uttrykk for ein etisk frykt for ikkje å vera rein og uskyldig nok. Den er eit menneske si medvetne reising mot sjølv «Lova».

Eit av dei mest fascinerande og namngjetne døme på dette opprøret mot Gud, ut frå det vondes problem, møter vi i Dostojevskijs *Ivan Karamasov*. – «Om Gud kunne vike frå sanninga, ville eg halde meg til sanninga og la Gud gå», sa Meister Eckhart. «Om Gud skulle vike frå rettferda mot sine skapningar, så ville eg halde meg til rettferda, stå solidarisk med menneska, og heller la Gud gå;» er Ivans svar.

Typisk nok er Ivans innstilling ikkje ateistisk, i alle fall ikkje til å börja med. Så langt frå å fornekte at Gud er til, stadfester han tvertom guddommens eksistens ved sin eigen protest. Ein går som kjent ikkje til åtak på ingenting. I staden for å fornekte, fører han protesten fram til ein trassig hån og til eit ope krav om å få tala med Gud på likefot, med oppmoding om eit forsvar frå Guds side for all lidning og urettferd. Og i denne prosedyren med Vår Herre fører Ivan mennesket si sak. Han poengterer dets uskyld og protesterer mot den dødsdommen som er lagt på det. Han tar særleg for seg barns uforskyldte lidning og død, fordi «detta förminskar omfanget av mina argument till tiondedelen», og «för att det hela skulle framstå tydligare».

Ivan appellerer til det han set høgare enn nådens og kjærleikens Gud, han appellerer til rettferda og medkjensla. Han erklærer villig at han «är en lus», og han «erkänner i all ödmjukhet» at han «inte förstår varför det är ordnat som det är». Han veit berre at «det finns lidande men inga skyldiga», og han stig derfor snart sjølv opp på dommarstolen og dømmer Gud ovanifrå. Ivan nektar å godta Gud som ei mysterium. «Om barnens lidande behövs för att fylla den summa av lidanden som är nödvändig för att köpa sanningen, så förklarar jag på förhand att hela sanningen inte är värd ett sådant pris.» Ivan nektar såleis ikkje at sanninga eksisterer, men han erklærer henne uakseptabel. Fordi ho er urettferdig. Han nektar ikkje for at det fins ein høgare, ubegripleg harmoni som alt stiler mot. Men dersom det er slik, at denne kommande lykketilstanden må bygge på all denne verds lidning, så erklærer han at «priset på harmonin är för högt». Og han «betackar» seg «alldeles för den högre harmonin.»

Ivan set seg opp mot Gud, fordi han innser at ein akseptasjon av Gud er å godta det vonde. Han avviser Guds tilbod om frelse, fordi det alltid vil vera dei som går fortapt, og noen som skal halde fram i lidinga. Ivan vél å stå solidarisk med desse. Han kjenner at det ingen sjanse er til frelse for den som verkeleg hyser medkjensle for menneska. Han finn heile valet urettvist og nektar all hestehandel med Vår Herre. På denne bakgrunnen går Ivan til sit-down-streik mot Gud og hans frelsingstilbod. Jamvel om han personleg skulle kunne bli frelst, og jamvel om det evige liv eksisterer, så seier Ivan *nei*. Sjølv om Gud skulle eksistere, om det uforklarlege skulle hyse sanning, og om det heile ein gong skulle utløyse seg i harmoni, så seier han likevel *nei*. «Hellre står jag fast vid mitt ohämnade lidande och min utsläckliga vrede, även om jag skulle ha orätt». Og han satsar sitt liv og si frelse på svaret. Med det hevar Ivan seg ved sitt alvor, langt over alle halv-lunkne salong-opprørarar.

Men med dette oppstår det ein karakteristisk vridning i Ivans resonnement. Frå å stadfeste si tru på Gud ved sin eigen protest, drar Ivan Gud ned på sitt plan for å forhøre Han; for så å heve seg over Gud og dømme Han. Ivan vender deretter Gud ryggen, «även om» Han eksisterer, for så å resonnerer som om Gud ikkje er til.

Dette kan for ein firkanta rasjonalist verke absurd, men tankegangen har likevel sin eigen dynamiske logikk. Når Gud ikkje eksisterer, finn Ivan ut at «allt är tillåtit». Med Gud har han også avskaffa all straff og lønn, all forankring for godt og vondt. Kvifor da bry seg med å utføre «gode gjerningar»? Og Ivan som börja med å avvise Gud på grunn av avsky for Hans brutalitet, blir ved resonnementet sin indre logikk ført fram til å myrde sin eigen far. For konsekvensens skyld.

Det er ikkje vanskeleg å komma med innvendingar mot Ivans resonnement, og særleg når ein ikkje forstår det. Veikskapen ligg i det som etisk styrker, nemleg i hans «även om», hans dom ut frå sitt eige syn på Gud, utan å veta om dette var eit tilstrekkeleg grunnlag. På dette punktet skil også Ivans tankegang seg fundamentalt frå det resonnementet som vart skissert opp før i dette kapitlet. Der vart det ikkje først og fremst tatt utgangspunkt i Gud sjølv, som vi menneske ikkje kjenner meir enn stykkevis, men utgangspunktet låg i Guds eiga lære, i teologien, (og den er det vel meininga at vi skal kunne forstå,) som ut frå sine eigne premissar syntes å oppløyse seg sjølv. Det vart peikt på dei faktorane i den kristne læra som faktisk opphevar det gudsbegrepet som teologien forkynner. Det er ikkje her spørsmål om at eins logiske evne ikkje kan fatte Gud i all Hans Herlegdom. Det er ikkje det problemet gjeld. Det er spørsmål om gudsbegrepet, og dermed heile teologien, er absurd.

Er det da så farleg om gudsbegrepet inneheld ei slik «spenning», som det heiter på teologisk? – Både ja og nei. Nei for så vidt som ein må vedgå at eit paradoks eller til og med ei sjølvmotseiing i enkelte tilfelle kan ha sin misjon til å uttrykke det utseilege. Men absolutt ja, straks denne «spenninga » går inn i eit logisk byggverk, som f.eks. teologien.

Ved hjelp av moderne logikk, som skil seg frå den klassiske m.a. ved at han opererer med så vel «tomme» som «universelle» klasser, forutan at han også omfattar relasjonsbegrepet; ved hjelp av denne logikken synes det nå å vera heilt på det reine, at jamvel den minste sjølvmotseiing i eit resonnement, har dei mest vidtgående konsekvensar. (Og dersom ein er ekstrem nok til å forkaste logikken, står ein straks framfor skeptisismens eldgamle dilemma, idet ein ved hjelp av tanken kjem fram til at tanken er fundamentalt utilrekneleg.) Anders Wedberg seier såleis om sjølvmotseiingar, (*Den nya logiken*: 1, s. 38) at «vi till varje pris måste undvika motsägelser i vårt tänkande. Har vi en gång släppt in en motsägelse i vår tankevärld, så har vi överhuvud uppgivit möjligheten att skilja mellan sant och falskt. Vi måste då på en gång bejaka och förneka alla överhuvud möjliga påståenden. En enda liten motsägelse – och hela vår tankevärld störtas i kaos!»

Så sant gudsbegrepet inneheld komponentar som motseier kvarandre, skulle derfor heile den lærebyggnaden som reiser seg på denne grunnen, vera dømt på førehand. Og må ikkje nødvendigvis Guds «allmakt» og «godhet» vera slike begrep?

Forhåpentleg har det gått fram, at det vondes problem ikkje berre er av teoretisk og formell interesse, men at det i høg grad er eit personleg problem. Likevel har det på den andre sida langt fastare forankring enn berre eins eigne kjensler og irrelevante ønskedraummar. Såleis er denne argumentasjonen ikkje uttrykk for dette sosialistiske kaffekonepratet, om at Gud

må sjå til å bli snill, om han skal få lov til å vera med i velferdsstaten – for å dekke folks «religiøse behov».

Det vondes problem er eit av desse «mysteria» som alle medvetne menneske før eller seinare må ta stilling til. Ikkje å ville ta stilling, er dessutan også eit val. Fortel berre ikkje at problemet er uviktig. At det berre gjeld å tru. Det er sjølv sagt aldeles framifrå å tru, men ein kan berre ikkje «tru bort» eit einaste problem. I alle fall ikkje for andre, for dei ein eventuelt ville hjelpe. Derimot er det nettopp som truande, som kristen, nettopp på grunn av den læra Gud sjølv har gitt oss, at ein må reagere. Som nihilist og kynikar ville ein kunne akseptere ein utiltrekneleg og moralsk indifferent Gud.

Kall gjerne problemet ein abstraksjon. «Men når abstraksjonen tar til å drepa dykk, gjør de lurt i å sysle litt med abstraksjonen», seier Albert Camus. («Mais quand l'abstraction se met à vous tuer, il faut bien s'occuper de l'abstraction.»)

Under siste krig var det mellom anna noen soldatar som hadde det med å handtere småbarn på den måten, at dei tok dei i beina, slengte dei rundt, og knuste hovuda deira mot kanten på lasteplanet. – « ... il faut bien s'occuper de l'abstraction» (... ein bør sysselsetta seg med abstraksjonen). – «Og alt dette gjør han bare av guddommelig og faderlig godhet og barmhjertighet, uten nogen min fortjeneste eller værdighet. For alt dette er jeg skyldig til at takke og love ham, og tjene og lyde ham. Det er baade visst og sant i alle maater».

Kva er *ditt*, ja nettopp *ditt* svar framfor desse barna? Du skal takke og be, hører du, takke, takke av alle krefter; elles blir du steikt i all æve. Takk, for det er jo berre dei andre som lir. Det er jo berre naboens vanskapte vesle son som blir pint ut av livet; utan eit ord. – Du skal takke, hører du, du skal takke! – Ver ikkje småleg. Bry deg ikkje om at likstanken frå konsentrasjonslægra ennå riv litt i nasen. Du skal takke og love din Gud. Men sjå ikkje opp. Kanskje er det ditt eige barn som nå ligg knust og dampande i rennesteinen. Som gjødsel for ein kommande harmoni! – Takk av eit audmjukt hjerte at *du* ennå ikkje er kravd til vederlag for denne evige harmonien. – «Se det, det kalder jeg kristendom!»

Men kva slags harmoni er dette, som er basert på sundknuste barnekadaver? Kva slags kjærleikens triumfator er det som fører sitt gledestog over avenyar belagt med nedpressa spebarnlik?

Dei stirrar på *deg*. Kjenner du blikket? Kalde, stive blikk frå ein hær av utpinte barnekroppar. Dei ventar på deg. Her og nå. Kva seier du til forsvar? Nå har du sétt problemet. Du kan ikkje hykle deg unna lenger. Du må velja, for eller imot!

Du vrir deg unna. Du tviler, ventar, veit ikkje riktig. Du vil vera sikker, undersøke saka litt nærmare først. Du vél å utsetta avgjerda. – Nå vel, ver berre trufast mot utgangspunktet og ærleg i vurderinga. Det gjeld å veta kva vi veit. Det gjeld å vera konsekvent. Resten avheng av analysen, av konklusjonane. Livet kjem heretter til å ta form etter slutningane.

Vi må nå fram til eit svar.

Kan *Bibelen* gi eit slikt svar? Sikkert for den som maktar å glatte ut alle problem berre han les Johs 3, 16. Men for den som tar si tru og andres lagnad alvorleg? – Det synes med ein gong klart, at ei patentløyising ikkje er å finne i Skrifta. Men det fins i alle fall ulike freistnader på å kaste lys over spørsmålet.

Det mest kjente forsøket er den mektige forteljinga om Job, om hans lidning og naud, hans fornektning og hans resignasjon. Dette turde alt saman vera så velkjent at det ikkje tener noen hensikt å rekapitulere det her. Problemstillinga i denne *Jobs bok* er Jobs opprør mot den lagnaden Gud har lagt på han, og med det Jobs reising mot sjølve guddommen, inntil Job til slutt vedgår at han ingenting fattar jamført med Guds visdom, og derfor vender han attende til Gud. Dette er den vanlege framstillinga, og «løysinga», i kristne utgreiingar om spørsmålet. «Eg veit ikkje, eg kan ikkje seia kven som har rett, for mitt enkle sinn godtok alt dei sa». (Étienne Giran: *A Modern Job*.)

Dette er tankegangar som ligg langt frå det resonnementet ein møtte hos Ivan Karamasov. Men begge «løysingane» gir uttrykk for ei djupt religiøs innstilling til livet. Det skal mot og kraft til både å fornekte Gud, og ta ansvaret aleine; og å prise Gud, utan å døyve medkjensla med skapningen. Men begge desse freistnadene på å løyse problemet, bær i seg ei indre sjølvmotseiing og ei uthaldeleg spenning. (Dersom ein da er vaken og ser problemet.) Ivan Karamasov vart sinnsjuk, sprengt i filler av spenninga mellom ein hensiktslaus dyd og eit brotsverk utan tilgjeving, mellom ei fornektning av Gud og dermed det gode og ein uslökkjande tørst etter rettferd og kjærleik.³ Og jesuittpresten *Paneloux* (i *Pesten* av Camus) tok sitt eige liv etter å ha opplevd det vonde som røyndom, ikkje berre sétt det som ein «homme d'études» (ein som studerer livet med intellektuell avstand). Paneloux resignerte framfor det vonde; men han forsto at når ein uskyldig får auga rivne ut, så må ein kristen gi opp si tru, eller også akseptere å få sine eigne auge sprengt ut. Og Paneloux ville ikkje miste si tru. Han gikk lina ut, til enden.

Men kvifor plaga seg sjølv slik, når vi nå likevel ikkje objektivt kan bedømme Guds verk i noe tilfelle? *Bibelen* talar i så måte klare ord. «Kva skal me daa segja? Skulde det finnast urettferd hjaa Gud? Langt ifraa! For han segjer til Moses: «Eg vil miskunna den som eg miskunnar, og ynka den som eg ynkar». So stend det daa ikkje til den som vil, og ikkje heller til den som renner, men til Gud som gjer miskunn. For skrifti segjer til Farao: «Just til dette reiste eg deg upp, at eg kunde syna magti mi paa deg, og at namnet mitt kunne verta kunngjort yver all jordi.» So miskunnar han daa kven han vil, og gjer kven han vil hard. So vil du vel segja til meg: «Kva hev han so endaa aa klaga for? For kven stend vel imot viljen hans?» Men kven er daa du, menneskje, som trætтар imot Gud? Skal daa verket segja til verkaren: «Kvi gjorde du meg so?» Eller hev ikkje krusmakaren vald yver leiret, so han av same deigi kann gjera det eine kjeraldet til æra og det andre til vanæra?» (Rom 9, 14–22.)

Nettopp fordi dette er eit avsnitt som i denne samanhengen blir flittig sitert og mye brukt, kan det vera verdt å sjå på resonnementet bak denne hardkrydra framstillinga. Det er sjølv sagt farleg å presse ei biletspråkleg framstilling for sterkt logisk. Og intensjonen med forteljinga er ikkje vanskeleg å fatte. Likevel lir framstillinga under ein påfallande svikt i biletbuiken, nemleg ved at relasjonen mellom ein medveten handverkar og ei leirkrukke blir overført på relasjonen Gud-menneske. Dersom mennesket ikkje hadde vori eit medvete vesen, men f.eks. eit tre, kunne denne samanlikninga ha passert. (Reint bortsett frå at eit tre aldri ville opponere mot

³Dette «dermed» er ikkje logisk korrekt. Av setninga «når Gud ikkje eksisterer», følgjer ikkje utan vidare at «alt er tillatt». Det einaste Ivan strengt tatt kunne slutte, i fall han meinte at Gud ikkje er til, var at det heller ikkje kunne eksistere noen gudgitt moral. Spørsmålet blir da om det verkeleg fins ei anna form for moralforankring.

Gud.) Men mennesket er korkje ein gud eller eit tre. Det er eit menneske. Kanskje berre «eit veikt siv» i universet, som Pascal hevda. Men likevel «eit medvete siv». Eit siv som forstår stykkevis og erkjenner stykkevis. I dette ligg sjølve det fundamentale i mennesket si stilling mellom Gud og det andre av skapningen. Og det lar seg ikkje bortforklare, jamvel om det i mange spørsmål kan vera sant at «dokter'n hain skjønne det bære hell du».

Dessutan er problemstillinga her, som i *Jobs bok*, det uforstandige mennesket som reiser seg mot den suverene og allvetande Guden. Men som tidlegare nemnt, er spørsmålet i denne analysen stilt på ein annan måte.

Når ein ikkje sjølv finn noe svar i *Bibelen*, får ein vende seg til det andre har funni ut om det vondes problem, og korleis dei har systematisert det til filosofi.

Først ei kort forklaring. Til «det vonde» reknar vi her for det første fysisk og psykisk lidning («das Übel») og for det andre det moralsk vonde («das Böse»). «Det vonde» kan elles også bli brukt som eit samlingsnamn for desse to gruppene, da gjerne med tanke på det vonde som makt eller prinsipp i universet. Og endeleg har vi det metafysisk vonde, det disharmoniske, det meiningslause.

Kva har så filosofien å seia til desse ulike sidene av det vonde?

For Gud er alt rett, godt og vakkert, men menneska kallar noe rett og noe urett, sa *Heraklit*. Og den visaste mannen synes vera ein ape i klokskap samanlikna med Gud. Derfor hindrar ikkje våre observasjonar om disharmoni og motsetningar i tilværet oss frå å gå ut frå at ein harmonisk verdsfornuft gjennomtrenger alt.

Dette er tankar som ein finn att hos *stoikarane*, som i stor monn bala med det vondes problem, idet dei ville vise at verda trass i alt er god, rettferdig og harmonisk. Det nemnte harmonimotivet utgjør eit av hovudargumenta. Det heile kan danne eit meiningsfullt og harmonisk univers, jamvel om det for vår ufullkomne forstand ikkje verkar slik. Det andre argumentet er at det vonde er naudsynleg som oppsedingsmiddel. Utan å bli slipt mot steinen, blir kniven aldri skarp; og utan å få motbør, kan ikkje glideflyet nå dei store høgder. Og mennesket treng også det vonde å kjempe mot, om det skal bli herda og heva moralsk. Ein tredje grunntanke er at disharmonien er nødvendig for det heile sin harmoni. Spenninga i verdsspelet krev så vel det gode som det vonde. Og som fjerde og siste hovudtanke hevda stoikarane at det vonde ofte kan vera å betrakte som eit slags biprodukt, som nødvendigvis oppsto om ein ville ha det gode.

Desse argumenta har meir interesse på grunn av den ærlege freistnaden på ei forklaring som dei representerer, enn på grunn av den aktuelle verdien dei har. Bristen i resonnementet ligg i dagen. Fordi om eit *begrep* eller ei *utsegn* logisk krev ein motsats, gjeld ikkje dette nødvendigvis for relasjonen godt–vondt. Det er ikkje ulogisk å tenkje seg ei verd utan det vonde. (Paradis, Edens Hage.) Og om verdsordninga er fullkommen, kvifor treng ein da det vonde som oppfostringsmiddel? Og om det fysisk og psykisk vonde er nødvendig som straff for det moralsk vonde, så gir ikkje dette noe svar på kvifor det moralsk vonde eksisterer. Om vidare dei to siste verdskrigane er å rekne som «biprodukt», må det vera lov å hevde at

verdsfornuften i så fall fører eit urasjonelt hushald. Reint bortsétt frå at det vonde er like vondt, om ein aldri så mye kallar det eit biprodukt til det «heiles beste».

Korleis ein snur og vender på problemet, synes det like fullt å vera ein dualisme mellom to makter, ei «god» og ei «vond», noe som er imot føresetnaden om det eine store verdsfornuft, logos.

Trass i at dette forsøket på å løyse problemet ikkje førte fram, har desse tankane frå stoicismen øvd stor inn verknad på seinare filosofar. Såleis finn ein att desse argumenta i nyplatonismen, særleg hos *Plotin*. Men i tillegg til desse kjente resonnementa, førte Plotin inn eit nytt argument, idet han betraktar det vonde som noe «ikkje-verande». Dette heng saman med den filosofiske arven han hausta fra Platon.

I likskap med den platonske rangordninga av verdiane med «det godes idé» som øvste verdi i idéverda, har også Plotin sin skala. Men hos han blir denne «høgste idé» lyft over det rasjonelle, over den intelligible verda. Denne «høgste ideen», eller rettare «det eine», eller «det første», er over all vår fatteevne, og kan berre bli skildra ved negasjonen. Men det er reelt nok, det mest reelle av alt. Det er nemleg frå *det* at tilværet spreier seg ut, som i konsentriske sirklar, stadig mindre avklara og fullkome, stadig mindre eksisterande. «Det første» stråler ut i idéverda, og etter det ut i verdssjela, som inngår i sjelene. Lengst ute, i det ytterste mørkret, er det reine «ikkje-verande», materien.

Trass i at dette er det «ikkje-verande», utgjør det likevel eit dualistisk moment i Plotins lære, idet det stadig opptrer som det irrasjonelle og ufornuftige. Noe svar på det vondes problem, og særleg da på det moralsk vonde, gir heller ikkje Plotin. Men teorien hans om det vonde som det «ikkje-verande» vil ein møte igjen både hos Augustin og Thomas, og dermed også i katolsk teologi.

Augustin arvar stoiske og nyplatoniske tankar. Men han bidrar også med nye moment for å løyse problemet. Og det er paradoksalt nok den frie vilje og predestinasjonen.

Dette krev ei kort gjennomgåing av visse sider ved Augustins filosofi. (Det er sjølv sagt at dei ufullstendige utgreiingane som her blir gitt om ulike filosofiske byggverk, på ingen måte gir noe rettferdig bilde av desse filosofane. Det dei mest intelligente menn i historisk tid har brukt heile livet til å tenkje ut, lar seg nødvendigvis ikkje uttrykke og bedømme ved ein to-tre setningar. Og det så mye meir når som her, visse sider av tankekonstruksjonane blir rivne laus frå heilskapen.)

Som kristen filosof skil Augustin seg avgjørande frå sine greske forgjengarar ved den vekt han legg på skyld, synd, frelse og straff. Men når han tar opp desse spørsmåla, følgjer det naturleg at han må avgjøre om mennesket i det heile har fri vilje, elles fell i alle fall skylda på Gud. Skal begrepa skyld, synd, anger og straff ha meining, må mennesket kunne handle fritt. Og Augustin kjem etter ein djuptgåande analyse fram til at mennesket har valfridom. Dette må ikkje forvekslas med at vi skulle kunne handle årsakslaust. Spørsmålet for Augustin, som for så mange andre kristne filosofar, var om personaliteten, eg-et, karakteren, ved ei sjelsevne, nemleg viljen, kunne ha vori i stand til å handle annleis enn han faktisk gjorde. Og for Augustin er den årsaka som i ein gitt situasjon kan avgjøre utslaget, nettopp vår faste og stabile karakter.

(Problemet om den frie vilje vil bli tatt opp seinare i dette skriftet.) Alle har såleis val-fridom, men berre dei edle karakterane har sedeleg fridom.

Mot denne psykologiske indeterminismen sette Augustin opp ein teologisk determinisme og predestinasjon.

Gud eksisterer ikkje i tida, for tida vart først skapt med verda. Det som for mennesket sin endelege fornuft står fram som dimensjonen tid, er for Gud ei einaste evig handling. Skapinga er derfor ein *creatio continua*, ein framhaldande prosess. Men da heile skapinga har sin grunn i guddommens tenkjande og skodande vesen, er alt predestinert, forutbestemt. Til predestinasjonen reknar Augustin m.a. også Guds endelege siger over det vonde. (For eit menneske må dette likevel berre gjøra dette livs lidingar enda meir uforstålege.)

Ifølgje Augustin kan ikkje eingong menneskets bønner forandre denne predestinerte verdsordninga, da til og med bønnene er forutbestemt. «Gud kjenner frå æva sine skapte vesens bønner, og Han veit kven av dei Han skal høre.» I dette ligg Augustins blytunge predestinasjonslære, som han trass i alle freistnader aldri makta å lette. Denne læra vart seinare overtatt av m.a. Calvin, men ho er ikkje akseptert i den katolske kyrkja. (Calvin var som kjent protestant.)

Det bør her bli presisert at determinisme ikkje er identisk med predestinasjon. Den siste har å gjøra med det guddommen har forutbestemt, og utesluttar ikkje den frie vilje, mens determinismen i første rekke går ut frå kausalsamanhengen og blir brukt i motsetning til læra om den frie viljen. Den predestinerte verdsordninga hos Augustin hindrar derfor ikkje at vi kan ha fri vilje, og dermed er ansvarlege. Men vanskelegare er det å forstå korleis Augustin på denne bakgrunnen kunne tala så freidig om metafysisk skyld og Guds rettvise straff.

Ved arvesynda vart, ifølgje Augustin, den menneskelege natur forderva slik at vi vél det vonde (men vi kan altså velja). Adams synd er alle menneske si synd, og kvar og ein må ta konsekvensen av dette. Men mennesket er ikkje sjølv i stand til å gjøra det gode, det er frå all æve predestinert; forutbestemt til evig fortaping eller sæle. Den store massen er evig fordømt, og vil gå fortapt som *massa perditorum*. Og for Augustin er straffa ganske krass og usentimental. Ei viss gradering i straffeskalaen fins likevel. Minst pine får dei udøypte barna, hardare dom får heidningane som ikkje har lært Jesus å kjenne; men den strengaste dommen får dei som har hørt Herrens bodskap, men forkasta han. (Det kan det vera verdt å merke seg.) Ved Jesus Kristus og ved ei guddommeleg nådeakt blir noen frelst og fritatt, og det tilsynelatande utan noen grunn.

Kvifor nettopp desse, og kvifor så få? Her resignerer Augustin. Men underleg nok synes hovudsaka for han ikkje å vera at så mange går tapt, men at i det heile er noen som slepp fri. Det bisarre i dette trer grelt fram ved at den som predestinerer, og den som straffar, er ein og same Gud. Dessutan er spørsmålet om ikkje predestinasjonslæra i siste instans opphevar all etisk appell og vurdering, jamvel om Augustin aldri var villig til å dra denne konklusjonen.

Elles var Augustin også på andre måtar opptatt med å freiste å gi ei plausibel forklaring på det vondes problem, på det vondes opphav og vesen. Som nemnt nytta han seg i høg grad av nyplatonismens tankar. Det kan vera grunn til å gå litt nærmare inn på Augustins syn på det vonde som det «ikkje-verande», som fråvære av det gode.

I eigendeg forstand er det vonde ein rein negasjon. «In quantum est, quidquid est, bonum est». I den grad noe er til, eksisterer, er det godt. Mista det eksisterande alt sitt innhald av «godhet», ville det opphøre å eksistere. Det vonde er fråvære av det gode, likesom mørkret er mangel på lys. Berre det som har del i guddommen eksisterer. Til og med djevelens natur er god, i den utstrekning den eksisterer. Frå «det verande» sitt sentrum, frå Gud, har menneska ved syndefallet forvilla seg ut i «det verande» sine utkantar, der det «ikkje-verande», det vonde dukkar opp. Augustin avviser (i modne år) den manikæiske læra om at det mot det gode står eit «det vondes prinsipp». Ved si lære om det «ikkje-verande» meinte Augustin å ha unngått dualismen både i Guds vesen og i verdskampen.

Men når det vonde ikkje «eksisterer», har det heller ikkje ei verkande årsak. I den grad viljen verkeleg er årsak (causa efficiens), er han god. Den viljen som ikkje vil det gode, blir ikkje driven av ei reell årsak, men av ein mangel på reell årsak, av causa deficiens.

Nå vil ikkje dette seia at det vonde er noe uverkeleg. Men det vonde skar berre for så vidt som det minskar det gode.

Det er verdt å merke seg at Augustin i sine spekulative utgreiingar over det vonde, malum, slår saman det moralsk vonde, «das Böse», og det fysisk vonde, «das Übel». Utsegnene om «das Böse» som negasjon gjeld såleis også for «das Übel», altså for lidningane. Med dette blir Augustins lære fylt av ei spenning mellom det vonde som empirisk røyndom og som metafysisk negasjon. Læra heng saman for så vidt som ho gir «forklaringa» på det moralsk vonde, som er bakgrunnen for det fysisk vonde; og når det eine er «ikkje-verande», er også det andre «ikkje-verande». Lidinga er såleis ingen positiv realitet, men er i sitt eigentlege vesen noe «ikkje-verande» eller ein privasjon av lyst.

Det er særleg for å slå bru over denne kløfta mellom røyndom og lære, at Augustin nyttar seg av nyplatonismen.

Fordi vi finn att desse grunntankane hos andre filosofar, hos f.eks. Leibnitz, og framfor alt hos Thomas av Aquino, skal vi vente med å vurdere resonnementet til så lenge.

Sankt Thomas var mye sysselsett med det vondes problem, eller teodiceen, for å bruke eit uttrykk Leibnitz innførte. Thomas av Aquino har skrivi eit særskilt skrift om det vonde, *De malo*, der han i hovudsaka stør seg til eldre tankegangar, som ein finn dei hos stoikarane, nyplatonikarane og Augustin. Thomas' syn har dessutan stor interesse fordi den katolske kyrkja i stor grad nyttar seg av hans filosofi. (Her kan det for ordens skyld vera på sin plass å nemne at thomisme ikkje er identisk med katolisisme. I teologiske kringar f.eks. i Frankrike synes såleis ofte Augustin, med sin meir dynamiske og uformelle teologi, å bli foretrukki framfor den statiske og avbalanserte Thomas.)

Thomas tar sitt utgangspunkt i at Gud i godhet har skapt alt, i den meining at Han er den innerste årsak til alt eksisterande, causa prima. Og som den første og absolutte årsak har Gud ubetinga makt. Alt grunnar seg på Guds vilje som årsak. Ho er den verksame makta bak alt, ho er den som held all ting oppe, og fører alt fram mot det mål Gud har sett. Gud er såleis den verkande årsaka, causa efficiens. Og Han er fullkome tenkjande og viljande, fullkome god og vis. Derfor møter denne guddommelege kausaliteten oss som kjærleik, liksom kjærleik er det fundamentale i tilhøvet mellom Gud og verda. Alt har kommi til ved Guds kjærleik.

Spørsmålet blir da om Gud også er årsak til det vonde. Her lanserer Thomas si «mangellære» (som trass i all skyldskap likevel skil seg noe frå Augustins lære). Sankt Thomas hevdar at verda i sitt inste vesen er god og harmonisk. Og han stør seg til bibelske utsegner som fortel at «Gud skoda *alt* han hadde gjort, og sjaa: det var ovleg godt». (Utheva her.)

For å forklare dette, deler Thomas det vonde i to grupper. Til den første hører det vonde som verkeleg eksisterer, og som derfor Gud med vilje har skapt. Til den andre gruppa hører det heime, som eigentleg er uttrykk for eit «fråvære», ein «mangel», og som derfor ikkje har Gud til årsak.

Det vonde som fell inn under første gruppe, er alt det som berre er «vondt» når ein ser det under ein snever synsvinkel; men som sétt i eit vidare perspektiv, ville overtlyde menneska om at det tente ei rettferdig verdsordning. Til denne gruppa synes Thomas å rekne det fysisk vonde. For vår synds skyld skal vi i vårt «ansikts sved» «ede» vårt brød; og krig, pest og hunger skal heimsøke menneska, som straff for synda og som freisting, så at vi skal bli lutra for det evige liv. Alt dette vil tene ein kommande harmoni som vi ikkje kan begripe i dette liv, men som vi skal få skode når vår tid er kommen.

Denne verda kan verke ufullkommen alt ved det at dei relative fenomen og ting er endelege og forgjengelege. Men det fins ein graderingsskala for det gode, og det lågaste og relative må ikkje bli vurdert ut frå mål som hører det absolutte til. Og dette ufullkomne ved delen, tener i sin tur det heile.

Det «vonde» i den andre gruppa, som stort sétt er det moralske «das Böse», krev derimot ei anna forklaring. Thomas nyttar her eit resonnement som er i tråd med tanken om det vonde som det «ikkje-verande», idet det vonde blir nemnt som ein «mangel». Dette at noe er ein «mangel», betyr ikkje at det ikkje «fins», ikkje «er til». Det er i høg grad «verkeleg» nok, for så vidt som vi kan observere og erfare denne «mangelen». Mangelen er ein skort på det gode. – Såleis er det i ein seksuell forbindelse utafør ekteskap, noe som «manglar», og dermed stemplar den som vond, jamvel om forholdet kan innehalde mye godt og vakkert. Det gode og positive er av Gud, og det negative av mennesket. Slik har det vori sia syndefallet skapte uorden i lystene våre.

I grunn og botn er mangelen det eigentleg vonde, idet mangelen er uttrykk for mennesket sitt frivillige avkall på det gode, dvs. Gud, som også er det absolutt «verande». At ein slik mangel kan oppstå, beror på at menneska misbruker sin frie vilje og vender seg frivillig bort frå Gud for å leve i «inkje», i det «ikkje-verandes» mørker. På den måten har det oppstått ein disharmoni, idet menneska ikkje er som dei burde vera, og kunne vera, om dei ikkje hadde valt denne tilstanden. Det eigentleg vonde er altså dei manglane mennesket i full fridom har valt. (Og denne fridomen forankrar Thomas i vår fornuft.) Men også ved å gi mennesket fri vilje manifesterer Gud si allmakt. Forat eit frivillig ja skulle vera mogleg, måtte mennesket også kunne seia nei til skaparen. Gud hadde valet mellom å skapa ei verd der mennesket ikkje kunne gjøra det vonde, men da ville handlingane vera utan moralsk verdi, og ei verd der mennesket har fri vilje, enda Han visste at det ville synde. Vår Herre valte det siste. Gud har derfor forutsétt alt, men dette utelukkar som nemnt ikkje at mennesket har fridom til å velja, for Gud har forutsétt mennesket sine frie handlingar, nettopp som frie! Derfor har også mennesket i all æve ansvaret for desse handlingane. Nå er det verdt å merke at ikkje alle handlingar er å betrakte

som frie. For Thomas er berre dei handlingane frie, som *samtidig* blir utført ved *eit indre, bevegende prinsipp* og med *tanke på eit mål*, noe som igjen krev *ei erkjenning om målet*.

At mennesket har høve til å velja det vonde, er ikkje noe lyte ved verdsordninga, liksom det i og for seg ikkje er noen feil ved elden eller den skarpe kniven, jamvel om dei kan misbrukas. Og liksom eit perfekt fly *kan* falle ned, er ikkje det noen feil ved flyet, eller noen grunn til ikkje å konstruere det.

Nå har altså Gud skapt alt som eksisterer. Men desse manglane, som beror på det menneskelege misbruket av viljen, er å betrakte som «ikkje-verande». Og det som ikkje er, er heller ikkje skapt av Gud. Når det gjeld det moralsk vonde stiller derimot Gud seg «tillatande». Det er ikkje Gud som fører mennesket til synda. Men når Gud ikkje gir dei nåde, fell dei av eigen vilje ned i synd, ned til evig fortaping. Dette strir ifølgje Thomas ikkje mot tanken om ein allgod Gud. Skulle derimot i Guds vesen ein motsetning til Hans godhet vera mogleg, måtte same vilje som vil det gode, også direkte ville det vonde.

Men blir det ikkje i alle fall ein viss kausalitet frå Gud til desse manglane? Her innfører Thomas ein skolastisk distinksjon med omsyn til det vonde, idet berre den nakne «aktiviteten» har Gud som årsak, medan sjølve «defekten» er årsakslaus. Ein må her hugse på at det vonde som mangel i røynda er eit «fråvære», altså noe «ikkje-verande». Men da har det heller ikkje årsak, da ei årsak alltid framkallar noe som er, noe reelt, nemleg ein verknad. Følgjeleg inngår ikkje desse manglane, så som «defektar», i relasjonen årsak-verknad. Ergo kan Gud ikkje vera årsak til desse manglane.

Eit anna moment. Når det gjeld spørsmålet om godt og vondt, må ein nødvendigvis ha eit mål for desse faktorane, dersom ei vurdering skal vera mogleg. For Thomas er ikkje Gud berre alle tings opphav, første årsak og skapningens endemål, men også nettopp den som skjenker oss det gode. Det Gud lar stråle ut frå seg, er a priori godt.

Ein møter i den thomistiske teologien eit fast og avbalansert tankeverk, ein fantastisk syntese av eit tusental krefter som gjensidig styrker eller opphevar kvarandre, inntil dei til sist avrundar det heile i ein perfekt heilskap. Dette er thomismens store styrke, og fatale veikskap. Ved nærmare ettersyn viser det seg nemleg at denne rotfaste stabiliteten er dyrkjøpt.

Det tener ingen hensikt å gjenta kritikken over dei eldre tankane frå Augustin, nyplatonismen og stoicismen, som sjølv sagt også gjeld her, i den monn desse resonnementa er å finna hos Thomas. Derimot kan det vera verdt å sjå på den utforminga som det gamle harmonimotivet har fått hos kristne filosofar. Denne vurderinga gjeld altså ikkje berre thomismen.

Tankegangen går som nemnt ut på at når vi ein gong får sjå alt i den rette samanhengen og under den rette synsvinkelen, vil vi oppdage at livet gjennom det tilsynelatande vonde, er ført fram til eit større gode. (Om denne gleda vil bli erfart også av dei som oppheld seg i helvete, er noe uklart.)

Denne harmonitanken er besnærande. Men for det første har ein ingen garanti for at han er sann. Derimot veit vi i frå vår innsnevra synsvinkel, at det vonde er vondt, og at det vonde for vår forstand ikkje kan gjøra det gode betre; like lite som urettferd kan auke rettferda. For å kunne forstå noe slikt, må vi gjennomgå ei så djuptgripande forandring, at vi ikkje lenger er dei same menneska som vi var her på jorda. Men poenget er at det nettopp er her på jorda, i vår

endelege og dødelege eksistens at vi må velja. Det er her og nå vi har valet. Ikkje ein gong i framtida, da vi eventuelt måtte kunne sjå det heile på ein fullstendig ny måte. Da er det alt for seint. Vi er nettopp sette til å velja på vår relative og ufullstendige bakgrunn her i livet. Og det er for dette valet vi seinare eventuelt vil bli dømt. Det er nett *det* som er den menneskelege situasjon – den menneskelege tragedie.

Når det gjeld den thomistiske syntesen, synes han som nemnt ved nærmare gransking å ha ein vesentleg brist. Det syner seg kort sagt at det Thomas har vunni i stabilitet og fast, einskapleg syntese, det har han tapt i dynamikk og liv. Problemet blir spekulert bort til problematikk. Reint intuitivt har ein gjerne ei kjensle av at det er noe som trass i all logikk ikkje stemmer. Når ein stor del av befolkningen på jorda lir av underernæring, når millionar hungtrar, når barn svelte i hel, ja, så er dette altså ikkje ein ganske vulgær mangel på mat, i og for seg. I eigentleg forstand er det heile ein «mangel på Gud». – Dette er ganske krast kløfta mellom vår empiriske oppfatning av lidinga, og den metafysiske forklaringa.

Om ein går meir sakleg til verks, viser det seg at den thomistiske syntesen er vorten til ved ei dialektisk og rasjonell utjamning av begrepa, slik at dei avslipte motiv og begrep ein på den måten får, til slutt føyer seg inn i kvarandre til ein tilsynelatande motseiingsfri syntese. Når det gjeld det vonde problem, har det skjedd ei openberr avfiling og oppmjuking av så vel Guds makt (her: kausalitet) som den guddommelege godhet. Dette syner seg ved at kausaliteten på den eine sida ikkje får gjelde utan restriksjonar, og på den andre sida ved at Guds godhet får eit kjølig, formelt preg, som knapt lenger er i motsetning til det vonde. Når maktmotivet slik blir pressa ned i ein kausal tankegang (der det ikkje kan puste utan ved inngripande restriksjonar), blir sjølv begrepet avstumpa. Og det at Guds godhet stadig «tillet» det vonde, svekkar sjølv kvaliteten av den guddommelege kjærleiken. Det hjelper ikkje stort at Thomas forsikrar oss at Gud framleis er uendeleg god, og at Han rettar sin kjærleik mot alle; men at det berre er det, at den guddommelege kjærleiken vil gi «noe godt» til kvar og ein, ikkje «alt godt» til «alle». Det synes klart at sjølv grunnbegrepa blir utvatna ved ei slik utjamning. Den prisen Thomas har mått betala for den motseiingslause syntesen, er ikkje noe mindre enn ei avslipping av sjølv gudsbegrepet.

Men vent litt. Korleis kan ein veta at dette gudsbildet er mindre «sant», enn det ein til vanleg møter i vårt land?

Det står fast at ei slik form for godhet som vi her har sétt, uvilkårleg bryt med det vi som menneske må legge i uttrykket «uendeleg god» eller «det absolutte gode». Men kan ein med visse hevde at Guds kjærleik ikkje er slik som Thomas seier? Kva for instans er det i så fall ein appellerer dommen til?

Det er naudsynt å sjå litt nærmare på visse sider ved gudsbegrepet hos Thomas.

Det karakteristiske ved denne filosofens syn på gudserkjenninga er at han i så stor grad meiner å kunne nå fram til kjennskap om Guds *vesen* ved hjelp av «ratio», fornuften. Han hevdar at det stort sétt berre er treeiningslæra, og noen ganske få andre postulat, som berre er bestemt ved openberringa, og som derfor utelukkande er gjenstand for tru. Dei kvalitative eigenskapane ved Gud meinte Thomas at vi kan nå fram til ved slutningar a posteriori, ved avleiing frå verknad til årsak. Gud er for han ei *causa prima*, som må ha både negative

kjennemerke (som eit uforanderleg, evig og einskapleg vesen) og positive kjennemerke, som for Thomas betyr at Gud er fullkommen, dvs.: Han er verkande årsak, tenkjande, viljande, allvis og allgod. Og nettopp ut frå sin guddommelege kjærleik, som både er rettferdig og barmhjertig, skapte Gud verda, og gav kvar og ein meir enn det som retteleg tilkom han.

Nå er det verdt å merke seg at Thomas ikkje hevdar at vi kan nå heilt fram til sjølvve Guds vesen ved ratio og via causalitatis. Våre rasjonelle uttrykk om Guds karakter er nemleg ifølgje Thomas aldri heilt adekvate. Men med det tillegg ikkje Thomas Gud irrasjonelle eigenskapar. Og om Guds inste vesen er utilgjengeleg for oss, er det derimot ikkje tilfelle med sjølvve den guddommelege kjærleiken.

For Thomas føyer dei ulike sidene ved Guds vesen seg harmonisk saman til eit avrunda heile, tilsynelatande utan noen sjølvve motseiingar.

Ved *Duns Scotus* og seinare *Vilhelm av Occam*, som hevda eit konsekvent nominalistisk syn, sette kritikken inn mot det thomistiske gudsbildet. For Scotus er ikkje lenger Guds eigenskapar, som allmakt, barmhjertighet, godhet osv., gjenstand for naturleg kunnskap, idet han drar i tvil sjølvve rasjonalismens premiss om at våre menneskelege tankelover kan bli brukt på det guddommelege. Våre tankar og røynsler grunnar seg på det endelege, og kan ikkje utan vidare bli brukt på det uendelege.

Ein lekk i den same kritikken er *Kants* distinksjon mellom logisk grunn og slutning på den eine sida, og årsak-verknad mellom ting på den andre; og hans skille mellom begrep og røyndom eller begrep og eksistens. Eit begrep er det det er, om det nå eksisterer eller ei. Begrepet «100 dalar» er det same, anten desse dalarane fins eller ikkje. I begrepet Gud, som begrep om eit fullkorne vesen, inngår ikkje nødvendigvis at denne Guden eksisterer, seier Kant i sin fornuftskritikk.

Med Occam førtes den antirasjonalistiske tendensen frå Scotus vidare. Ein antirasjonalisme som vel å merke ikkje var uttrykk for ein uvilje mot fornuften, men som stilte seg skeptisk overfor rasjonalismens ukritiske tru på ratio. Occam hevda såleis at til og med satsen om Guds eksistens ikkje kan provas eksakt. Og slett ikkje kan ein bevise Guds vesen og eigenskapar. Gud vart det store irrasjonelle, ikkje den ufattelege og irrasjonelle kjærleiken, men ein naken, suveren og vilkårleg maktvilje. Det einaste vi veit, er at Han vil det Han vil. Han frelsar og fordømmer etter behag, og ingen kan kjenne seg trygge. Det står Gud fritt å akseptere den Han vil. Gud er ikkje lenger berre kausalitet. Han er potentia absoluta, som ikkje kjenner noen grenser eller innskrenkingar. Her i livet kan menneska rett nok halde seg til den ordninga som er gitt, til det som er Guds *potentia ordinata*.

Men trass i dette krasse standpunktet viste Occam ei karakteristisk evne til å «late som ingenting», til ikkje å ta konsekvensane. For vel er Gud for Occam allmektig, sjølvve den fjerne, ufattelege allmakt. Men er Han ein kjærleg Gud? Occam synes å ha betala ein dyr pris for Guds suverenitet. Likevel har hans filosofi interesse, ikkje minst fordi *Martin Luther* i stor monn delte Occams grunnsyn.

Såleis understreker Luther sterkt at Gud er ein deus absconditus, ein guddom det ikkje er gitt oss menneske å fatte, og derfor er vi heller ikkje kompetente til å dømme Gud. Deus absconditus (Gud i duldo) betyr ei definitiv grense for menneskeleg kunnskap, slik at ei

vurdering av Guds handlingar, eit svar på kvifor det og det skjer, blir umogleg. Men for Luther vil ikkje dette seia at mennesket er overlatt til ein usynleg despot à la Occams Gud. Ved deus revelatus, den openberra guddommen, har mennesket fått visse om Guds eigentlege vilje og hjertelag. På denne basis proklamerer Luther sin Theologia crucis, ein «horisontal» teologi, om ein vil; idet han som sagt forkastar den «vertikale» teologien som uhaldbar.

Likevel er Luthers teologi full av djerve og kompromisslause utsegner. Såleis er den guddommelege kjærleiken for Luther ikkje berre ein eigenskap ved Gud, men Gud er kjærleik. Ein kjærleik altfor suveren til å kunne bli tilpassa kategoriar og rettsordningar. Kjærleiken er Guds hjertelag. Også Guds vrede (som heller ikkje Luther prøver å gjømmе bort) er underlagt kjærleiken. Slik står det fast at mennesket ikkje berre er syndig, men Guds dom er ein grunnleggande realitet. Meir dunkelt blir det når ein tar for seg Luthers forsoningslære. Vel har aksentueringa av Guds endelause og uutgrunnelege kjærleik gitt tankane ein intimitet og ein personleg karakter, som går utover eit enkelt juridisk rettferdsskjema. (Ein ser her motsetningen til Thomas' lære.)

Men det Luther vinn i intimitet, tapar han i rettferd; slik eit menneske må sjå det. Dessutan er det eit spørsmål om Luther ikkje nettopp gjeninnfører ein slags justistanke ved at mennesket blir dømt etter trua. Og dette blir så mye meir dunkelt som det synes vera Gud som avgjør kven som skal få tru. «Vi handlar ikkje, men det blir handla med oss.» («Wir handeln nicht, sondern wir werden gehandelt.») (Jf. Den tredje artikkel.)

Spørsmålet er korleis Luther maktar å føye inn det vonde og Guds allmakt i ein teologi der Gud står som sjølv kjærleiken. I tråd med nominalismen hevdar Luther Guds suverene allmakt. Men denne guddommelege makta er for Luther «den reine kjærleik». For at dette ikkje berre skal bli ståande som ein naken påstand, trengs eit raskt oversyn over enkelte punkt i Luthers lære.

Først må ein komma i hug at det nettopp er premissen at vi ikkje er i stand til å forstå eller vurdere Gud. Ingen regel kan bli lagt til grunn for Guds vilje, da ingenting er jambyrdig eller høgare enn den. Såleis er Guds vilje sjølv regel for alt. Følgjeleg er *det* rett og godt, som skjer; enda om vi ikkje fattar det. Ikkje eingong fortentene våre her på jorda får binde Guds suverenitet, Guds frelsing eller dom. Gjerningane teller ingenting, for så vidt som det står Gud fritt å verdsetta eller neglisjere dei. Frelse oppnår ein berre ved trua aleine. Men trua er gitt av Gud i kvart einskilt tilfelle.

På denne bakgrunnen blir naturleg nok spørsmålet om det vonde uhyre akutt. For det første fordi Luther så resolutt forfektar Guds absolutte kjærleik og Hans suverene allmakt, og for det andre fordi Luther aldri freistar redusere det vonde til ein «mangel». Både lidinga («das Übel») og den moralske veikskapen («das Böse») har tvertimot for Luther ein sterk positiv røyndoms karakter. «Den vonde lyst og drift» («Die böse Lust und Neigung») er ein naturleg positiv maktfaktor, «er sjølv ei kraftkjelde» («ist selbst Energie-Quelle»). (*Beiträge zur evangelischen Theologie*, 1954, 20.) «Das Böse» er «beintfram eksistensbestemmande (schlechthin existenzbestimmend) ... Det er ikkje vi som har det moralsk vonde, men det moralsk vonde har oss. Vi er i dets vald, vi er forfalne i det moralsk vonde.» («Nicht wir haben das Böse, sondern das Böse hat uns. Wir sind in seiner Gewalt, wir sind ihm verfallen.»)

Likesom synda for Melanchton var ei heilt levande «rørsle og verksemd» («Bewegung und Wirksamkeit»).

Men korleis forklare dette, utan å hamne i ein djuptgåande dualisme?

Nå viser det seg at Luther (liksom Thomas) ikkje har så vanskeleg med å feie unna «das Übel». Luther var jo ingen tilhengar av noen hedonisme. (Eit livssyn som hevdar lykke og lyst som høgste gode.) Så langt ifrå at smertar, ulykker, liding og naud skulle vera argument mot Guds godhet, synes alt dette for Luther nettopp å tene som eit middel til den guddommelege kjærleikens vokster.

Men «das Böse» lar seg ikkje sope unna like kjekt; og på dette punktet er Luther meir uklar enn vanleg. Det skyldes sikkert også at han stadig endra syn på mange sider ved spørsmålet, slik at ein kan spore ei utvikling.

Som før nemnt er det Gud i si allmakt som frelser og forkastar sine eigne skapningar. Alt er avhengig av Vår Herre, til og med Djevelen og dei ugudelege. Men når Gud verkar i alt, må Han da ikkje også tilleggas det vonde og synda? Etter å ha snust på dei velkjente argumenta om det vonde som «verktøy», som Gud «berre set i gang», innser Luther om sider at denne Guden for eit menneske, og for ein kristen, må te seg som eit fullstendig amoralsk vesen. Han legg da om på tvert, og seglar for god bør inn i dualismen: verda er ein kamp mellom Guds personlege vilje og Djevelen, og denne striden blir ført i kvart einaste menneske, og *for* kvart einaste menneske. Nettopp denne dualismen gir Luthers teologi karakter av drama. Det er ikkje ein allmektig gudsvilje som mekanisk dikterer alt.

Men det som først og fremst interesserer her, er korleis Luther i denne dualismen maktar å halde fast på Guds allmakt. At Luther sjølv aldri syntes å tvile på denne allmakta, er sjølv sagt prisverdig nok (ja, det er faktisk fantastisk godt gjort). Men korleis forklarar han den?

Og her gjør Luther ei ny heilomvending. – Saka er den at striden alt er vunnen. Derfor kan vi jamvel i denne lys levande striden på liv og død kjenne oss trygge. For Gud vil sigre til slutt. For så vidt er alt avgjort. Ja, i grunnen har Gud alt sigra. Han sigra gjennom Kristus. Det står nær sagt berre att å slåss. Og derfor er Guds vilje og allmakt like suverene som før. (Som før sagt, gjør ikkje denne forklaringa det vonde meir forståleg. Men så er det da også føresetnaden hos Luther nettopp at vi ikkje *kan* forstå det. Så for så vidt bør ein kanskje ta dette som eit teikn på at Luther her har rett.)

Nå er heller ikkje dette Luthers siste ord om det vonde. For han sto det alltid som noe i grunn og botn uforklarleg og gåtefullt. Men som det vart nemnt innleiingsvis om Luther, ville han da heller ikkje skapa ein rasjonell teologisk syntese slik som thomismen. For Luther var det galskap. Og det så mye meir som han trass i alle «spenningar» i gudsbildet ved «trua sin syntese» ordna isaman både Guds allmakt og Hans kjærleik. Dette i heilag forvissning om at det som for vår fornuft måtte te seg som sjølvmotseiande, ville folde seg ut i harmoni, sétt under Guds absolutte synsvinkel.

Slik er altså Luthers teodicé. Gud er ufatteleg, kontradiksjonen berre tilsynelacande. – Til dette er for så vidt ingenting å innvende. Det er berre å konstatere at både godtaking og forkasting av denne påstanden kviler på tru.

Ein liten digresjon. Eller kanskje snarare noen usaklege og provoserande merknader.

På grunnlag av det vi her har sétt om skilnaden mellom luthersk og thomistisk syn på visse sentrale spørsmål, kan det vera fristande å spinne ut ein liten tanketråd.

Ved første møte verkar katolisismen overbevisande fast og trygg, med logiske og forstålege svar på alle spørsmål, medan protestantismen stadig appellerer til at det på død og liv gjeld å tru, og at Gud er uforståleg, men utan å gi seg i kast med noe så verdsleg som å grunngi desse påstandane. Ved nærmare ettersyn viser det seg snart at alle desse thomistiske bevis og skinnbevis slett ikkje er så haldbare som dei såg ut til, og at også katolikken i røynda bygger på openberring og tru (noe han sjølv sagt ikkje legg skjul på). Protestantisk teologi syner seg på den sida å ha eit «fullt konkurransedyktig» filosofisk grunnlag. Men dei protestantiske prestane synes framleis å vera så rørt over Luthers heroiske ord i Worms: «Her står eg og kan ikkje anna; Gud hjelpe meg, Amen», at dei ikkje reknar det for naudsynleg å gi vidare intellektuell underbygging når det gjeld å vekke folks religiøse kjensler. (I denne jamføringa mellom protestantisk og katolsk lære er det nyttig å minnas at katolisismen er meir enn thomisme, og at katolisismen filosofisk sétt spenner over eit langt breiare grunnlag enn protestantismen. Han er liksom heile sirkelen der protestantismen berre er ein sektor.)

I praksis er tilhøvet det, at folk krev eit visst minimum av forklaring. Ikkje fordi dei eigentleg tenkjer så overvettes, men fordi dei kjenner eit slags behov for intellektuell redelegheit. Ateistane seier at Gud er død, og dei gir inntrykk av å kunne gi grunn for sitt syn. Katolikkane seier at *dei* har rett, og dei legg fram eit vel gjennomtenkt system av forklaringar og grunngjeingar for sitt syn. Protestanten derimot, hevar røysta, og forkynner med eit nyfrelst smil, at Gud *er* ufatteleg, at vår tanke *er* skrøpeleg, og at det gjeld å tru. Han siterer gledestrålande Johs 3, 16 og viser til Juleevangeliet. Og når ikkje ungdommen følgjer han, blir han vemodig og undras på om kyrkja ikkje er tilstrekkeleg pop eller funkis; eller om ein har hatt for få stikk-innom-kveldar. Somme kjem til at ungdommen er ugudeleg, og for så vidt kan dei ha rett i det. Spørsmålet er berre: «kvifor?»

Kva møter statskyrkja den gryande skepsisen og den vaknande viljen til orientering hos ungdommen med? Korleis må den forma for kristendomsundervisning som planen legg opp for gymnasiet, nødvendigvis verke? Det fins berre eit svar: religiøst drepane. Men kvifor ikkje møte eit fornuftig spørsmål med eit fornuftig svar? Det høres sikkert uhyre åndlaust ut. Men ungdommen er ikkje meir åndfull. Han tørstar berre etter ei fornuftig orientering. Kvifor da ikkje møte behovet?

Luther hevda sin *Theologia crucis*, men han freista alltid å gi ein akseptabel grunn for dette synet! Jamvel om ein meiner at tanken ikkje strekk til framfor dei «store spørsmål», så må ein kunne gi ei fornuftig grunngjeving for denne konklusjonen. Og det er slett ikkje alltid det lettaste. Men ikkje desto mindre er det viktig. Og det er heilt naudsynleg når andre f.eks. hevdar at dei *veit* at Gud ikkje eksisterer. Luther grunngav sitt syn, og hevda så konklusjonen. Nå har tilhengarane hans i noen hundre år ilt land og strand rundt og forkynt konklusjonen, men grunngjevinga synes dei å ha tasla bort på vegen. Frå den opphavlege tanken at fornuften ikkje meistarar dei store spørsmål, har dei etter kvart kommi fram til at både fornuften og filosofien er så vel uviktige som ubruklege. Og derfor står dei i dag hjelpelause når ungdommen spør «kvifor?» – når dei lite truande fell ifrå, og når dei truande kjenner seg flaue, fordi dei ingenting har å setta opp mot dei andres argument.

Det kviler eit tungt ansvar på dei som her har svikta. Vel er det umenneskelege krav som blir stilt til ein perfekt prest. Men visse krav må ein likevel kunne reise. Mellom anna må det vera lov å vente at prestane tenkjer igjennom problema såpass at dei kan hjelpe dei kristne som sjølve ikkje har høve til ei slik gjennomtenking, og slik at dei kan forsvare religionen utetter. – Men våre teologiske hjernar er opptatt med viktigare ting. Teologane vandrar rundt på telag hos misjonskvinner, eller dei slåss innbyrdes om visse fyrringstekniske detaljspørsmål ved helvetesarrangementet. Og kristenfolket ligg anten i krampe over noen kyrkjelege sentensar eller bokstavlege bibeltolkingar (som ikkje noe vanleg menneske kjenner til); eller dei er ivrig opptatt med å arrangere avstemning for å avskaffe helvetet ved majoritetsval i menighetsråd. Og imens går tida. Imens blir protestantismen ein religion for ungar og gamle kjerringar.

Men katolikkane held fram med å gi vettige svar på fornuftige spørsmål. Dei har innsétt at Thomas hadde rett, da han hevda at ein også må ta omsyn til tanken, jamvel om religionen inst inne er noe anna og noe meir enn intellekt.

Men tilbake til gudsbildet. For det vondes problem er spørsmålet framleis det same. Men korleis er det mogleg å bygge ein teologi som lutherdommen, der det ope blir vedgått at begrepa inneheld logiske motseiingar? Var det ikkje nettopp det som var det fatale for alle tankesystem?

Vi skal komma attende til spørsmålet, og nøyer oss i mellomtida med å konstatere, at det i siste omgang var på gudsbegrepet både Thomas og Luther trakk dei vekslane, som måtte til for å halde verksemda i gang. Først skal vi ta eit raskt oversyn over den siste store freistnaden på å løyse det vondes problem, nemleg *Leibnitz' Theodicée*.

Når den allmechtige, allgode guddommen skapte vårt univers, hadde han ifølgje Leibnitz fleire alternativ, og valte den beste av alle moglege verder, «le meilleur des mondes possibles». Gud skapte verda fordi Han ville «det Gode», sa Thomas. (Gud handlar etter morallova.) Verda er god fordi Gud skapte henne, sa Duns Scotus. Leibnitz inntar eit slags mellomstandpunkt, idet han opererer med «evige sanningar» og «faktiske» eller «tilfeldige sanningar». I sine handlingar er også Gud avhengig av dei «evige sanningane», og har såleis ikkje ubegrensa aksjonsradius. Til denne slag sanningar rekna Leibnitz rein logikk og matematikk; dei må gjelde i alle moglege verder. Gud kan såleis ikkje lugge ein fleinskalle, og to pluss to vil alltid vera fire. Dei «tilfeldige sanningane» derimot, er av empirisk natur. Hit hører også naturlovene, så lenge det jo ikkje fører til noe logisk urimeleg resultat å anta at det omvendte av det eller det tilhøvet skulle kunne inntreffe.

Stilt mellom «evige» og «tilfeldige sanningar» valte altså Gud, som det fullkomne vesen, det best moglege. Men det motseier etter Leibnitz' oppfatning ikkje at det vonde skulle finnas i ei slik verd. Nå kan det verke litt uklart kvifor det vonde måtte inn i verda, fordi om Gud berre var tvinga til å følgje visse logiske lover. Men, seier Leibnitz, Gud *kunne* ha skapt ei verd der det vonde ikkje eksisterte, men det ville likevel ikkje ha vorti ei så god verd som den vi lever i.

Så kjører Leibnitz opp med heile arsenalet av velkjente argument. Det gode blir såleis sagt å vera logisk forbundi med det vonde. Og alt ved delane sin endelege karakter ligg nødvendigvis årsaka til det metafysisk vonde. Ei harmonisk ordning krev ei gradering frå det

mest til det minst fullkomne. Dessutan er det vonde («das Übel» og «das Böse») ein rein og skjær negasjon, ein privasjon av det gode. Liksom kulde og mørker er til utan at det eksisterer noe «mørkrets prinsipp», eller noe «principum frigidum», så fins heller ikkje noe «principium malificum» (noe det vondes prinsipp). Brotsverket er korkje middel eller mål, men eit conditio sine qua non, ei hypotetisk nødvendighet. Heller ikkje er det da gjenstand for direkte vilje. Det vonde er såleis inga makt mot det gode, men det er underlagt det gode.

Stort sétt er dette tankar som ein kjenner att frå m.a. Thomas. Motargumenta vil ikkje bli gjentatt her, og det så mye meir som vel ingen nå lenger held denne *Theodicéen* for å ha anna enn historisk interesse.

Endeleg hevdar Leibnitz også (trufast mot sin framstegsoptimisme) at det vondes problem etter kvart vil bli mindre og mindre aktuelt, alt etter som vår forstand blir klarare, og mennesket blir betre; inntil det gode vil sigre. Denne historisk-optimistiske «forklaringa» sameinte Leibnitz konsekvent nok med sjelevandringstanken. Elles kan det verke uforklarleg at så mange generasjonar skal gå til grunne utan vederlag.

I tillegg til dei synsmåtane som før er brukt mot freistnadene på å løyse det vondes problem, skal det her berre bli føyd til eit poeng med meir direkte adresse til *Theodicéen*. Leibnitz resonnerer ganske ukritisk ut frå sin endelege situasjon i tid og rom om Guds eventuelle alternativ ved sine val av andre verder. Og det ved på denne bakgrunn å stille opp «evige sanningar» og logiske nødvendigheter, som vel også må ha Gud til årsak og skapar. Dessutan er det slett ikkje sagt at den beste av alle verder eksisterer, fordi om begrepet inneheld at denne verda er «den best moglege». Det treng like lite å skje, seier Kant, som at ein «katt med seks venger, og som driv matematiske studiar», nødvendigvis skulle eksistere, om ein berre dessutan seier at denne katten er fullkommen.

Den første konklusjonen i denne analysen blir såleis at ingen av dei forsøka på å løyse det vondes problem rasjonelt, som her er nemnt, har ført fram. Og spørsmålet synes i siste omgang å vera avhengig av gudsbildet. Med det får analysen ei ny retning. Det gjeld å bli klar over kva vi kan veta om Guds eigenskapar.

Det er på dette stadium klart at ein allgod og allmektig Gud ikkje synes å kunne eksistere, dersom allgodhet og allmakt er det som ein kristen med sin menneskelege forstand vil legge i desse begrepa. Det følgjer alt av den enkle grunn at verda etter vår oppfatning ikkje er fullkommen. At det vonde på ein eller annan måte fins i vår verd, var nettopp grunnen til at spørsmålet vart reist.

I kor stor grad er da våre uttrykk om Gud adekvate? Om dette rår det tydeleg inga semje. Ein kjenner til frå *Bibelen* at ei av dei grøvste av alle synder er å vende Gud ryggen etter å ha hørt Hans ord. Det same har også mange kristne filosofar hevda (f.eks. Augustin). Dersom dette ikkje skal synas heilt urimeleg, må ein gå utifrå at den kristne budskapet, og dermed også dei ord som skildrar Gud, er direkte forstålege. Langt på veg var dette også Thomas' syn, enda han aldri hevda at vi menneske kunne skode Gud fullt og heilt slik Han er. Noe liknande synes også realistane i mellomalderen å ha meint, med menn som Anselm av Canterbury og Abélard i brodden. I nyare tid vart eit slikt syn hevda av m.a. Leibnitz (og Descartes (?) med den gode Guden som ikkje narrar oss). Eit slikt positivt svar på spørsmålet som denne åndsreninga gir,

krev i sin tur ein teodicé. Men det var jo nettopp denne forankringa som brast. Nå har somme filosofar slipt av godhets- og allmaktsbegrepet for å unngå konflikt, samtidig som dei held fast på at orda i alle fall innafor vide grenser er adekvate. Men i røynda er dette å kalle noe godt som ikkje lenger ter seg som eit ubetinga gode. Ein er med dette alt på god veg inn i symbolismen, der våre begrep om det guddommelege blir erklært meir eller mindre inadequate, og får symbolsk betydning.

Denne symbolorienterte retninga er også sterkt representert i idéhistoria. Og sjølv sagt kan ein også i *Bibelen* finna stønad for eit slikt syn. Dessutan vart dette synet forfakta av Occam og andre nominalistar. Og seinare vart liknande synsmåtar representert ved dei tyske mystikarane. Ei ny utforming fekk denne retninga ved at menn som Lessing, Schelling og Schleiermacher meir eller mindre klart avviste den bokstavlege tolkinga av dogme og læresetningar. Ifølgje «trus-tenkjaren» *Schleiermacher* kan vi i det heile ikkje nå fram til noen teoretisk kunnskap om Gud. Alle teologiske satsar om Han er uhaldbare, dersom dei blir sett under ein teoretisk synsvinkel. *Schelling* synes på si side å ha meint at det er noe irrasjonelt, noe uforståeleg i sjølv Gud's vesen; altså ein slags tilsynelatande dualisme.

Det synes med dette som om ei mogleg løysing på det vondes problem berre kan vera å finna i tråd med dei synsmåtane som ein møter hos den symbolorienterte gruppa. Men før vi tar fatt på analysen av kor mye vi kan forstå av gudsbegrepet, kan det vera grunn til å prøve å komma til klårleik over dualismeproblemet, som alt har vori nemnt fleire gonger. Det vil dessutan kunne avklare visse sider ved gudsbildet. Og det så mye meir som det rår stor forvirring alt ved bruken av ordet. Såleis hevdar biskop Aulén (i *Den kristna gudsbilden*) at det eksisterer ei «spenning» eller ein dualisme i lutherdommen, medan protestanten Max Keller-Hüschemenger like resolutt (i *Die Kirche und das Leiden*) slår fast at ingen dualisme kan bli tolerert. Likevel syner det seg at baa to i grunnen er samde. Den dualismen Keller-Hüschemenger forkastar, er skillet mellom to suverene gudsmakter, medan den dualismen Aulén forsvarar, er den spenninga som for oss må vera i Gud's vesen mellom Hans ulike eigenskapar, dersom vi meiner at Gud's allmakt er utan grenser.

Kva seier så *Bibelen* om desse ulike formene for dualisme? I forteljinga om syndefallet møter ein ei vag forestilling om ei satanisk makt i opposisjon til Gud's vilje. Like eins står det vonde fram som ein eigen dimensjon i 1. Krønikebok 21, der det heiter at «Satan stod opp mot Israel og eggja David til aa telja Israel.» Men hos Job (1, 12) er Satan, det vondes makt, i siste instans ein slags visargut for Gud. «Daa sagde Herren til Satan: «Alt det han eig, er i di magt, men honom sjølv maa du ikkje leggja hand paa.» I Samuelbøkene er Gud sjølv opphavet til den synda som fører naud over folket (2. Sam 24). Ein møter såleis mange stader i *Det Gamle Testamentet* ein tydeleg tendens i retning av å ville forklare det vonde ved ein dualisme, ved hjelp av ei demonisk makt, Satan. Men Djevelen går også igjen i *Det Nye Testamente*, der han gjerne står fram som ein jordisk fyrste, (Luk 4, 6) og han har makt over menneska, og freistar vende dei bort frå Gud til seg sjølv (Matt 4, 9). Hos Paulus (2. Kor 4, 4) er det vonde «guden av denne verdi», som fører menneskesjela til fortaping (Matt 10, 28). Også den menneskelege kroppen er gjenstand for Satans tenarar. Såleis har Paulus «ein tagg i kjøret, ein Satans engel, at han skal slaa meg» (2. Kor 12, 7). Til og med døden er Satans verk: «daudens velde, det er

djevelen» (Hebr 2, 14). Satan blir direkte utpeikt som far til menneska; «De hev djevelen til far, og det de vil, er aa gjera det far dykkar hugast», dvs. å fara med voldsverk og usanning.

Av dette skulle ein tru at det i kristendommen verkeleg blir forkynt at det fins ei slik suveren makt, som reduserer Guds eigen styrke og vilje. Men *Bibelen* forkynner og med stor kraft Guds einevelde og totale makt. «Fyller eg ikkje himmelen og jordi? segjer Herren» (Jeremia 23, 24). «Herren er ein æveleg Gud,» seier Jesaja (40, 28), og «hans vit kann ingen grunda ut.» I 62. salmen står skrivi «at styrken høyrer Gud til», og i Jeremia 10, 6: «Ingen er din like, Herre! Du er stor, og namnet ditt er stort i velde». Nei, Gud er den einaste herskar i verda: «For han tala, og so vart det; han baud, og so stod det der» (Salme 33, 9). Og Han er eieskapar: «Gud, som hev skapt alle ting» (Ef 3, 9). Det er dessutan (Fil 3, 21) tale om «hans kraft til aa leggja alle ting under seg», og Han sit «høgt yver all magt og yverraad og alt velde og herredøme og yver kvart namn som vert nemnt, ikkje berre i denne verdi, men òg i den komande» (Ef 1, 21). «For Herren, Gud den allmektige, hev vorte konge!» (Opb 19, 6), og «Deg, Herre, høyrer stordom til og velde, og æra og bragd og herlegdom, ja, alt det som i himmelen og paa jordi er; ditt er riket, Herre, og du hev hevja deg upp til eit hovud yver alt» (Krøn 29, 11). Denne uhyre sterke poengteringa og lovprisinga av Guds ufattelege velde når sitt høgdepunkt i Herrens Bønn: «For riket er ditt, magti og æra i all æva!»

På denne bakgrunnen synes det derfor ikkje å vera noen dualisme mellom Gud og Satan. Det vonde er underlagt Herren og avgrensa av Han. «Herren sagde til Satan: «Herren skal skjella deg ut, Satan!»» (Sakarias 3, 2). Gud har kontrollen og sigeren, og Satan «veit at han berre hev ei liti tid» (Opb 12, 12). Men med dette synes også det vonde å komma frå Gud. «Herren gav, og Herren tok; Herrens namn vere lova!» Ofte blir dette hevda direkt og utan omsvøp: «Eller hender ulukka i by, utan at Herren hev gjort det?» (Amos 3, 6).

Etter dette verkar det som om det i *Bibelen* rår stor valfridom med omsyn til konklusjon på dualisme-problemet. Vi treng da heller ikkje dra noen bestemt slutning, men kan nøye oss med å konstatere at kristendommen ikkje berre blir halden for å vera ein monoteistisk religion, men at dualismen i to guddomsmakter, ei god og ei vond, knapt blir akseptert av dei kristne sjølv. Men i den grad vi vrakar ei slik «vond makt», vil dualismen i Guds vesen (for oss) synas å auke tilsvarande. «I den grad» fordi det ikkje nødvendigvis er tale om absolutt forkasting av det vonde som eiga makt.

Men ein aukande dualisme i Guds eigenskapar, vil føre til at gudsbildet for oss blir sjølvmotseiande, noe som igjen vil oppløyse teologien som logisk system. «Oförbehållsamt skal erkännas att det kristna tänkandet verkligen rör sig med begrepp och föreställningar och bilder, som stå i logiskt spänningsförhållande till varandra», seier biskop Bohlin (i *Kristen Front*). Konklusjonen synes derfor opplagt.

Men kva er det i grunnen ein bygger ein slik slutning på? Kva vil det i grunnen seia at noe er sjølvmotseiande? Og kva er det som kan vera motseiande? Kor mye kan vi verkeleg forstå av dei ord som er nytta i dei kristne dogme, og kva veit vi om sanningsinnhaldet av dogma? Det gjeld å nå fram til svar på desse spørsmåla.

Den såkalla lova om sjølvmotseiing, som vel turde vera kjent frå logikken, seier ganske enkelt at to sanningar aldri kan motseia kvarandre. På dette prinsippet bygger all logisk

tankeføring. Motseier to utsegner, X og Y, kvarandre, vil det altså seia at X ikkje kan vera sann, om Y er sann, og omvendt. Å fornekte denne lova, er å fornekte tanken. Og med det på førehand å ha erklært sitt eige resonnement for absurd. Det er dessutan før gjort merksam på at når ein kontradiksjon først er kommen inn i eit tankesystem, er alt håp ute med omsyn til å kunne skilje mellom sant og falskt, og alt kan bli bevist eller motbevist. Heile systemet er med andre ord i drift. Dette må da også gjelde for teologisk tenking og kristendommen, i den monn det er tale om ei meiningsfull framstilling.

Trass i at denne motseiingslova burde vera eit sjølvinnlysande faktum, viser det seg erfaringsmessig at det på dette punktet alltid reiser seg motargument, som dels gjør krav på å ha stønad i logikken, dels i den moderne fysikken (f.eks. ved «dualismen» i forestillinga av lys som korpusklar og bølger). Det kan derfor vera grunn til å ta opp desse innvendingane.

Eit av argumenta går ut på at denne motseiingslova er uholdbar av den grunn at ei rekke av dei mest fundamentale begrep i logikken ikkje er eintydige. Dette skal ikkje berre gjelde «rørsle» og «forandring», men også begrep som «tid», «rom», «sanning», «eg» og mange andre. På denne bakgrunnen skulle så ein viss motsetning i gudsbegrepet ikkje te seg som noe merkeleg. Det blir hevda at det berre gjeld å bruke begrepa innafor «den ramma» dei hører heime i.

Kor mye det kan vera i desse påstandane, får det i siste omgang stå til meir kompetente personar å avgjøre. Men som før nemnt, er det ein illusjon å tru at det fins ei «ramme» som fornuften i så fall kan halde seg innafor utan større fare. Eit sjølvmotseiande begrep er f.eks. eit «kvadratisk triangel», fordi dette begrepet «seier» noe, som når begrepet inngår i ei utsegn, gjør utsegna sjølvmotseiande. Såleis er utsegna «her ser vi eit kvadratisk triangel», liksom alle andre *positive* utsegner med «kvadratisk triangel», sjølvmotseiande. Dersom grunnbegrepa våre er sjølvmotseiande, ville vi automatisk vera ute av stand til å uttala noen som helst positive sanningar om det som skjer i verda, utan stadig å motseia oss sjølve. Og korleis ein med dette for auga kan hevde som positiv sanning, nettopp at grunnbegrepa inneber sjølvmotseiingar, er nokså uforståleg.

Grunnen til at slike påstandar blir reist, kjem venteleg for ein stor del av at ein har oversétt dei siste landvinningane innafor logikken. Ved ein finare analysemetode, og ved å ta omsyn til dei ulike tydingane eit begrep kan ha, er mange av dei eldre «sjølvmotseiingane» nå rydda av vegen, jamvel om det ikkje alltid har vori like lett. Ei tid like etter århundreskiftet såg det rett nok ut som om logikken ville oppleve ein teoretisk katastrofe, etter at *Bertrand Russell* hadde avslørt det såkalla «Russells paradoks», ved å vise at sjølvve klassebegrepet inneheldt ein kontradiksjon. (Klassa av alle pattedyr er ikkje sjølv eit pattedyr. Denne klassa er ikkje eit element i seg sjølv. Derimot vil vi kunne hevde at klassa av alle abstrakte begrep sjølv er eit abstrakt begrep, slik at det altså synes ligga føre ei klasse som er element i seg sjølv. Denne oppdaginga av to slag klasser viste seg å avdekke ei sjølvmotseiing.)

Det fins i dag fleire alternative forsøk på å skapa eit reelt grunnlag for ei vidare utvikling av logikken. Og la det bli vedgått at denne «rammeteorien» på dette området synes å ha ein viss verdi, idet det først er i den mest abstrakte tenking at desse systema divergerer. Dessutan viser det seg at eit meir innfløkt logisk system ikkje kan bli bevist å vera fritt for sjølvmotseiingar utan at ein i bevisføringa bruker eit ennå innhaldsrikare system. Men etter som ein stig opp i dei tynnare luftlag, blir denne analysen meir og meir usikker. Og jamvel om

ein kan ha svært gode grunnar til å gå utifrå at systemet i slike fall er motseiingsfritt, kan ein ikkje verkeleg veta det sikkert. Men at ein av den grunn ikkje skulle kunne bruke lova om sjølvmotseiing på teologiske utsegner, er alt anna enn innlysande.

Den andre typen argument mot å bruke lova om sjølvmotseiing på teologanes gudsbegrep går ut på at relativitetsteorien, og dermed «materien», skulle innehalde ein dualisme; nemleg den at lys samtidig skal «vera bølger og korpusklar». Denne forestillinga om at materien på same tid er bølger og partiklar, er, blir det vidare sagt, logisk motseiande; akkurat som ein god og allmechtig Gud er logisk sjølvmotseiande. Konklusjonen er da at dersom Guds eksistens av den grunn blir avvist, så kan heller ikkje materien eksistere.

Spørsmålet er berre om dette er ei korrekt tolking av kvanteteorien. – Når det der er tale om «bølger» og «partiklar», så ville det vera uriktig å ta dette bokstavleg. Desse nemningane er brukt av praktiske omsyn, og for å gjøra noe åskodeleg, som i grunn og botn berre kan bli uttrykt adekvat ved hjelp av ytterst uåskodelege symbol; nemleg ved matematiske formuleringar. Men ved dette matematiske uttrykksettet, som er det korrekte, opptrer det ingen kontradiksjon. Den kjem først inn ved bruken av desse modellane av «bølger» og «partiklar». Det er i røynda ingen som kan forestille seg ein slik «partikkel». Og «bølgjene» er berre ei praktisk nemning på visse matematiske funksjonar som fortel oss om den statistiske fordelinga av «partiklane» i rom og tid. Derfor kan også desse begrepa la seg innordne i ein sams matematisk teori, utan at teorien av den grunn er sjølvmotseiande. Å gå til åtak på kontradiksjonslova på grunnlag av kvanteteorien, vitnar derfor om større iver enn innsikt. (Prof. Ingemar Hedenius: *Att välja livsåskådning.*)

Det står altså fast at sjølvmotseiingslova ikkje berre er brukande i logikken, men direkte naudsynleg om ein ikkje vil gjøra logisk sjølvmod. Det synes derfor ikkje å vera noen fornuftig grunn til å avgrense kompetanseområdet for denne lova kvantitativt, dvs. ei avgrensing frå visse emne. Derimot er det alt indirekte nemnt, at lova likevel har visse grenser. Det kjem av at det berre er utsegner og begrep i utsegner som er sjølvmotseiande. Utrop, kjensleuttrykk, befalingar, ønske osv. er logisk sétt aldri kontradiktoriske. Dessutan må utsegnene vera teoretisk eintydige og meiningsfylte. Dei må til alle tider ha same sanningsverdi, og dei må vera sanne og falske i «vanleg, positiv» mening. Med dette er kompetanseområdet redusert ganske radikalt. Nå kan ein kanskje ville gå eit steg lenger, å hevde at lova berre gjeld meiningsfylte og eintydige utsegner *om* livet og det verkelege, ikkje «livet» i og for seg. Dette er sant for så vidt som tanken aldri kjem utover seg sjølv. Men skilnaden er i røynda illusorisk. «Livet» er jo nettopp det all logisk tenking og alle medvetne observasjonar krinsar om. Derfor må lova også indirekte gjelde «livet» i den monn det blir gjort til gjenstand for tanken. Dette må da også gjelde kristendommens utsegner, i den grad dei er eintydige og meiningsfylte og kan vera falske eller sanne.

Problemet er berre kva det vil seia at ei slik teologisk utsegn er «sann». Er det rett å legge same tyding av «sann» på profane og religiøse utsegner? Sikkert er det at enkelte meir skolerte vil kvie seg for ei slik tolking av «sann» når det gjeld dei kristne «sanningane». Men like sikkert er det at alle kristne held *noe* for «sant». Berre tru og emosjonelt engasjement er ikkje nok for å vera ein kristen, enda om det er tilstrekkeleg for å kunne rekna seg som religiøs. Ein kristen må i alle fall halde *noe* i kristendommen, eit innhald, for «sant» slik at han kan skilje sin religion

frå andre. Han må dessutan halde noe for «sant» i dei ulike kristne læresetningane, slik at han også kan halde dei ifrå kvarandre. Han må i alle fall tru på Kristi liv, på Hans frelse til menneska, og at det «eksisterer» ein overnaturleg Gud, og dessutan at det for kvart einskilt menneske er mogleg å stå i ei viss form for kontakt med denne guddommen. Og han må tru på meir enn på det trudde; han må på ein eller annan måte tru at dette er «objektivt sant». Alt dette er innlysande inntil det trivielle. Det turde også vera sikkert at for ein kristen er det på eit eller anna vis «sant» at Gud på same tid er allgod og allmektig.

Men kva vil det så seia at dei kristne held dette innhaldet av læresetningane, dette *noe*, for «sant»? Kva legg dei i at Gud «eksisterer»? At Han har «skapt jorda»?

Ein kan vel trygt hevde at for dei fleste kristne står desse «sanningane» heilt på line med vanlege profane sanningar, akkurat som $2 \times 2 = 4$. Men spørsmålet krev eit djupare svar enn ein meir eller mindre usikker statistikk over det dei kristne legg i ulike religiøse utsegner.

At oppfatningane i teologiske krinsar ikkje alltid har gått i same lei, turde vera eit faktum. Men det synes likevel på alle hald (også mellom ikkje-kristne) å rå stor semje om at det for dei kristne i alle fall ligg «noe meir» i den «sanninga» at «Jesus vart korsfest for menneska», enn det gjør for ikkje-truande. Kva dette emosjonelt-religiøse «meir» måtte ha for verdi, er ei omdiskutert sak som vi straks skal komma attende til.

Først skal vi ganske kort konstatere at setninga «Gud eksisterer» ikkje nødvendigvis treng vera eintydig, i profan betydning. Såleis veit vi at eit tre «eksisterer», eit menneske «eksisterer», ein stein «eksisterer», og eit tal «eksisterer». Ordet kan her bety det same, eller heilt ulike ting. Likevel kan desse tolkingane utan skade bli analysert logisk.

Men om nå dei kristne går eit steg vidare, og hevdar at innhaldet av utsegna «Gud eksisterer» omtalar eit tilhøve vi ikkje kan nå med logikken? Og dette blir som kjent hevda. Ein kan seia at dette berre er ein frekk måte å skyve problemet unna på. Men har ein noen som helst garanti for at dei kristne ikkje har rett? Når det blir hevda at religionen liksom etikken er hinsides all logikk, så er det på ingen måte innlysande. Men kva kan ein framfor slike påstandar, anna enn å melde pass? Utan å gå nærmare inn på eit så innfløkt problem som spørsmålet om fornuftens grenser, kan ein berre slå fast at vi i og for seg ingen garanti har for at våre observasjonar av det endelege og vår logikk også skulle gjelde om Guds vesen. Med fornuft kan vi berre analysere det dei kristne etter alt å dømme legg i sine utsegner om Gud, og sjå om det er logisk sant eller ikkje. Men nettopp derfor er det viktigare å veta kva utsegnene verkeleg dekkjer av reelt, religiøst innhald, enn kva majoriteten av kristne meir eller mindre umedvete legg i desse utsegnene. Men det er lettare sagt enn gjort, jamvel for ein kristen.

Som nyss nemnt er det semje om at dei truande dels legg rasjonelle forestillingar i dei kristne utsegnene, dels emosjonelt-religiøse. Dei første forestillingane er for så vidt gjenstand for logikkens sanningskrav. Men striden står om kva ein skal legge vekt på erkjenningsmessig. Dei ikkje-truande poengterer at det rasjonelle er det sikre. Det dei ulike kristne måtte nære av religiøse og emosjonelle forestillingar, er eit uhyre flytande spørsmål. Og det er rett nok. Men kan ein heilt sjå bort frå at kanskje nettopp denne «kjensle-faktoren» rommar ein eigen erkjenningsmessig verdi? Kanskje likevel desse faktorane best erkjenner det som eventuelt måtte vera eit indre reelt religiøst innhald i kristendommen. Er det rett å setta religiøse kjensler i klasse med mageknipe og hovudverk med omsyn til erkjenningsverdi? – «Le coeur a ses

raisons que la raison ne connaît point.» («Hjertet har sine grunnar, som fornuften ikkje kjenner,» Pascal.) – Vel er det både usikkert og tvilsamt om desse kjenslene alltid har så stor reell betydning for å nå «åndeleg erkjenning». Men kan ein for den del heilt kutte ut den sjansen at somme kan erfare noe på eit plan over all logikk? Og kunne ikkje nettopp denne faktoren vera den viktigaste av alle for å erkjenne «sanningane» i dei kristne utsegnene?

Men kvifor kan i så fall ikkje dei kristne gjøra greie for seg og sine religiøse røynsler, slik at også ikkje-kristne i alle fall kunne forstå kva det dreier seg om? Med dette spørsmålet er ein alt langt på veg inn i problemet, om i kor stor monn det religiøse språket verkeleg er meddelbart til ikkje-truande. Dette punktet er så vidt tangert før, idet det vart vist til ulike synsmåtar. I fall ein held på at dei teologiske utsegnene er adekvate og direkte forstålege for ikkje-truande, dvs. for den menneskelege forstand aleine, er det opplagt at den kristne læra, som system, er absurd. Men dei fleste har langt meir nyanserte standpunkt.

For det første er det opplagt at ikkje alle kristne setningar er påstandar. Ofte er dei meir eller mindre ladde med kjensle-appell. Dette elementet i utsegnene fell utafør logikkens vurderingsfelt. Så langt er alt greitt. Men når det her er snakk om det religiøse språket sin symbolske karakter, er det andre faktorar det er tale om. Spørsmålet er om utsegna «Gud er god» for ein kristen har ein annan betydning, som *utsegn*, enn ho har for ikkje-kristne. Om det som vi med vår menneskelege forstand forstår ved utsegnene, i grunnen er det desse utsegnene vil ha sagt.

Som forsvar for det synet at det kristne språket nyttar termar som ikkje er meddelbare og forstålege utan som symbol, blir det ofte vist til at «det same gjeld i matematikken og i fysikken». Liksom dualismen i fysikken er tilsynelatande, er han det også i kristendommen.

Dette er sjølv sagt logisk kortslutning. For kor kronglete, utilgjengeleg og «symbolsk» det naturvitskaplege språket enn kan verke, så er det alltid slik at bruken av symbolspråket kan forklarast logisk. Såleis kan også dualismen i fysikken bevisast å vera falsk, i motsetning til dualismen i kristen lære. Det er derfor her ei heilt anna form for symbolisme, enn den vi møter i det religiøse språket, der det kort og godt blir påstått at termene ikkje kan bli forstått bokstaveleg, utan ei tilsvarende eksakt, logisk forklaring for påstanden. Og der symbola, etter det som blir sagt, i det heile ikkje kan bli omskrivne til det «vanlege språket». Religionen og trua tilhører eit eige erfaringsområde.

Teologien blir etter denne symbolske betraktningmåten boren oppe av «trutenking», og må derfor ikkje pressast logisk(!). Teologiens oppgave er å kaste lys over trua, og halde arven frå openberinga i ære; utan omsyn til logikken. Det er da klart at det vondes problem fell bort av seg sjølv. Ved trua og i trua blir Gud både god og allmechtig. Og er Han det ikkje for den truande heller, så er Han det i alle fall for seg sjølv. Teologien blir om tru, for tru; og kristendommen «avstår», som det heiter, «frå å gi ei rasjonell verdsforklaring med svar på alle spørsmål». På heidensk vil det seia at den kristne læra er ubegripleg og meningslaus for forstanden. For den prisen blir logikken halden på avstand. Kristendommen er suverent heva over all menneskeleg argumentasjon.

Trass i at denne oversikten over kontradiksjonslova og sanningsinnhaldet i dei teologiske satsane er nokså mangelfull, er han likevel omfattande nok til at ein nå kan skimte omrisset

av ein konklusjon. Utgangspunktet var å ta standpunkt til påstandane: 1) Motseiingslova gjeld også for positive utsegner i kristendommen. 2) Dei kristne held visse religiøse fenomen eller tilhøve for sanne (i «vanleg» meining), og desse sanningane er direkte meddelbare ved vanleg språk.

Om ein går med på alt dette, vil det seia at kristendommen som system er sjølvmotseiande og absurd. Men om ein tar meir eller mindre vidtgåande atterhald frå desse påstandane, unngår ein rett nok all oppløysande kritikk, men samtidig er kristendommen gjort ufatteleg for den menneskelege forstand. Saktens kan ein «finna» eit og anna ord med på veggen, eit og anna «å leve på». Men korleis ein vender og vrir på problemet, blir kristendommen for vår forstand ubegripleg og meiningslaus. At det kan hende ser annleis ut for trua, (i alle fall for mange kristne) og særleg for Vår Herre sjølv, er eit tilhøve som fornuften må halde ope. Her gjeld det kristendommen som lære, ikkje som tru. Det gjeld Gud som begrep, ikkje som vesen. Men nettopp lære og begrepet, nettopp det som er tilgjengeleg for vår forstand, er absurd. – For vår tanke er teologanes Gud død! – Straks noen vil forklare Gud, oppløyser dei Han, gjør han uforståleg.

– Men kvifor da ikkje tru? I mildare og mindre aggressive ordelag har jo alt dette vorti hevda ofte nok før, av teologar. Kvifor ikkje tru, når ein har erkjent forstandens grenser, og at trua kan bera over fornuften og dens kritikk, samtidig som trua blir sagt å vera den einaste veggen til erkjenning om den kristne Gud?

Det var altså ein illusjon å meine at ein kunne overlata valet og avgjerda til ein uansvarleg logikk. Det var ein illusjon å tru at ein kunne smyge seg unna det valet og det dilemmaet som Ivan Karamasov og pater Paneloux kvar på sin måte sto framfor. – Det er ein sjølv som har valer. – Det er ein sjølv som står aleine framfor det ukjente. Det er eg som har utspelet, og ingen autoritet kan ta frå meg det første og avgjerande utsparket. Det gjeld å velja. Ein *må* velja. Valet er ikkje frivillig. «Den som ikkje er for meg, er mot meg». Dommaren har blåsi. Han ventar på utsparket.

Men dette er forferdeleg. Det er galskap. For ein veit jo ikkje kva ein spelar med i dette lotteriet. Ein fattar ikkje det ufattelege, ein femnar ikkje om det grenselause, ein skodar ikkje det uendelege. Men ein må velja. Her og nå.

Det er kriminelt! Unfair! Eg er berre eit idiotisk menneske; er ikkje skapt til slike val!

Og så må vi likevel velja. Og sitt tilhøve til Gud skal ingen ta for lett.

Men det ein skal velja, er uforståleg før ein har valt. Ein hasard i blinde, seier Pascal. Eit spel på liv og død der det lønner seg å satse alt på Herren; for ein har ingenting å tapa, men alt å vinna.

Det gjeld å tru. – Men korleis skal ein kunne nære håp og trøst til ein Gud som for eit menneske verkar utilrekneleg og ufatteleg; uforståleg indifferent og fantastisk engasjert på same tid? Korleis kan ein ha tillit til ein slik Gud? Kan hende Gud verkeleg er uendeleg god, i og for seg og over vår forstand. Men kva hjelper det eit menneske? – Og om det er så at det berre er dei truande som aner Guds godhet og herlegdom, kvifor har ein da ikkje sjølv erfart det slik, i den grad ein sjølv har trudd?

Men ein skal velja. Her og nå. Som menneske, *i verda*. – Eg kjenner ingen syner, ingen nåde, inga himmelstormande tru. Eg kjenner ikkje dei evige sanningar. Ingen guddommeleg harmoni. – For meg er slike tankar ubegriplege. Men eg veit at den dag eg godtar denne verds tårer for eit kommande paradys, den dagen er eg ikkje lenger det same mennesket eg er i dag. – Og det er som menneske ein skal velja.

Og eg er berre eit menneske. Eg lever på jorda. – Og eg ser ikkje lenger noen skilnad på ein Gud og ein Djevel. – For kan ein hykle kristendom? Kan ein kristen hykle ei tru for si eiga sæle, og vende ryggen til det ein ser?

Eg erkjenner at eg ingenting veit. At Guds vegar for meg er uransakelege. At eg ikkje kan dømme Hans gjerningar. At eg ikkje eingong veit om Han er til. – Derfor fornektar eg ikkje Gud.

Og likevel. Eg veit berre at menneska lir og går til grunne. Eg veit berre at i Ungarn blir uskyldige menneske skotne og hengt. – Og eg veit at når alt kjem til alt, kan eg ikkje godta det. – Det er ikkje snakk om humanisme! Vår medkjensle og sympati deler plassen med forakt og hat. – Eg krev heller ingenting av Gud. Set ingen moral eller noe prinsipp opp mot Han. – Og likevel reiser eg meg i vreide og protest. – Det gjeld det Camus kallar «den store vreide som kjem over mennesket framfor den smerte som alle menneske deler» («l'immense colère qui vient à l'homme devant la douleur que tous les hommes partagent»).

Valet er gitt. *Ein må på ein eller annan måte akseptere det vonde og urettferdige i denne verd, eller oppgi si tru*. – Dersom ein vil ta si kristentru alvorleg. – Og når det kjem til stykket, kan eg inst inne aldri akseptere dette. *Vil eg ikkje akseptere det*. – «... även om jag skulle ha orätt ...»

Min protest skal stå ved lag.

•

Kva nå?

«Dette er opprør,» sa Aljosja. Men kan ein leve i opprør?

Om ein er forvirra nok til å leite etter eit nytt grunnlag i andre religionar, vil ein berre bli ståande enda tommare attende.

Muhammedanismen? Ved ettersyn viser det seg at Muhammeds lære fell på om lag dei same argument som kristendomen. Den allmektige Allah, universets Skapar, har frå den første dag predestinert heile sin skapning, i smått og stort; for ein dag å komma igjen og dømme menneska til himmel eller helvete. Det er djevelen Iblis, som i si tid vart utstøytt av Paradiset på grunn av manglande disiplin, som er opphavet til alt vondt. Han forfører menneska til det vonde, og fører liding og ulykke over verda; men berre i den grad Allah tillet det. Men trass i all predestinasjon og Allahs suverenitet, hevdar Islam at gode gjerningar og botsgang har sin effekt, og at Allah viser nåde.

Grunnrisset er med andre ord velkjent. Men den sjølvmotseiinga som ein her står framfor, er så mye krassare som Allah konsekvent synes å vera plassert «bak» hendingane, i historisk perspektiv. Den stadig aktive og nærverande «Gud i Tiden» går med det tapt.

Tankekorset i muhammedanismen verkar uoverkomleg for menneskeleg forstand. Når alt er predestinert, kan ikkje noe ha effekt i seg sjølv til å endre noe i skapningen til noe som er i strid med predestinasjonen. Dei gode gjerningane og botsgangen må vera forutbestemt like vel som verknaden av dei. Absurditeten ligg open i dagen. Vurderinga og konklusjonen blir i hovudsaka som for kristendommen.

Dei andre truslærene? Buddhismen?

Men dei austasiatiske religionane er meir moralsk enn metafysisk orientert, er meir praktisert filosofi enn religion. Ein kan bøye seg i vørnad og respekt for livsvisdommen. Ein kan kjenne oppriktig interesse for livslæra, for den høgreste ro som kviler over synet på lidinga, og den djupt religiøse innstillinga som ligg i den buddhistiske avvising av livstørsten og det forgjengelege. Manande sterkt talar buddhismen. Og det er som å høre Camus' eksistensialistiske livsvisdom, når det ein stad heirer: «Da tala den opphøgde til munkane: «Og nå, munkar, seier eg det til dykk! Alt er forgjengeleg, streb i alvor!»» (Buddha, *Auswahl aus dem Palikanon*).

Men når alt dette er sagt, er ein like fjernt frå å finna noe, som da ein börja. Det religiøse tomrommet krev meir enn ein livsåskodingsreligion. Svaret må ligga på det metafysiske plan. Derfor vil Austen sine religionar ikkje kunne sløkkje tørsten eller fylle sagnaden.

Kor skal ein så vende seg? Kva med antroposofien?

Av mange grunnar kan det vera svært vanskeleg for ein utanforståande å setta seg inn i kva antroposofien *eigentleg* er; og enda verre er det å vurdere denne rørsla på eit noe så nær rettferdig grunnlag. Men om ein konsentrerer seg om det som synes vera kjernen, står antroposofien fram som ein djerv freistnad på å vise at det er ein grunnleggande einskap i alt det skapte. Eit forsøk på å sameine myte og vitskap, ånd og materie, alt i den forvisning at desse sidene ved livet ikkje står i motsetning til kvarandre, men djupast sétt eigendeg er *eitt*. Derfor kallar tilhengarane antroposofien for «åndsvitenskap». Mennesket blir for antroposofane ein syntese av «dag» og «natt», av medvet og draum, og alle faktorane må få sin plass i heilskapssynet. Ein finn derfor gjerne ein sterk sans for verdien av innleving og innføling, noe som ikkje minst gir seg utslag i synet på pedagogikken.

Men denne innlevingsevna blir for antroposofen noe meir. Ved å øve seg til planmessig og metodisk å utforske det usynlege liv ved meditasjonens indre auge, når han ein ny og meir omfattande sort kunnskap; ein kunnskap som for antroposofen er like reell som all anna erfaring.

Noe dunklare blir det straks antroposofane lanserer den oppfatninga at universet ikkje berre er samansett av materielle kroppar, men at alt som lever har «eterkroppar», og dessutan har dei levande vesen (eg-et) «astralkroppar». Det bisarre synes meir å ligga i terminologien enn i sjølve tankegangen. Antroposofiens universelle heilskapssyn gjeld framfor alt også historia. Alt har sin plass og si meining, og sjelene vandrar frå æve til æve ved ein lutrande reinkarnasjon. Dette er grunnen til at reell kunnskap (særleg om historiske emne) kan bli vunnen ved å skode det usynlege i sitt sjeldsjup. Såleis meiner antroposofane å veta at historia er samansett av fleire avgrensa periodar, alt etter denne gangen i utviklinga. Og for å

komplettere dette synet, kan ein legge til at det på månen fins visse ånder som i svunnen tid var våre lærereistrar.

Dette er ein teori så god som noen. Men det fins mange teoriar, og kvifor nettopp denne? Kva for garanti har ein for at dette ikkje berre er oppdikta smørje?

Heile teorien kviler på Steiners mystiske og visjonære opplevingar. At han, liksom så mange andre, meinte å ha hatt kontakt med ei usynleg verd, kan ein ganske nøkternt konstatere. Det er det ingen rimeleg grunn til å tvile på. At han vidare verkeleg opplevde visse unormale syner, kan ein også godta. Spørsmålet blir kor stor erkjenningsmessig verdi ein vil tillegge slike visjonar. Ein har i og for seg ingen garanti for at visjonen nødvendigvis har noen sanningsverdi. Men like sikkert er det at ein ikkje kan blåse bort slike fenomen som «patologiske», og seia at dei av den grunn ikkje har sanningsverdi. Om ein derfor ikkje har noen garanti for innhaldet i Steiners visjonar, kan ein heller ikkje utan vidare neglisjere det. Eit anna poeng er at ein visjonær, trass i sanninga i sjølve opplevinga, lett kan omdikte og forvrengje innhaldet av si eiga oppleving (det heile meir eller mindre umedvete), når han etterpå skal gi visjonen verbal uttrykksform.

Trass i dei mange sympatiske sidene ved teorien, synes derfor sjølve fundamentet å vera farleg tynt. Dessutan synes nettopp dei sympatiske sidene å vera det minst spesifikke for antroposofien. Ein treng ikkje vera antroposof for å ha forståing av mennesket som «natt» og «dag», og alt som det innebør. Og det har vori mange andre som har hevda slike synsmåtar, både før antroposofane og med større vekt og med klarare ord enn dei.

Eg pretenderer ikkje med dette å ha forstått antroposofien. (Etter det som blir sagt, er det berre antroposofane sjølve som har det.) Og det så mye meir som eg ikkje har prøvd metoden deira. Dessutan kan ein sjølv sagt ikkje motbevise ei slik lære om det oversanselege. Kan hende ein derfor overser noe av sanning om ein vender antroposofien ryggen. Men det same kan ein seia også med tanke på dei fleste andre spiritistiske rørsle. Og ein lever berre eitt liv.

Om ein så vender blikket frå teorien mot antroposofien i praksis, skifter bildet med eitt kulør. Den som i teorien skulle vera «åndsvitenskap», syner seg korkje å vera ånd eller vitskap. Som ein hylande, halv-vill indianarstamme dansar antroposofane sin sanselause krigsdans gjennom norsk åndsliv. Utan smålege omsyn til evner og anlegg hopper dei elegant og hånflirande over all detaljforskning og «innsnevra» spesialisering, og suverent drar dei opp dei store liner og mektige vyar.

Naturlegvis har dei rett i at det er minst like naudsynleg å sjå delane ut frå heilskapen, som å freiste å danne heilskapen ut frå delane. Og det er utan tvil nyttig og rett at den empiriske granskinga av og til blir sett på plass, når ho går utover kompetensfeltet sitt. Men dette forhindrar ikkje at antroposofane trass i all god vilje, skyt langt over mål i sitt åtak på vitskapen. I staden for å peike på objektivismen i vitskapen (dvs. at det mekanisk-kausale synet blir lagt til grunn for område der eit slikt syn ikkje har fornuftig forankring), har antroposofane gitt seg til å kaste skitt på vitskapen *som positiv vitskap*. – Det vitnar ikkje just om noe guddommeleg klarsyn.

Om ein derfor skulle stille diagnosen på antroposofien i praksis, måtte han bli:

«Ei åndeleg forstopping, og ein diaré av ord.»

«... , men hjärtat, det var gott.»

Kva har da så antroposofien å gi, som ikkje er å finna i kristendommen? Det blir etter kvart klart for det medvetne mennesket at det berre er ein personleg guddom som kan bringe orden i det kaoset det har forvilla seg inn i. Men ei slik løysing vart attdriven ved oppgjevinga av kristendommen. Og å vende tilbake, er for dette mennesket å svikte det som det har vunni fram til; det er å ta spranget attende i sirkelen. Men det nyvunne medvetet er det einaste «faste» som dette mennesket har igjen. For om alt anna fell, står medvetet tilbake; det konstituerer seg sjølv som eit «gode», som ei «norm», fordi det sjølv nettopp er den nødvendige årsak og bakgrunn til at verdiane blir løyst opp. Derfor kjennes medvetet meir og meir som noe nesten verdifullt. Det medvetne mennesket gir såleis ikkje slepp på dette. Og det går vidare. Det søker inn på nye vegar.

Hjulet

« *Vite, for å forutseia, for å makte.* »
(«*Savoir, pour prévoir, pour pouvoir.*»)

Auguste Comte

Det gjeld å finna eit fast punkt, å finna noe som kan gi livet tilbake ei meining. Det gjeld å få tak i noe reelt å bygge på. Noe som er så grunnfast som mogleg. Ein må bygge på det ein har; på menneskeleg fornuft, på vår menneskelege erfaring; på vitskapen?

At fornuften har sine grenser, er alt nemnt. Fornuften er det som samordnar dei observasjonane i den endelege naturen som sansane våre fangar inn, og han er det vi drar logiske slutningar med. For så vidt som fornuften kan seias berre å gjelde teoriane og hypotesane våre, er grensene dratt opp ein gong for alle. Men om ein vedgår at ein kan bruke fornuften på alt det vi «veit» noe om, er aksjonsradien for fornuften tøyelig, og avhengig av vår aukande røynsle og kunnskap om naturen. Ved hjelp av vår menneskelege fornuft har ein makta å sameine store område av den moderne naturvitskapen i eit hypotetisk-deduktivt system. Ut frå visse valte postulat som ein held for evidente, og positive utsegner som er vunne ved røynsle, induserer ein seg fram til ein teori (eller strengt tatt berre til ein hypotese i første omgang). Om ein ved hjelp av empirisk kunnskap kan få så mange og sikre nye, positive utsegner om eit naturfenomen som mogleg til å passe inn i teorien, har ein nådd fram til ei så objektiv, vitskapleg «forklaring» av naturfenomenet som råd er.

På denne måten har vi «garanti» for at det hypotetisk-deduktive systemet er «rett». Kor langt ein kan nå i erkjenning på denne vegen, er det i dag ingen gitt å seia noe sikkert om. Men det er opplagt at grensene er dratt, i og med strukturen av sansane våre og intellektet vårt, av deira kvalitative og kvantitative evne til å oppfange og vurdere det «verklege». Og i logikken synes det nå beint fram å vera klart, at det ikkje er mogleg å tømme opp eit *fullstendig* logisk-matematisk aksiomsystem; som altså skal oppfylle det elementære kravet om motseiingsløyse. Om eit formalisert system er motseiingslaust, vil det alltid finnas logisk-matematiske sanningar som ikkje kan bli utleidd av det (Gödel). Dessutan er det bevist (Church) at det ikkje fins noen metode, som ein *alltid* kan bruke til å avgjøre om ein gitt sats, X, følgjer av ein annan sats, Y, eller ikkje.

Likevel har fornuften levert fantastiske resultat, som ein ikkje kan fornekte, jamvel om ein erkjenner at livet alltid er noe vesentleg meir enn vitskapens alle erobringar. Kjennskapen vår til verda og dei lovmessige samanhengane i naturen er stadig aukande, og blir stadig meir komplett. Ein kan rekne opp og legge ut om fenomen etter fenomen, hypotese på hypotese. Alt

dette er storarta. Det er berre ikkje slik kunnskap vårt menneske i første rekke tørstar etter. Det krev ein djupare einskap, ein orden, ei meining. Ei verkeleg avklaring.

Men om vitenskapen ikkje kan gi den Sanninga som ein leitar etter, kan han kanskje gi eit slags svar på korleis ein bør leve her på jorda, på korleis ein bør handle og orientere livet. Kan ein med fornuft og røynsle spore opp grunnlinene for ein etikk?

Ein freistnad på eit positivt svar er å finna i utviklingslæra i ulike utformingar, frå krass darwinisme til meir spekulative system slik ein finn dei hos Schelling og Spencer. For somme vart jamvel sanningsbegrepet forma av tanken på «the survival of the fittest». I utviklinga frå enkle organismar til dyr med sentralnervesystem, er nettopp tankelivet utforma som eit hjelpemiddel i kampen. Derfor er *det* sant og rett som gagnar «livet» og tilfredsstillar livsbehova. Men dette er ikkje berre sanningskriterium, men også den etiske målestaven. At denne utviklinga til «det betre» pressar seg fram med nødvendighet, som ei naturlov, er eit anna aspekt som gjerne blir knytt til denne læra.

Meir eller mindre fordekt og modifisert møter ein att dette grunnsynet som hylling av «framsteget» og «framgangen», – kanskje den vanlegaste form for religionssurrogat hos uskolerte folk dei siste mannsaldrane. Ikkje minst går dette att i skolebøkene i historie, der så godt som alle sigrar og alle gjennomkjempa vedtak eller saker utan diskusjon blir karakterisert som «rette» og «gagnelege».

Det «beste» og «sterkaste» individ og dei som lettast samarbeider, vil overleve og forplante seg vidare. Denne teorien om fysisk styrke i dyreverda blir så direkte overført på mennesket. Denne utviklinga blir sagt å vera det sentrale i menneskelivet, og eit gode. *Julian Huxley* talar såleis usjenert om den «ønskede retning», «framgang», «hensiktsmessig», «ønskelig» etc. (*Evolusjon og etikk*). Med brei penn skisserer han opp etikken og mennesket si utvikling. Ut frå det grunnsyn at utviklinga er framgang og etisk haldepunkt, deduserer ein seg fram til ein moral, som «forpliktar». Ein etikk der det er «klart at individet reelt står høyer enn staten og den sosiale organismen», og der individet er det høgste «mål vi kjenner», samtidig som moralen blir forankra i ei overindividuell utvikling, der «hensynet til framtidens muligheter skal gis fullstendig prioritet framfor hensynet til aktuelle behov». Og vi må «vite» at nazistane var grovt «urealistiske» mot jødane. Ifølgje Huxley braut dei mot sjølve utviklinga og framsteget. For trass i alle krigar meiner han å kunne sjå framgangen i sivilisasjon og dermed også i etikk. Og med auka kunnskap om menneskeleg åtferd og menneskelege reaksjonar følgjer at vi også vil handle «betre».

Alt dette er velkjent. Her kan det berre vera verdt å merke seg at oppsettinga av «utviklinga» av «livet» som det høgste gode, like «logisk» kan føre til Nietzsche som til Huxley. Og å meine at «utviklinga» er eit haldepunkt og eit høgste gode *i seg sjølv*, er ein illusjon, fordi framstegstrua nettopp forutset ein verdi som ein måler framgangen etter. Den etikken Huxley skildrar, er dessutan ikkje *normativ* men *deskriptiv*. At ein kan skissere opp utviklinga av deskriptiv etikk, er ein truisme. Spørsmålet er korleis ein vil gjøra denne etikken forpliktande, normativ.

«Det er lett å preike moral, men vanskeleg å grunngi han», sa Schopenhauer. På grunnlag

av observasjonar av faktisk framferd og handlemåte hos individ og grupper i visse situasjonar kan ein få ein deskriptiv etikk ved rasjonell skildring og statistiske metodar. Men som vitenskap eksisterer denne etikken berre så lenge han er reint empirisk og ikkje gir seg i kast med å vurdere det som *bør vera*. Jamvel om ein statistisk kunne vise at det eller det brotsverket (f.eks. steling) syner ein stendig auke i visse grupper, så følgjer slett ikkje av denne «utviklinga» at steling derfor nødvendigvis er etisk høgverdig, at ein derfor *bør stela*.

Straks ein vil gå frå deskriptiv etikk til normativ, stig ein ut av vitenskapen sine sirklar, og etablerer seg som filosof; anten ein nå liker det eller ei. Ein er da ikkje lenger nøktern tilskodar med stønad i ein objektiv vitenskap. For å kunne legge fram etiske vurderingar over det som *bør* og skal vera, for å kunne setta opp etiske verdiar, må ein engasjere seg og ta standpunkt til ei rekke uløyste filosofiske spørsmål. Ein må i siste instans bygge på tru; og det jamvel om ein ikkje har erkjent problemet, berre at ein da ikkje er medveten om at ein stilleteiane går ut frå ei filosofisk tru på visse etiske premissar. – Ei sekundær norm som «vi skal vera ærlege», kan bli ført attende til visse grunnsetningar. Såleis vil uærlegdom løyse opp tilliten mellom folk. Sosialt samarbeid blir meir eller mindre umogleg. Men eit slikt samarbeid er overlag viktig. Vi appellerer derfor i siste omgang til norma «menneskelivet *bør* bli haldi oppe». Dersom ein for eigen del godtar denne utleiinga, verkar denne primær-norma rimeleg nok. Men ho bygger på «tru», eller om ein vil, på ei viss kjensleinnstilling. – «Forstanden lærer oss korleis mål og middel er samanknytte og gjensidig fastsette av kvarandre», seier *Albert Einstein*. «Det rein tenking ikkje kan gje oss, er dei ytste måla som dei sekundære måla er utleide frå.» «Dersom vi spør kvar desse ytste måla får sin autoritet ifrå, når dei ikkje kan provast med vitenskapleg tenking, kan ein berre svare, ... Dei eksisterer på same vis som levande skapningar eksisterer.» (*Syn og Segn*, 7, 58).

I deskriptiv vitenskap kan ein bevise utsegnene ved å jamføre dei med det hypotetisk-deduktive systemet dei hører heime i. Utsegnene er haldbare eller sanne om dei fyller krava til deduksjon og induksjon. Her kan ein som kontroll nytte observasjonar, til skilnad frå eit verditeoretisk system som ikkje kan bli stadfest eller svekka ved observasjon.

Dermed er det ikkje sagt at logisk tenking og empirisk kunnskap er likegyldig for eit etisk imperativ. I all etisk vurdering inngår også eit viktig rasjonelt element, idet ein alltid må ha empirisk kunnskap om dei alternativ som ligg føre, og om sjansen for å gjennomføre dei, for i det heile å kunne handle etter ei etisk norm. Ein må alltid halde noe for sant om røyndomen. Derfor vil vitenskaplege resultat kunne verke inn på det etiske valet, jamvel om den etiske verdiskalaen blir halden stabil og upåverka. Såleis vil vi utifrå same moralsyn kunne endre vår dom over ein brotsmann, ved utvida kjennskap til menneskesinnet. Dette rasjonelle momentet i etiske val blir ofte oversett av dei som poengterer skillet mellom det deskriptive og det normative. Til gjengjeld synes motparten å overvurdere dette punktet. Vitenskapen kan berre hjelpe oss til betre å få eit reelt oversyn over alternativa ved etiske val, og dei konsekvensane dei kan ha. Men fornuften har ikkje kompetanse til å krevja at nettopp dei eller dei resultata skal influere på valet. Sjølve den etiske vurderinga av situasjonen er hinsides det deskriptive, for så vidt som ingen kan skulde noen for å velja «feil», fordi om han ikkje endrar dei etiske avgjerdene sine når f.eks. nye forskningsresultat blir vunne i psykologi eller sosiologi. Det

uutryddelege rasjonale element i etikken går kort og godt ut på at ein alltid må halde noe for sant i positiv, vitskapleg meining.

Det er her gjort greie for det etiske valet på bakgrunn av ein opphavleg og stabil moralskala. Men dette gjeld naturlegvis også sjølv «valet» av verdiskalaen eller normsystemet. For å akseptere norma «Du skal ikkje slå i hel», må ein i det minste halde for sant at det fins levande vesen, og at det står i menneskeleg makt å ta livet av dei. Dessutan må ein også ha kjennskap til kva som meir eller mindre indirekte kan føre til brott på dette imperativet. Men i «valet» av ei norm, liksom i valet ut frå ei norm, gjeld at all positiv kunnskap berre er til rettleiing, aldri etisk avgjørande. (Om ein vil velja ein moral rasjonelt, må ein forresten ha noe å vurdere utifrå. Og derfor har ein i røynda valt før ein vél. Dessutan er det eit spørsmål om det i det heile har noe for seg å skilje mellom etiske val (eller val generelt) og val av etikk.)

Nå kan også normativ etikk bli gjort rasjonell og einskapleg ved logisk tenking og empirisk innsikt. Men først må ein ha sett opp visse etiske premissar som ein kan gå utifrå. Det blir i den samanheng vist til likskapen med dei vitskaplege premissane. Også dei blir sette opp «vilkårleg», for så vidt som alle aksiom er irrelevante for rein logikk. Men dette viser meir kor «laust» fundert vitskapen er, enn det syner at dei etiske aksioma er grunnfaste.

Ingenting av alt dette har likevel drivi att kløfta mellom det deskriptive og det normative. Sjølve den etiske verdiskalaen er uavhengig av positiv kunnskap. Skilnaden mellom det som er og det som bør vera, er like prinsipiell.

Den som ærleg og objektivt prøver å finna eit haldepunkt i naturen, må bli vonbroten. «Vitskapleg erkjenning kan aldri gi mål for livet.» («Wissenschaftliche Erkenntnis vermag keinerlei Ziele für das Leben zu geben,» Karl Jaspers). Han vil finna at trass i alle redelege freistnader og alle umedvetne forsøk på å lure seg sjølv, så følgjer ingenting av noenting. Ingenting av verdi for eit menneske, ingenting det kan leve for eller bygge på, lar seg logisk utleie av noen objektiv, positiv kunnskap aleine. – Dette er ei av dei sanningane som alle veit, men som omtrent ingen har fatta. Ein kan relativt raskt telle opp dei som verkeleg har forstått tragedien i dette, dei som ope har sétt det i auga; og som har tatt konsekvensane av det.

Som oftast skyv ein umedvete problemet bort straks det dukkar opp. Eller ein freistar å løyse floken ved å vise til den «menneskelege natur» og liknande. Det er gjerne den vegen den «rasjonelle humanismen» går, idet heile grunnlaget for denne rørsla vil avhenge av at nettopp dette problemet blir løyst.

I vår nasjonale human-etikk, som tildels appellerer til utviklingstanken («tiden er moden»), og tildels også til det rasjonelle element i etikken («etikken *er*»), kan ein finna ulike resonnement for å grunnge ein normativ etikk. (Jamvel om det ikkje alltid går like klart fram kva slag etikk det er tale om.

I teorien skal denne rørsla, som ideologisk spenner frå Sokrates til Comte, arbeide for løysing av etiske spørsmål på grunnlag av rasjonal tenking og vitskapleg erkjenning. Med tanke på det beskjedne rasjonale element som ligg i normativ etikk, verkar det unekteleg litt mistenkeleg når det stendig blir hamra på at det gjeld å grunnlegge «ein rasjonal etikk», og at dei «bøyer seg for de resultater som nås på logisk empirisk grunnlag». Og dette må

vel dessutan stå i motsetning til andre som ikkje er «rasjonale». Er da human-etikken meir «rasjonal» enn dei morallærene vi finn hos Thomas og Marx?

Men ifølgje human-etisk tankegang er dei andre dogmatiske. Og rørsla bruker i praksis meir krefter på å polemisere mot andre, dvs. mot kristen etikk og dogmatikk, enn på å grunngi si eiga lære. Synet er om lag dette: Moralen «går forut for» religionen, og er i grunn og botn uavhengig av religionen, både historisk, sosialt og individuelt. Derfor eit skisma. Men i sin iver synes somme å la kritikken gå vidare. Gud og kristendommen er beint fram ikkje tilstrekkeleg moralske; vel å merke ut frå det human-etikaren sjølv definerer som moralsk. Men ein bør, for å vera intellektuelt redeleg, bedømme eitkvart system ut frå systemet sin eigen indre oppbygning. Kristendommen ut frå kristen lære, human-etikken med fornuften, og kommunismen ved hjelp av sosiale og historiske fakta, og ved analyse av om han utgjør den totaliteten han pretenderer å vera, osv. Å vurdere eit system ut frå eins egne verdier, fører aldri til meir originale resultat enn at ein finn ut at alle dei andre tar feil, og at ein sjølv sit inne med heile sanninga.

Nå må ein likevel vedgå at denne kritikken av ein «dogmatisk» kristendom langt på veg er rett. Vanskelegare er det å dele den optimistiske trua at mennesket, straks dogma blir fjerna, skal kunne orientere seg fritt i tilværet. For den som for alvor sjølv har prøvd «å finna leia», veit at det er andre faktorar (psykiske, sosiale og *intellektuelle*) som hemmar langt meir enn kristendommens alle trussatsar. Og kor finn ein «fri oppseding» i religiøse og etiske spørsmål? Ikkje å påverke er også ein påverknad; i og med at ein da overlet påverknaden til andre instansar. Dette forhindrar sjølv sagt ikkje at folk i større eller mindre grad kan bli hjelpt fram til sjølve å finna ein moral som står organisk i pakt med deira eigen personalitet.

Men det gjeld altså å grunngi moralen. Å hevde at alt vil gli ut i anarki om ikkje kristendommen forvaltar all etikk, er overspent tale, som i alle fall saknar bevis. Men på den andre sida er det opplagt at ein moral ikkje i all æve kan eksistere utan ei reell grunngjeving. Det kan gå ei viss tid på gammal vane, og for folk flest kunne det sikkert gå ganske lenge utan ei teoretisk forankring. Men erfaringsmessig viser det seg, at før eller seinare dukkar det opp ein som peiker på at moralen er umotivert, eller han vil gjennomskode ei skinnforklaring. Og med det er oppløysinga i gang.

Den såkalla «objektive standard» finn human-etikaren «i prinsippet om den rikaste og mest harmoniske utfalding av menneskelege evner, og den fullaste og mest harmoniske stetting av menneskelege behov.» Og dette gjeld «alle evner» og «alle behov». Ein skal gjøra «rett og skjel for seg» og «i det heile innordne seg harmonisk i sitt miljø». Gjør mot andre det du vil at andre skal gjøra mot deg. «Du skal handle slik at maksimen for viljen din alltid også kan gjelde som prinsipp for ei allmenn lovgiving.» («Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit sogleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können») sa Kant. – Alt dette er riktig vakkert. Men det er etiske prinsipp, ikkje grunngjeving.

Sjølve det etiske fundamentet viser seg å vera trua på at «instinkt til å gjøre det gode, det rette, fins i menneskets naturlige utrustning». Moralen blir forankra i eit «solid biologisk, psykologisk og sosialt grunnlag», «som alle normale mennesker har». Ein appellerer til den «menneskelege natur». Ikkje berre til den «naturlige godhet», men også til fornuften. «Det rasjonalt utredete» skal vera det som gjeld, jamvel om ein innrømmer «at tenking og fantasi

ved eller utenfor erkjennelsens grenser» kan «sette sitt preg på sinnet», og opne for «følelsesliv og kunstneriske og etiske verdier». Ein møter med andre ord rasjonalismens karakteristiske blanding av ei klippefast tru på fornuftens uinnskrenkte velde, og eit komplementært syn på kjenslene og medvettslivet som «berre» opplevingar. – Det er underforstått at denne rasjonalisten satsar på «samfølelsen med andre». Han vil følgje resiprositetsprinsippet. Gjøre mot andre det han ønskjer at andre skal gjøre mot han.

Nå er det ingenting påfallande i at ein vél å bygge på den kjensla av samhørighet som fins i dei fleste menneske. Men er dette valet «logisk»? Korleis kan i det heile valet av det høgste gode vera rasjonelt? *Straks ein vil grunnge ei norm, opphevar sjølve grunngevinga samtidig norma som autoritet*, som høgste gode. Rein fornuft kan derfor ikkje hjelpe i dette valet. Rasjonalisten blir derfor umerkeleg antirasjonalistisk, og hevdar at det er tilstrekkeleg å vise til at denne samkjensla fins i «vår menneskelige utrustning». Men det fins så mangt i eit menneskesinn. Derfor er det underforstått at det gjeld «normale menneske». For sunne menneske er det heilt naturleg å vera snille og hjelpsame. Men er derfor deira handlingar «etisk ønskverdige»? Kva for mål nyttar ein seg her av for å avgjøre at desse menneska er «etiske»; når det nettopp er eit etisk verdisystem ein skal fram til? Og kva for erkjenningmessig verdi har det at folk er «sunne»?

Det er eit psykologisk dogme at det som unormale menneske presterer, er mindre «sant», mindre i samsvar med «sanninga», enn det normale, besindige folk meiner. Når ein arm ikkje funksjonerer som han skal, er han sjuk. Og når eit individ ikkje tenkjer «slik det skal», er det også sjukt. Om eit menneske tenkjer «annleis», er det «unormalt», og dermed er tankane irrelevante.

Det er derfor vanskeleg å tolke denne appellen til sløvsinnet som noe anna enn eit uttrykk for ein umedveten forsvarsmekanisme for å halde ubehaglege spørsmål ute frå sirkelen. Det viser kor lite alvorleg og kor grunt dette snakket om «fordomsfri» og «positiv» «søking» i grunnen er. Korleis det ofte berre står attende eit knippe avfilte og innhola ord, som berre blir brukt til å verje seg med, mot det innhaldet desse orda ein gong hadde. I staden for å erkjenne verdien ved det uvanlege og det unormale, iler desse psykologane etter alle desse som på død og liv skal frelse verda med preventivmiddel og samleieteknikk.

Men tilbake til human-etikken.

Det er altså heller ingen empirisk grunn til å velja nettopp slik som det vart gjort. Den einaste «empiriske» moralen som fins, er nihilismen. Den nøyer seg med å konstatere at alle handlingar er «menneskelege», og hevdar at alle i og for seg er like «verdifulle». Empirisk vil ein nå fram til alle menneskelege handlingsformer, utan omsyn til korvidt dei er «etiske».

Rasjonalisten bygger i siste omgang korkje på fornuft eller røynsle, men på kjenslene. Dei naturlege, menneskelege kjenslene er noe av det mest grunnfaste som fins. Blir det sagt. Men det gjeld også hatet og fryden ved destruksjon og andres ulykker. Men *det* er bestemt *ikkje* etisk.

Men alternativa er kristendom eller human-etikk, blir det til sist sagt. Utanom er berre anarki og nihilisme.

Påstanden stør seg i uvanleg liten grad til faktiske tilhøve. Anten definerer ein ukritisk alle etiske system som ikkje fell inn under kristendommen eller nihilismen som human-etiske. Og det er vel ein definisjon som både muhammedanarar, buddhistar, kommunistar og mange ikkje-truande ateistar ville betakke seg for; reint bortsett frå at definisjonen synes vera laga for anledningen. Eller også definerer ein alle som ikkje er truande human-etikarar som anten kristne eller nihilistar.

La gå at det human-etiske valet kan vera forståleg nok, og kanskje er det til og med nær på det «rette». Men same kor mye velvilje ein måtte ha for denne etikken, vil ein før eller seinare oppdage at grunnlaget er ulovleg tynt. Kvifor og korleis skal ein vera forplikta av ein slik moral når det verkeleg røyner på?

«Når Gud er død, er alt tillatt». I alle fall er ingen moral absolutt og gudegitt. Det heile ligg i mennesket sine hender. – Men da er mennesket fritt! – Kvifor da tyngje seg med utspekulerte system, som botnar i tanken på at «ein skal utrydde Gud med så små utgifter som mogleg»? Kvifor vera «etisk»? For sin eigen del? På grunn av samkjensla med andre? For å døyve si eiga naturlege medkjensle? – Men om *det* er motivet, kan ein ikkje da heller gå inn for å drepe all medkjensle? Eigentleg er jo det den einaste sikre måten til å bli skåna for å delta i andres lidningar. Det vonde kan ein ikkje utrydde, men medkjensla i sitt eige sinn kan ein kvele.

Kvifor skal ein nettopp følgje ein «sosial» etikk? Kvifor skal ein streva med å motarbeide lagnadens tunge lass for all verda? Kan ein ikkje heller overlata verdens gang til gudane? – Eller kanskje ein bør freiste å overgå gudane i vondskap og likesæle? – Er det eine meir rett enn den andre?

Kva er moral meir enn «eit teiknspråk for kjenslene,» («eine Zeichensprache der Affekte») som Nietzsche hevda (*Jenseits von Gut und Böse*). Ein bygger på kjensle. Vi gjentar at den humane tolkinga av kva som er dei «beste» kjenslene, er «høgverdige» nok etter tradisjonelle mål. Men *utan samanlikning for øvrig* må det vera lov å peike på at det også er andre som bygger på «kjenslene».

«Fascismen blir boren opp av eit naturgitt instinkt, blir boren av kjenslekrefter ...,» seier Mussolini (*Der Faschismus. «Das Faschistische Manifest»*). Og like eins med det «etiske» grunnlag i «utvikling» og «helse»: «Kampen for det daglige brødet lar alt svakt og sykelig eller mindre kraftig bukke under, mens handyrets kamp om hundyret bare gir den sunneste retten eller muligheten til å pare seg. Men alltid vil kampen være et middel til å gagne sunnheten og motstandskraften hos arten og på det vis bli årsak til at den utvikler seg høyere». Slik tala Hitler om den «sunne utviklinga» (*Min Kamp*, 1).

Vi vil igjen slå fast at dette ikkje er noen insinuasjon. Spørsmålet er ganske nøkternt om den eine i røynda desidert står *så* mye fastare enn den andre, som det ved første augekast kan sjå ut til.

Kan ein seia at Nietzsches tolking av det høgste gode er mindre haldbar enn den tradisjonelle, humanistisk-religiøse tolkinga? Ein må i så fall ha ein objektiv instans å dømme etter. Ein hevdar «størst mogleg lykke for flest mogleg», og oppmodar til harmonisering og likskap. Det sanne og høgverdige er i kvantiteten, hos normale menneske. Dette ut frå fornuft,

kjensler, sunn utvikling. Men ut frå dei same faktorane kan ein grunne eit syn, som ikkje hyllar menneskeætta en bloc, rubb og raka, men som priser det suverene og vakne mennesket. Det mennesket som i kraft av sitt eige vesen hevar seg over majoriteten av smålege, dumme, sjølvopptatte og maktsjuke småborgarar. For den som verkeleg elsker noe, elsker ikkje kvantiteten, men kvaliteten. Så og med menneskeætta. Under ein fjernare synsvinkel er rett nok menneska like. Men frå vårt nære synspunkt er skilnaden enorm. Kvifor skal alt, frå smak til etikk, vera underlagt massen – nivellert og tilsjuska av den store, sanselause hop som saknar all evne til ei fri og lutrande livsoppleving på eit høgare plan? På eit plan av klar ånd og sterke kjensler, i meditasjon over universets ufattelege velde. Det er ikkje snakk om dei «mektige» mot dei «små i samfunnet». Det er tale om åndsmennesket og dei andre. Dei som lever i medvetet sitt karrige grenseland i spenning og kamp, og dei som søker dorsk lykke og heimekoseleg kaffeidyll. Men det middelmådige er trass i all medmenneskeleg utjamning framleis like middelmådig. Og vi ser ingenting vakkert i det. Målet er ikkje eit liv og ei lykke i standardisert sanseløyse. Det er ei lykke i smerte og spenning, som krev personleg innsats og vaken kamp. Det er *det* Mennesket stiler mot, fylt av medvet om si stilling og av andakt innfor det grenselause. For dette mennesket fins berre hans eigne lover, ingen andre kan diktere hans handlingar.

Det er vanskeleg å forstå at eit slikt syn skulle vera dårlegare grunnleggjend enn humanismen, eller mindre akseptabelt enn den human-religiøse moral og menneskeoppfatning. Som kjensleuttrykk kan det til og med vera svært forståleg.

Men i grunnen er dette ikkje noen etikk i det heile, for så vidt som ingen normative utsegner blir sett opp. Spørsmålet er kanskje om ein treng noen moral. – I eit samfunn er etikken naudsynleg. Men forpliktar det *meg*? Om alle handla uforplikta, oppstår anarki. Men dette gjeld slett ikkje «alle». Og kvifor skal ein streva med å vera etisk og positiv, når ein ikkje har noen grunn til det? Kva skil i grunnen samfunnet og dei andres velvære meg? Kven kan seia at ein medveten smerte gir livet mindre lutring enn den kjensla ein får ved å utføre gode gjerningar?

Den som aldri har kjent hatet til menneska og livet i sitt eige bryst, som aldri har opplevd den einsame, svalande gleda som forakten kan vera opphavet til, han kjenner ikkje mennesket.

Men fins det da ingenting som gir livet mening? Som ein kan orientere livet etter? Er det da verkeleg ingenting som er umaken verdt!

Marxismen gjør krav på å vera eit heile, ei totalforklaring, der heile samfunnet og kvart menneske går inn i ein meningsfylt samanheng, i ei historisk utvikling fram mot eit mål. Ved dialektikken blir røyndomen (dvs. produksjonstilhøva og dermed samfunnet og menneska) drivne fram over tese, antitese og syntese. Alt, rørsler i ting og rørsler i tankar, er til siste rest underlagt denne kausale vekselverknaden. Drivkreftene i alt dette er utviklinga av arbeidstilhøva og produksjonstilhøva. Ideane og tankebygnadene ljug. Dei er berre eit overdekke. Det verkelege er fattigdommen og produksjonen. Ingen transcendens eksisterer. Men med nødvendighet vil dialektikken til slutt, ved den kommunistiske revolusjonen, tvinge fram den endelege syntesen, og det klasselause samfunnet vil bli oppretta, der alle får nok, og der rettferd, sanning og fred vil rå. Og menneska vil bli forvandla. Men inntil da vil einkvar tese skapa ein antitese osv. Å vera fri er å handle i samsvar med denne historiske utviklinga. Den er også den moralske målestokken. Alt som gagnar det framtidige målet, er rett. Moralen

er framtida, og framtida er Gud. Målet rettferdiggjør og motiverer alt. Den dialektiske materialismen er på same tid «vitskapleg» og «profetisk». Han er Sanninga. Han er total, med plan for alle menneske og med svar på alle spørsmål (som blir tillagt meining).

Gud er død, er berre «ein meiningslaus lyd, berre eit namn» («ein sinnloser Laut, ein blosser Name») (Hegel). Dette er ateismen i konsekvent utforming. Verda er mennesket sitt rike. Paradiset høyrer dette livet til. Og det vil sikkert komma, vil komma med apokalypsen, med historia sin slutt, som inngangen til gullalderen og den evige frelse for manneætta.

Ein kan føle trong til å ta hatten av i vørndnad framfor denne visjonen. Men først får ein sjå etter om han held mål. Da marxismen er ein «totalitet» som omfattar alt i den historiske utviklinga, må det vera lov å konfrontere han med historiske fakta og med den utforming læra har fått i praksis.

Karl Marx hevda at utviklinga ville føre til stadig større konsentrasjon av kapitalen og stadig ekspansjon av proletariatet. Det var av den grunn revolusjonen skulle oppstå. Trass i at den kommunistiske revolusjonen nå er eit faktum, har denne spådommen om kapitalkonsentrasjon ikkje haldi stikk. Ved at kapitalismen fekk auga opp for økonomiske, lovmessige samband i samfunnet, har tvert om nye grupper av sjølveigarar dukka opp. Og krisene som etter teorien skulle komma tettare og tettare, vart færre og færre. Og i staden for ei proletarisering har ein vori vitne til ei dynamisk og radikal forbetring av livsvilkåra for arbeidsfolk.

Gjennom denne proletariseringssprosessen som aldri verkeleg kom, meinte Marx dessutan å sjå nasjonalstaten sin undergang. I staden har nasjonalitetsrørslene vist seg å vera eit framståande drag i den historiske utviklinga fram til i dag. Men da identifisering med individ og grupper ved anna enn økonomiske faktorar ikkje passa inn i marxismen, oversåg ein dette. Akkurat som ein oversåg striden mellom bønder og proletarar.

At produksjonsmåten, det økonomiske og det materielle, verkar sterkt inn på alle menneske, er dessutan sikkert nok. Men det er ennå ikkje bevist at dette er alt, at dette er den einaste og fullstendige røyndomen som verkar i alle ting, og at medvetet berre er «ein eigenskap ved den høgare organiserte materien».

Men særleg påtakeleg er det at nettopp den moderne industriproduksjonen har framkalla ei ny og mektig klasse, som etter teorien ikkje skulle vera der, nemleg mellomklassa av teknikarar, mellommenn, kontor- og administrasjonsfolk etc. Produksjonsgangen er vorten så innfløkt at spesialistar og fagarbeidarar er turvande i alle bransjar. Arbeidsfordelinga krev eit breitt skikt av funksjonærar til å samordne verksemdene. Men med dette har ein nettopp på grunn av desse produksjonsmetodane, som teoretisk skulle avskaffe alle klasseskilte, fått ei inndeling av menneska etter deira evner og anlegg. Og med tida vil denne lagdeling etter intelligens og framgangstrong, kunne skapa stadig meir rigide sosiale tilhøve. Klasseskilte utviklar seg i den moderne, effektive industristaten til eit «biologisk» skille. I staden for som før å ha eit urettferdig skille mellom økonomiske klasser, får ein nå ei «rettferdig» inndeling mellom dei som rår over produksjonen og dei produksjonen rår over. Sjølve kravet om effektivitet sprenger ei brei kløft mellom manuelt og intellektuelt arbeid. Det vil framleis vera dei som står medvetslause 6 til 8 timar kvar dag og blir diktert av gjenstandar, til dei ikkje lenger finn att sin eigen identitet eller oppnår djupare tilfredsstilling. Og det vil vera dei som

utfører skapande arbeid i medveten utfolding. Ingen lønnsjusteringar kan endre dette, berre ei forkasting av sjølve produksjonsmåten. Og dette er grenseliner som vil tre meir og meir markant fram i alle statar som følgjer med i den tekniske utviklinga. Den nye produksjonsrytmen vil stadig i større grad prege både kommunistiske og kapitalistiske land. (I dette hadde i alle fall Marx rett.)

I samanheng med dette må ein også sjå det faktum at proletarane ikkje alltid har spela den rolla som Marx hadde tenkt. For det første har tendensen vori at dei mest aktive proletargruppene ikkje har vori dei mest forkomne. Dessutan viste det seg snart at arbeidarane ikkje straks kom til å erverve administrativ kunnskap og innsikt i den grad som marxistane hadde meint. Med dette kjem heile den «proletariske» revolusjon og «proletariatets» diktaturer i eit noe underleg lys.

Når den historiske utviklinga i så liten monn har vist samsvar med den kommunistiske læra, er det forståleg at kommunistane frå tid til anna må gripe til brutal maktbruk for å gjeninnføre visse unntak frå systemet, ved hjelp av tortur og avretting.

Når eit vitenskapleg system kjem i konflikt med fakta, må det vera ein feil i sjølve systemet. Det viser seg da at marxismen i grunn og botn ingenting har med vitenskap å gjøra. Dette ligg nettopp i at læra på same tid vil vera «vitenskapleg» og «profetisk». Ein strengt vitenskapleg materialisme kan ikkje med krav om absolutt sanning skildre eit kommande samfunn, utan å gå utover vitenskapens grenser. Når tanken er ein refleks av tinga, av økonomien, kan han skildre det som har vori, men aldri *med sikkerhet* slå fast utviklingsretninga i framtida, utan å opphøre å vera vitenskapleg.

Men marxismen har ein sterk kjensleappell. Ein har ei naturnødvendig utvikling på si side. Og samtidig oppmodar ein til aktiv innsats. Nettopp i denne sjølvmotseiande blandinga av fatalistisk determinisme og krav om aktivitet ligg ein mektig propagandistisk stimulans.

Tilbake står ein rigid teologi som med makt held sine dogme oppe, og som har sitt einaste verkelege grunnlag i ei ortodoks tru på eit jordisk paradys som ein gong skal rettferdiggjøra alt, men som stadig lar vente på seg.

Kjem ikkje dette kommunistiske paradiset, er all smerte og innsats forgjeves. Men kjem det, vil det vera slutt på økonomiske motsetningar og «dermed» på all liding og ulykke. Eit fullkome samfunn vil stige fram, det endelege samfunnet. Utan dette målet, da dialektikken skal forsvinne, ville sjølve påstanden om at kvar syntese er høgare enn den førre, sakne alt grunnlag. Til det trengs nemleg ein verdimålar.

Men passar dette inn i det materialistisk-dialektiske verdsbildet? Den kristne historieoppfatninga bygger på så vel börjing som slutt. Men dialektikken skal i sitt vesen ha eksistert frå evig tid. Kva for grunn har ein da til å hevde at denne rørsla, som er sjølve historia sitt indre vesen, med eitt skal bli borte? Det fins i vår verd ingen grunn til å tenkje seg ein slik slutt på «historia». Og nettopp den tanken er det som marxismen står seg til i sine krav om offer for eit kommande paradys. I namn av ein fullstendig ugrunna, mystisk abstraksjon er det kommunistane meiner å finna rettferdiggjøring for si undertrykking og sin terror.

Etter som tida går utan at målet kjem nærmare, blir denne læra meir og meir eit dogme og ein trusartikkel, og kravet om at læra skal bli godtatt, bli sett fram med større og større religiøs fanatisme. Den tid da «kvar og ein skal få det han treng», blir av materialistiske evangelistar skovi lenger og lenger ut i det uvisse. Og inntil da er det naudsynleg at politiske spesialistar tar seg av folket ved det «provisoriske» «proletariatets diktatur». Ein må først utrydde all «menneskeleg utnytting av sine medmenneske». «Når slike saker blir *umoglege*,» seier Lenin, «da skal det klasselause paradiset bli innført.» – I uviss tid skal ein vera i skjærselden. Himmeriket høyrer eventuelt berre kommande generasjonar til. (Albert Camus: *Människans revolt*.)

Marxismen lir fallitt i sine egne tankebanar.

Men med dette er ingenting sagt om marxismen (eller diktaturet) som effektivt administrativt prinsipp, eller utsiktane for eit kommunistisk verdsherredømme. Det står berre fast at når det absurde skal bli gjort verkeleg, er det berre mogleg ved makt, vold og destruksjon.

Ropet om ei meining med livet, ei forklaring, blir av universet møtt med taus og overberande likesæle. Ingen teori, ingen patentformel, ikkje noe system som freistar gi ei forklaring på livet og historia, kan stå for møtet med ein ærleg og alvorleg kritikk. Straks ein rører ved det innerste, avgjørande punkt, løyser det heile seg ubønhørleg ut i inkje. I ingenting! I tomrom, i meiningsløyse! Er da det heile umotivert? Ei misforståing? Lever vi utan grunn? Utan hensikt? Held vi ut dette livs banale og meiningslause lidingar utan noen som helst fullnøyande grunn?

Kvifor lever *eg*? Nettopp *eg*? Og akkurat her? – Eg vil ha greie på kvifor eg har levd. – Eg må ha svar, må ha beskjed. Eg må ha ei forklaring i dette helvetes kaos! – Elles er ikkje livet verdt å leve!

I spent håp lyder ein til vitskapen si verdsforklaring: Den materien ein kan halde i handa, det sikraste ein meiner å kjenne til, den kompakte massen, blir forklart som ein kraftsfære; løyser seg opp i tomrom. Masse er kraft. To parallelle liner møtes. Lengda avheng av farten. Tida er dimensjon av rommet. Den kortaste avstand mellom to punkt er ikkje den rette line. Universet er endeleg utan grenser. Tida er relativ. Med fart større enn lyshastigheta ville eit menneske kunne fara inn i såvel fortid som framtid.

Alt dette er utmerkt. Sikkert også sant. Ingen grunn til å tvile. Men kva hjelper det her? Kva fattar ein meir av verda sitt vesen ved dette? Skal eit menneske kjenne seg heime, må det forstå (eller meine å forstå) omverda med sine egne menneskelege evner. Korleis kan verda elles vera vår, om ho ikkje er i pakt med vårt eige vesen? Det ufattelege og framande skremmer, og gir ei kjensle av sjølv å vera framand.

Vitskapen konstaterer det sansbare, drar slutningar, viser samanhengar og set opp årsaker. Ein dannar hypotesar og teoriar på grunnlag av dei lovmessige samanhengane ein slik har funni. Ein skildrar og reknar opp. Men vitskapen korkje kan eller vil verkeleg forklare, eller gi etisk rettleiing. – Kva hjelper psykologiens lover oss? Kven kan leve etter desse lovene, eller finna rettleiing i dei? Kva er dei anna enn eit statistisk uttrykk for det folk vanlegvis gjør? Oppfører ein seg annleis, «bryt» ein altså ei av naturens heilage lover? – Men majoritetens forestillingar

er ikkje identiske med det universelle. – Og menneskets sjel er ikkje identisk med psykologiens lover og modellar.

«Den som hadde søkt i vitskapen for å finne grunnen for sitt liv, føringa for sine handlingar, sjølvve meininga, måtte bli skuffa.» (Karl Jaspers.)

Om det fins noen veg ut, går han gjennom filosofien og den opplevande røynsla. Men filosofien avheng for sin del av meir eller mindre ukontrollerbare premissar. Når ein vil oppfatte eit tilhøve bestemt, er ein nøydd til å konstruere det. Berre utleiinga eller deduksjonen kan ein makte å kontrollere. – Har vi da inga visse? – Men det ville vera ein påstand som ifølgje innhaldet sitt ville oppheve seg sjølv. Men kor er det systemet som held når det verkeleg røyner på?

Stillinga er prekær. Vi kan ikkje finna meining med livet, men heller ikkje kan vi forsone oss med tanken på at det verkeleg er meningslaust. Vi kan ikkje godta livet, samtidig som vi ikkje er i stand til å fornekte det. Og likevel er det desse spørsmåla alt avheng av.

Men nettopp fordi ein ser kor lagnadstunge desse spørsmåla er, mistar «dei små ting» umerkeleg meir og meir sin verdi. Men just ved at ein opplever det idiotiske ved desse «små ting», oppstår kjensla av det absurde. Striden for mat og framgang, pliktene frå samfunnet, alt blir sekundært. Til og med sjølvhevdinga mistar sin prioritet. – Ein forstår frå tid til anna at eins eige liv og eins eigne gjerningar ikkje er nødvendige. – Ein forstår ikkje lenger seg sjølv, ein handlar utan mål og méd. Men eit menneske som handlar utan å veta kvifor, som berre veit at det er dømt til å handle, det mennesket er også dømt til å oppleve sitt eige liv og verda som absurd.

Langsamt veks ei djupt opplevd overtyding fram, forvissninga om at «ingenting er noe». Men så skjer noe underleg. Ein «sikkerhetsventil» trer i funksjon. Driven til eit visst punkt blir det nettopp denne forvissninga om det meningslause som får ein til å uthalde livet. For liksom den svevnlause får svevnen attende nettopp idet han verkeleg ser kor lite det betyr om han søv eller ei, slik vil også ein som med heilag overtyding opplever alt som verdilaust, også sin eigen lagnad, i og med ei slik innstilling kunne makte å leve vidare, dag for dag, i ei verd hinsides alt jordisk. Ei djup og skakande oppleving av det absurde kan føre til ein djupfryst nihilisme, der til og med eigne ulykker mistar si kraft og interesse. Med det kan paradoksalt nok livet sjølv bli lettare å halde ut. Men straks skuta slik rettar seg opp i sjøane, vil «sikkerhetsventilen» automatisk miste sin effekt, og sjøen vil igjen skru skuta ned. Ein har hamna i ein mental bølgerytme, der ein sjølv kynisk sit og betraktar bråttsjøane.

Men trass i alle tap har dette mennesket erfart ein ting, ei kjensle av grenselaus fridom. «Verda er utan betydning. Først den som erkjenner det, er fri!» sa Caligula. (Albert Camus.) Og han la til, «derfor foraktar eg dykk!» Berre den som har opplevd det meningslause og betydningslause i alle ting, veit kva det vil seia å vera fri; og kva for enorm makt det ligg i dette. Berre den som kjenner forakt for sitt eige liv, er verkeleg usårleg, og verkeleg ubunden av omsyn til andre. Det er på same tid ein guddommeleg og demonisk fridom. Men den intense vissa om fridom løfter livet ut av det trivielle og gjør det leveleg.

Men kva går denne fridomen ut på? Har han noe reelt grunnlag utover kjenslene? Kva vil det seia at eit menneske er fritt?

Det syner seg at dette ordet «fri» inneheld ulike tydingar. Når eit menneske har skaffa seg eit omfattande og objektivt oversyn over eit problem, når det medvete har sett opp ein rasjonell skala å vurdere etter, når det har kraft til å tøyse indre impulsar, og når det har mot til å stå imot ytre press og til å ta konsekvensane i praksis, da seier vi at dette mennesket fritt kan ta standpunkt til problemet. Slik kan vi definere fridom. Og i pakt med det vi til vanleg meiner å observere, vil ein slik fridom variere i styrke frå situasjon til situasjon, og frå menneske til menneske. Av dette må det vera lov å stille opp minst fire ulike former for menneskeleg fridom, som alle kompetente synes å vera samde om at eksisterer. Mennesket kan vera fritt frå ytre tvang, liksom det vil vera ufritt om det blir låst inn i eit bur. Det fins ein fridom frå indre tvang, ein tvang som i dei mest ytterleggåande tilfelle kan vera representert f.eks. ved tvangsidéar som ein sjølv ikkje er herre over, t.d. kleptomani. I tråd med dette eksisterer det også ein fridom til å kunne frigjøre seg frå egoistiske og «sansselege drifter», som ikkje eigentleg er indre tvang. Dessutan fins den fridomen som ein kan kalle den frie viljen til å makte å gjøra seg gjeldande, til å makte å gjennomføre *det ein har sétt seg føre*, slik ein ofte møter det hos dei store, «viljesterke» menn.

Fridom i desse tydingane er fridom frå ulike faktorar og impulsar. Denne fridomen inneber kort og godt at ein «kunne» handle annleis enn ein gjør i desse tilfella. «Kunne» har her heilt ordinær betydning, akkurat som ein spurv på bakken «kan» gjøra noe anna, nemleg fly, medan katten som ligg på lur slett ikkje «kan» det. Fridom i denne meininga er innlysande, idet det her er tale om eit hypotetisk tilhøve av reint faktisk natur.

Men det er her dessutan snakk om levande menneske, som ikkje berre «kan» utføre eit sett handlingar, men som også «vil». At eit menneske «kan det det vil», når ikkje framande faktorar hindrar det, turde vera eit faktum. Om eit menneske først «vil» gå heim frå arbeidsplassen, og ingen hindrar det, inneber dette fridomsbegrepet at det verkeleg «kan» gå heim. Di sterkare viljevedtaket er, desto større er sjansen for at handlinga skal kunne bli gjennomført.

Alt dette er greit og indiskutabelt. Men har mennesket fridom til sjølv å velja? Har det fri vilje i den meining at det sjølv verkeleg kan velja mellom to eller fleire alternativ i ein gitt situasjon? Vi «kan» det vi vil. Men kan vi ville det vi vil?

Som argument for ein slik djupare og meir reell fridom brukes ofte, at Gud elles ville vera årsak til synda, at språkinstinkta går god for ein fri vilje, at vi må ha fri vilje for å ha ansvar osv. Argument som til dels er misforstått, dels irrelevante for spørsmålet. Eit viktigare argument er at vi «kjenner det på oss» at vi har fri vilje. Ein observerer det ved indre røynsle.

Dersom ein siktar til ei meir eller mindre intens kjensle av aktivitet, er det sjølv sagt uimotseieleg at slike kjensler fins, men det er nokså uinteressant for dette spørsmålet. Ingen determinist vil heller nekte for at ein i eit val mellom to alternativ, kan erfare at baae alternativa er «moglege», at ein «kan» utføre dei. Dersom ein vil det eine, kan ein utføre det; vil ein det andre, er det også gjennomførleg. Ein opplever at ein «kan» gå heim frå arbeidsplassen, om ein vil, og at ein «kan» bli verande, om ein vil det. Ikkje berre eksisterer slike kjensler, dei er til og med i mange tilfelle motivert, rette; jamvel om det eigentleg ikkje er snakk om røynsle, men intuisjon. Ein kan ikkje godt veta kor fort ein ville ha vorti frisk, om ein ikkje hadde tatt medisin. Vil ein verifisere slike problem, må ein leve dobbelt. Kjensla av fridom kan vera eit uttrykk for at vi «kan» det vi vil, men beviser ikkje at vi kan «ville» det vi vil. I dette ligg det

springande punkt. Av det faktum at folk ofte har ei intuitiv kjensle av eit mogleg val, kan ein ikkje dra den bisarre slutningen at «ingen konsekvent determinist noen gong har levd». (Problemet lar seg ikkje løyse empirisk, den eller den livsførsla beviser ingenting frå eller til.)

Denne naturlege kjensla av val, saman med tillærte reaksjonar på det som er rett og urett, skulle dessutan vera ei tilstrekkeleg forklaring på skyldkjensla, både ekte og uekte. Spørsmålet om dei konsekvensane dei ulike syn på fridomen måtte få på innstillinga til moralsk og juridisk dom, har ingenting med sjølve analysen av den fri viljen å gjøra. Problemet er framleis om vi har fridom til å ville, og kva denne fridomen i så fall går ut på.

Sjølv om ein vender blikket mot dei mest ubundne val, ser ein snart at fridomen til å velja er avgrensa av ei rekke ulike faktorar. Og jo meir ein ser, desto tettare innklemmt synes handlingane å bli, i eit villniss av årsaker og påverknader. Til grunn for alle medvetne handlingar og tankar, alle umedvetne refleksar, alle gjerningar i det heile, ligg årsakskjede, stimuli, impulsar. Psykologien, sosiologien, fysiologien og andre forskningsgreiner viser oss stadig fleire kausalsamanhengar i handlingslivet. Straks vi rettar ein granskande lysstråle mot ei handling eller eit val, oppdagar vi ubønhørleg eit flettverk av årsaker.

Somme hevdar at vi prinsipielt ikkje kan veta nøyaktig korleis eit menneske i det enkelte tilfelle kjem til å handle, same kor nøye vi enn studerer dei ytre impulsane og dei psykiske faktorane. Derfor har indeterminismen rett. Men at handlingsmønstret ikkje er klart og oversiktleg, borgar slett ikkje for at det likevel ikkje skulle kunne finnas ein solid kausalitet. For oss verkar det som kjent som om maurens gang hit og dit er fullstendig tilfeldig og umotivert. Men ei årsak må likevel ligga til grunn, jamvel om tilhøvet er aldri så innfløkt og komplisert. Ein har ingen fornuftig grunn til å tvile på det. Tvertimot synes det einaste sikre å vera at eins eigne handlingar og tankar så langt ein maktar å følgje motiveringa, står i eit nøye samband med så vel ytre som indre kausalkjede. I den grad desse impulsane følgjer grunnlinene i personaliteten, kjennes det som ein handlar fritt. (Nemninga «personlegdom» har ein spesiell positiv betydning. Personalitet har alle. Personlegdom har berre eit fåtal.) Men prinsipielt er ein like årsaksbunden. Dette ser ein best når ein får handlingane litt på avstand. Motsetningen til «subjektiv» fri vilje er ikkje årsak men tvang. Den eventuelt objektivt frie viljen har derimot årsak som motsetning.

Det er dei som hevdar at personaliteten aleine skal kunne avgjøre utfallet av eit val, og korkje vera diktert av indre eller ytre impulsar eller påtrykk. Noen meiner til og med at «mennesket har til enhver tid evne til å avgjøre hva det vil på tvers av alle årsaker og motiver». (Sigurd Opdahl: *Hvordan bør jeg leve?*) Dette skal i alle fall kunne skje i gunstige tilfelle. Men korleis skal *berre* personaliteten kunne utrette noe? Alltid krevs det ein stimulus som set i gang handlingane, som påverkar personaliteten. At mange stimuli ikkje alltid utløyser aktivitet, forhindrar ikkje at personaliteten aldri kan vera eine-årsak til ei handling. Indre og ytre stimuli vil alltid verke avgjørande inn. Ei handling er nettopp resultatet av så vel stimuli som personalitet. Dette rår det og etter alt å dømme semje om på kompetent hald.

Dette er dessutan ein betraktningsmåte som vi kjenner frå det praktiske liv, der vi forklarar eit fenomen ved å vise til ulike årsaker, dels ytre faktorar, dels indre og tildels begge delar. Såleis seier vi at sjukdomsutbrottet hos ein viss prosent av ein befolkning, som vi reknar vera

utsétt for same smittefare, skyldes helsetilstanden hos dei som vart sjuke (indre årsak). Men samanliknar vi gruppa av dei sjuke med ei anna frisk gruppe, der ingen har vori utsett for smittestoffet, seier vi at årsaka til at dei førstnemnte vart sjuke, ligg i sjølve smittepåverknaden (ytre årsak). Sétt under eitt seier vi at både helsetilstanden og smittestoffet er årsaker.

Resultatet av dette blir at ingen handlingar er frie i den meining at dei er umotiverte eller uavhengige av årsaker, men at ein person er fri i den grad sjølve utfallet blir avgjort av hans eigen personalitet. Heller ikkje om dette er det usemje. Spørsmålet blir da om ikkje også personaliteten er eit produkt av årsaker.

For forstanden er det ingen grunn til ikkje å gå ut frå at også personaliteten avheng av dei evner og anlegg ein har fått i arv, og av dei påverknadene og opplevingane ein har vori utsétt for. Noen sjanse for eg-et til å skapa karakteren fritt, fins ikkje, for når eg-et kjem til medvet, er grunnlaget alt lagt. På dette årsaksbestemte grunnlaget kan ein rett nok seinare forme sin eigen personalitet i andre retningar, men dette vil igjen vera avhengig av ytre faktorar som ein mottar. Objektivt sett fins derfor ingen fridom. Men subjektivt vil vi ha fridom for så vidt som vi som opplevande og handlande individ nettopp identifiserer oss med personaliteten slik han nå eingong har vorti. Det er derfor klart at det her ikkje er tale om tvang. Og det så mye meir som ei naturlov berre skildrar hendingane, ho «styrer» dei aldri. Kausalitet er derfor ingen tvang. Om ein kan tene meir pengar på ein enkel måte, og nyttar seg av det, er det ein kausalsamanheng, men ingen tvang.

Også andre innvendingar blir reist mot eit slikt deterministisk syn. Det blir gjerne peikt på at vi ofte handlar ut frå tanken om eit mål. I psykologien nyttar ein seg såleis ofte av ei forklaring ut frå teleologien i staden for kausaliteten. Deterministane fornektar sjølvsagt ikkje eksistensen av tanken på eit mål, men dei ser ikkje at dette gjør noe frå eller til, idet ein må gå ut frå at desse tankane har sine naturlege årsaker.

Det blir hevda at kausaliteten nok gjeld «materien», men ikkje «ånda». Ein kan ikkje utan vidare overflytte røynsler får den ytre verda til sjelslivet. Men dette er å dømme mennesket til ein fullstendig isolasjon og til ei total maktesløyse. Kan ikkje «materien» påverke «ånda», korleis skulle vår «ånd» da i det heile kunne få utretta noe?

Somme meiner også å sitta inne med det knusande argumentet at determinismen utelukkar all fornuftig overlegging, fordi alt går etter årsaker og verknader. Nå vil ingen determinist nekte for at eit menneskeliv i ein viss situasjon i større grad «kunne» ha brukt fornuften *om han ville*, og at dette ville kunne ha ført til at vedkommande ville kunne ha handla annleis og eventuelt meir i tråd med sin eigen personalitet. Dette gir deterministen det håp at nettopp vissa om dette vil kunne vera årsak til at han i større monn bruker tanken i valsituasjonar. Såleis er det også misforstått å meine at determinismen vil ta frå ei meningsutveksling all verdi. Tvert om er det slik at all meningsutveksling til ein viss grad nettopp bygger på kausalitetstanken.

I line med dette blir det hevda at determinismen vil oppløyse all moralsk vurdering. Det er og feil. Nettopp fordi folk «kan» handle «rett» og «godt», *om dei vil*, er det all grunn til å hjelpe dei til verkeleg å ville dette. Noen moralsk indignasjon er det ikkje fornuftig grunnlag for. Heller ikkje for intoleranse. Men desto sterkare er motivet for å styrke sjølve «karakteren» ved opplæring til etiske og «sjølvstendige» vurderingar, nettopp ved hjelp av moralsk bedømming av tidlegare handlingar.

At ei slik oppseding skal vera mogleg, krev naturlegvis ein viss «determinisme». På bakgrunn av dette ser ein også at Fridtjof Nansen som determinist var konsekvent da han hylla den «frie viljen», dvs. den sterke, sjølvstendige karakteren. Ved det kan ein «påverke» folk til å bli «frie» i denne betydningen av ordet, og til å føre eit sosialt liv. Også den strengaste determinist erkjenner at «vi har evne til etter hvert å innstille hele livet vårt etter de idealer vi er kommet fram til». Vel å merke dersom vi verkeleg vil. Og jo meir intenst ein vil, desto sikrere vil ein kunne vera på å nå målet. Men til dette kan nettopp andre hjelpe, ved å forklare og innskjerpe den fridomen som vi trass i alt har, og dermed også vårt «moralske» ansvar. Kynisk kan ein forme det slik at nettopp fordi ein meiner at mennesket ikkje har fridom til å ville, må ein utbasunere den «frie viljen» og det «moralske ansvaret». Meir innfløkt blir bildet straks ein erkjenner at også slike oppmodingar og rettleiingar i sin tur har sine bestemte årsaker.

Eit kjærkome argument for indeterminismen er at nyare atomforskning nå skal ha «rokket ved årsaksloven». Men at vitenskapen opererer med statistiske lover, der kvart element berre blir gitt sannsynlege verknader, hindrar ikkje at sjølve kausalitetstanken står like grunnfast.

Når ein f.eks. vil freiste å fastlegge banen til elektronane meir eksakt, blir fastsettinga av hastigheta mindre presis, og omvendt; slik at det er prinsipielt umogleg samtidig å bestemme bane og hastighet nøyaktig. Derfor skulle det vera teoretisk umogleg å stille opp naturlover, som presist gjør greie for korleis ein viss partikkel under gitte vilkår kjem til å oppføre seg. Lovene blir statistiske, dvs. for det enkelte tilfelle ikkje berre viser dei, men beint fram krev dei ein viss ubestemt karakter. På dette grunnlag har somme dratt den slutningen at kausalitetsprinsippet ikkje lenger gjeld uavkorta og generelt.

Om ein nå godtar desse opplysningane, og det er ingen grunn til å fornekte dei, så fører ikkje det til anna enn at det synes vera visse grunnleggande, prinsipielt uoverkomlege grenser for kunnskapen vår om elektronanes bane og hastighet. Noe heilt anna er det om elektronanes bane og hastighet i seg sjølv, objektivt sétt, også har ein viss ubestemt karakter.

Men om atomforskarane går vidare og doserer at ikkje berre kunnskapen vår om rørsla åt kula har sine prinsipielle grenseliner, men at sjølve kula beint fram ikkje har noen fast, bestemt bane; om dei seier at kula ikkje berre unnlet å la seg observere, men at ho sjølv ikkje rett kan avgjøre kor ho skal halde seg innafor dei statistiske grensene, da er vi ikkje lenger med. Vi må da ha lov til å sjå dette som ei forveksling mellom vankunna til observatøren og noe reelt ubestemt ved objektet. Men skal i det heile dette ubestemte ved kula ha interesse i samband med fridomsspørsmålet, må det sjølvstundt vera tale om noe objektivt ubestemmeleg. Og når ein priser fridomen, er det knapt vankunna ein siktar til. (Gunnar Oxenstierna: *Viljans frihet*.)

Nå kan ein utmerkt godt hevde at «i og for seg» har elektronane slett ikkje noen fast bane. Som alt anna eksisterer dei nemleg berre i relasjon til eit oppfattande subjekt. – Men dette er filosofi, ikkje vitenskap!

Ingen vil nekte fysikarane å filosofere. Det må berre vera tillatt å peike på at den teorien dei her i så fall stør seg til for å stadfeste «fridomen» ut frå usikkerhetsrelasjonen, det er den læra at ingenting eksisterer i og for seg utan i relasjon til eit oppfattande subjekt.

Om ein nemleg søker etter årsakssamanhengar, har ein to alternativ: Ein kan meine å finna ei årsak, eller ein finn inga årsak. Båe resultata er utan innverknad på vårt problem. Har ein funni ei årsak, er alt greitt. (Dersom ein ikkje hevdar at også det er subjektivt.) Har ein ikkje,

kan ein av den grunn ikkje slutte at årsaka ikkje fins. (Utan å stø seg på filosofi.) Men det er det som blir gjort.

«Når det gjeld det at ting ikkje skulle ha ei årsak, så forsikrar fysikarane oss om at dei enkle kvanteoverføringane i atoma ikkje har årsak,» istemmer skeptikaren Bertrand Russell. (*The Existence of God*, norsk: *Om Guds eksistens*.)

Korleis ville det gå med vitskapen om ein gav seg til å forkynne at både det eine og det andre fenomen ikkje har årsak, straks ein ikkje er i stand til å finna noen kausalitet? Vitskap ville det i alle fall ikkje bli. Men eksemplet er interessant fordi det viser i kor stor grad vitskapen nettopp er avhengig av filosofien.

Kva er så egentleg denne kausaliteten som ubønhørleg synes å bestemme og inngå i alt i dette universet? Er det berre eit skrømt? Eit tankefoster?

Årsak og verknad er berre «noe som følgjer etter kvarandre i tidsdimensjonen», poengterte *Hume* med all ønskeleg klårleik. Årsaka går føre verknaden, det er alt. Når vi innfører kausalitetsbegrepet er ikkje dette «logisk», men berre ein vane (ein nyttig vane). Kausaliteten synes for oss å innebera eit naudsynleg tidssamband, etter det vi har erfart. Når eit fenomen (årsak) alltid blir følgt av same fenomen (verknad), talar *Hume* om ein absolutt konstant tidsrelasjon. Men strengt tatt veit vi ikkje om dette også vil gjelde i framtida. Der er dessutan skilnad mellom den logiske samanhengen mellom grunn og følgje i eit bevis og samanhengen i tid mellom årsak og verknad (*Kant*). Som tidlegare nemnt er derfor kausaliteten ikkje identisk med tvang.

Hume slo óg fast at årsakslova ikkje kan bli bevist, men av det følgjer ikkje at lova ikkje eksisterer.

Det er likevel mogleg at ein fridom fins, nemleg dersom årsakskjedet blir broti. – Er kausalrekka endeleg eller uendeleg, og kan det stadig oppstå nye ledd? – Om det fins noen fridom i dette, er han i alle fall ikkje bevist. Derimot synes alle handlingar å ha sine årsaker og si kausale forklaring. Også underverk, som direkte har Gud til årsak. (Elles skal eit under sjølvsagt ikkje forklarast, for da er det ikkje noe under lenger.)

Men kva slags fridom er det ein oppnår dersom dette mot all fornuft skulle vera rett? Kva skal ein med ein vilje til å ville utan motiv eller grunn? Det kan saktens hende at ein slik «fri vilje» eksisterer. Men kva skal i så fall *eg* bruke han til? Og har det i det heile meining å ville utan bakgrunn og årsak? Er det mogleg å tenkje seg det?

Den fridomen som fins er fridomen til i størst mogleg grad å avgjøre handlingane ut frå sin eigen personalitet. Det er den einaste tenkelege, moglege og ønskelege form for fridom. – Men også vårt eige eg er årsaksbestemt.

Så blir da verda eit enormt spel av krefter, der ingenting skjer tilfeldig eller isolert. Som eit gigantisk og grenselaust kreftenes parallelogram strekker kausaliteten sine armar over heile jorda og frå æve til æve gjennom alle tider. Utfallet av kvart menneskeleg val blir avgjort av den innbyrdes retning og styrke av desse kreftene; og det avgjør den nye retninga og den nye intensiteten som handlinga fører fram til.

Men så fine er desse trådane at ein nøyaktig spådom er umogleg. Ikkje berre er menneskesinnet for innvikla. Dei menneskelege handlingane, medvetne som umedvetne, blir

dessutan stadig avbrotne og modifisert av ofte heilt ukalkulerbare naturfenomen, jamvel om også desse faktorane på si side inngår i eit kausalkjede. (Såleis kan f.eks. uventa naturkatastrofar verke radikalt inn på eit menneskeliv.) Ingen vitskap kan fortelja lagnaden til eit menneske.

Valutfallet er for oss ubestemt inntil valet er utført. Men det ligg potensielt i situasjonen. Ei kommande handling er nemleg den same som den vi ved eit seinare tidspunkt kallar foregåande. Mellom dei fins ingen skilnad. Og som foregåande synes handlinga vera heilt kausalbestemt. Men da kan heller ikkje handlinga som kommande vera objektive ubestemt. – Vi kan gjøra det vi vil, men ikkje ville det vi vil. Det skjer, som må skje.

Dermed er det likevel ikkje sagt at ein ikkje kan «snu utviklinga», dersom ein først meiner det bør skje. Altså dersom kausaliteten har fått ein til å meine at ei endring er teneleg, og til å tru at det nyttar. Da «kan» ein saktens ved sin kausalbundne innsats påverke utviklinga tilstrekkeleg til at endringa blir gjennomført. Men om ein trur ein handlar fritt frå kausalitet, merkar ein ikkje at nissen sit med på lasset.

Om nå ein sjeldsynt gong kreftene er like sterke? I så fall vil ingenting skje før tida endrar styrkerelasjonen, om ikkje på anna vis, så ved at individet bryt saman.

Vi lever slik i ei verd der vi ved handlingane våre formar og påverkar våre neste. Derfor er vi ansvarlege for våre medmenneske. Men på den andre sida er vi sjølve også forma av andre igjen. Vi handlar såleis berre slik som vi må. Følgjeleg er vi utan skyld både for eigen lagnad og for andres. Vi er derfor medansvarlege for andres lagnad og verdas gang, utan at vi kan gjøra noe med det. Vi er alle medansvarlege, og vi er alle utan skyld. Av sosiale grunnar definerer vi skyld slik at ein er skyldig for dei skadelege handlingane som vi meiner i vesentleg grad spring ut av karakteren (i fall ein da ikkje er «sjuk»). Det unnskyldande momentet ligg ikkje i årsakene i og for seg, men i årsaks-karakteren.

Vil vissa om kausaliteten drepe handlingskrafta? Ikkje nødvendigvis. Muhammedanismen hevdar at alt til siste detalj er predestinert av Allah. Derfor har dei berre å lystre Guds vilje utan å bekymre seg for farar og motgang. Dette gir dei den verkelege handlingskrafta og det rette motet.

I dette ligg og ein veritabel styrke for den som opplever determinismen. «Å forstå alt er å tilgi alt.» («Tout comprendre c'est tout pardonner.») Ei stille og sterk ro vil fylle sinnet. Inga ergring, inga klandring, korkje mot andre eller seg sjølv. Ein tar livet med fatning, så vel motgang som medgang. Ein frydar seg over dei gledene som kjem, men utan å ta det som ei personleg fornærming om lycka går tapt. Å ta sin eigen lagnad fornærmeleg opp, er å misforstå si stilling i universet.

Og ein blir fylt av undring og vørndnad innfor det løyndomsfulle og fantastiske i det tilværet ein er sett til å leve i.

Frå den enkle cella følgjer vi kløyving, dobling, mangedobling, ein ufatteleg vokster frå noe tilsynelatande heilt kvantitativt fram til eit levande individ. Vi følgjer cellene, korleis dei veks i antal, induseres, organiseres og fullfører kvart organ ut frå ein hemmeleg plan. Og hos det fullvaksne individet held cellestraumen framleis på: vøler, bygger, bytter ut; slik at alle cellene til slutt er skifta ut, berre grunnrisset, kanalane for denne cellerørsla, er det same. Eit

menneske bygges opp, cellene sirkulerer utan stans, til sist løyser også sjølv mønstret seg opp. Mennesket dør. Men materien, atoma og molekylane, alt vi kunne ta og føle på, den går vidare, følgjer nye kanalar, fyller nye mønster, og vandrar igjen vidare. – Så lever vi i vår tilmålte tid; men også vi andar inn dei atom som i si tid fylte Jesu eller Sokrates' lunges. – Kva er så grenser og skilleliner i klasser og rasar mot dette kosmiske fellesskapet?

Men kva følgjer av dette? – Ingenting. – Ingenting følgjer av noenting, om ein ber om forklaring og rettleiing.

Og kva har ein i grunnen sjølv å gjøra med dette gigantiske spelet? Kva maktar ein? Kor idiotisk og unødvendig er ikkje alt slit og all bekymring. Kor meiningslaust er ikkje dette blinde jaget gjennom mørkret; som oppskremte dyr på flukt frå fortid til framtid. – Kva er tida? Ein dråpe på ein telefonråd, som ingen veit når kom på, og som berre glir og glir, utan at noen veit når han fell av. – Kva kan ein utrette i dette nettverket av nødvendighet? Ingenting. Latterlege og uinteressante er eins eigne handlingar. Årsaker og motiv er ingen tvang. Men kva hjelper vår hypotetiske fridom til å kunne om vi vil, når alt likevel er forutbestemt? Kor kvelande klamt og jernhardt det heile er. – Kor unyttig er det ikkje å leve.

To faktorar forvandler den store ro over tilværet til eit uuthaldeleg helvete av meiningsløyse. For det første kjensla av at inga mening er å finna, at ingenting er noe, at ingenting er umaken verdt. Men ei anna innstilling går saman med denne og aukar styrken. Ein objektiverer seg sjølv. Ser seg sjølv i fugleperspektiv, som eit produkt, eit faktum. Og derfor tar ein ikkje seg sjølv alvorleg, i den meining at ein blir uengasjert i sitt eige liv. Ein lever framfor ein spegel, der eins eigne drag blir meir og meir framande di meir ein ser. Ein blir til slutt kvalm ved synet av desse tause fakter og grimasar på den andre sida av glasveggen. Ei uvelkjensle oppstår. Livet fortonar seg enda meir absurd. Og i motverje mot dette skjerper ein kritikken mot eigne posisjonar; langsamt dissekerer ein si eiga sjel. – Og ein vil hate dette andletet som meir og meir blir framandt.

Det er eigentleg ikkje årsakslova som hypotese som ruinerer, men først og fremst den konsekvensen av eit slikt syn som fører til at ein får alt i fugleperspektiv og på avstand. Da først opplever ein kor ubetydeleg og hensiktslaust livet er. Ein vil kjenne seg utslått av universet, av ei verd ein ikkje ser seg i stand til å begripe. Ein kan miste trua på at livet har mening, for ei slik objektiv mening med livet må ha ei forankring i ein slags verdimålar, men noe slikt er mennesket ikkje i stand til å finna. Alt blir derfor likegyldig og absurd. Eins eige liv synes å vera overflødig. Det fins etter alt å dømme ingen fullnøyande grunn til å leve.

Stillinga er ubehagleg. Driven fram av ei veksande kjensle av at livet er verdilaust og at ingenting er umaken verdt, står ein før eller seinare framfor det mest sentrale spørsmål i alle menneskeliv: «Er livet verdt å leve, eller er det å foretrekke å dra seg attende frå det heile?» Dette spørsmålet vil alle medvetne menneske måtte reise over sitt eige liv. For det åndsfriske mennesket er sjølv mordstanken eit normalt fenomen.

Det kan derfor vera viktig å vurdere denne tanken nærmare, og det så mye meir som ein slik analyse erfaringsmessig er uhyre vanskeleg å gjennomføre nøkternt når ein alt er engasjert i resonnementet. Det vil ikkje her bli gått inn på alle aspekt av problemet, til det er spørsmålet

altfor komplisert. Kor viktige dei ulike emosjonelle og rasjonelle motiva kan vera, skal vi her la ligga, og konsentrere oss om korvidt sjølve forvissninga om at livet er verdiløst, at ingenting er noe, nødvendigvis må føre til sjølv-mord som ein logisk konsekvens.

Om ein går inn på resonnementet, vil ein møte det første paradokset i det at ein bygger på ei forvissning om at vi ingenting sikkert kan veta. Men ei slik forvissning er i seg sjølv ei visse. Strengt tatt kan ein ikkje gå ut frå at livet er meningsløst, men berre at ein sjølv ikkje er i stand til å finna ei mening. I praksis er skilnaden ikkje så stor. Men vil ein følgje fornuften, må ein vedgå at dette likevel er eit avgjørande punkt, at det er rokka ved sjølv grunnlaget for sjølv-mordstanken. Ein kan innvende at denne dobbelte mangelen på forvissning (først ved at livet verkar som eit kaos, og så ved at vi likevel ikkje veit om dette er sikkert) som konsekvens vil føre til at alle handlingar er umoglege. Skulle ein fullt ut kjenne til alt før ein handlar, ville eit menneske ingenting få gjort. Men likevel handlar vi, idet vi ved våre «vanlege» handlingar kalkulerer med ein usikker kunnskap. Korleis kan vi da unnlata å handle i vårt tilfelle, med den grunngevinga at vi ikkje er absolutt sikre, når det likevel ikkje er mogleg å vera det? Er det konsekvens i dette?

Svaret ligg i at det er ein avgjort skilnad på vanlege, daglegdagse handlingar og sjølv-mordet. For det første må alle utføre den første typen av handlingar så sant dei eksisterer. Det er ikkje noe val. Dessutan er dei «vanlege» handlingane ikkje endelege. Dei kan seinare bli korrigert. Ikkje så med sjølv-mordet. Det er ei definitiv handling. Og fordi det har ein absolutt karakter, krev det og ei absolutt grunngeving.

Men om ein nå forkastar dette resonnementet og held fast på at ein trass i alt må handle ut frå det ein meiner er sanning, og at det einaste sikre ein meiner å sjå, er at livet er verdiløst og likegyldig?

Men vil ein konsekvent følgje nihilismens tese om at alt er likegyldig, støyter ein igjen på eit paradoks. For i så fall blir også sjølv sjølv-mordet og dei motiv ein måtte meine å ha, likegyldige. Vi møter her ein «sikkerhetsventil» i tråd med den vi alt har nemnt. Vissa om at ein står fritt til å kutte av det heile, vil lette bøkene og gi ein enorm fridom. «Når eg har så lett for å drepe, er det fordi eg ikkje har vanskeleg for å dø.» (Albert Camus: *Caligula*.) Ein vil dessutan oppdage at dei som meinte dei hadde funni ein grunn til å dø, samtidig hadde ein grunn til å leve vidare. Ein sjølv-mordar må i alle fall ha funni ein negativ verdi, ein grunn til at han ikkje ville leve lenger. Men i så fall har han nådd fram til ei vurdering, og han har forlatt utgangspunktet om at alt er meningsløst. I alle fall har han ved sitt eige frivillige avkall på livet skapt ein verdi, i den verda som han gikk ut av fordi ho var verdiløst og absurd. Ein møter det paradokset at nettopp nihilismen er det einaste utgangspunktet som ikkje kan føre til sjølv-mord, dersom ein er konsekvent. Derimot viser det seg at ein grunn til å leve, også er den beste grunn til å dø; og at ein grunn til å dø, gir ein verdi ein kunne leve på. (Jf. Albert Camus: *Myten om Sisyfos*.)

Nå er det lett å snakke om sjølv-mord. (Det er alltid eit pirrande makabert emne for alskens kjekke salongdisputasar.) Langt verre er det verkeleg å ta tankane alvorleg, retta mot eins eigen eksistens. Da vil ein dessutan merke at det heile ikkje er så veldisponert og logisk. Det er sjølv-sagt få ting kjenslene er så intenst engasjert i som dette. Og kroppen vil seia nei. Nekte all

frivillig oppløysing, sjølv om han kan bli døyvd av trongen til destruksjon. Kroppen vil ikkje drepas. Men det er likevel han som til slutt fører oss til ufråkomleg forrotning.

Nihilismen har altså ikkje sjølv mordet som følgje. Dei som handla ut frå den tanken at det verkeleg var konsekvensen, har derfor tatt livet sitt på grunn av ei misforståing. Men det forhindrar ikkje at ein bør syne respekt for dei som legg for dagen eit så mektig og kompromisslaust alvor framfor dei store problem. I det minste måtte dei ha sétt noe av det tilsynelatande fullstendig overflødig i all liding. Dei måtte ha kjent ei heilag overtyding om at deira eigen lagnad ikkje lenger var bryet verdt. Dei måtte ha ant at all liding er frivillig.

Men for den som vil vera trufast mot utgangspunktet, som held fast på forvissninga om at livet er likegyldig, for han gjeld det å leve vidare, utan å insistere, berre leve vidare og uthalde livet. Og det einaste sikre ein veit om denne runddansen framfor tanken på sjølv mordet, er at dette resonnementet så vel som dei kjenslene det er knytt til, forutset at ein lever.

To perspektiv

«Her ser vi nå at filosofien verkeleg står i ei vrien stilling, som skulle vere fast, jamvel om han ikkje heng i og ikkje stør seg til noko, korkje i himmel eller på jord. Her skal filosofien bevise reinleiken sin, som opphav til eigne lover, og ikkje som ein utropar av lover som filosofien har fltt innkviskra frå ein innplanta sans eller kven veit kva for formyndarskapsnatur.»

*Immanuel Kant: Grundlegung zur
Metaphysik der Sitten*

Haldepunktet vart til sist ein jernhard determinisme, som meir og meir verka trykkande. Tanken syntes unekteleg å føre til den konklusjonen at ingen fri vilje fins.

Men korleis kan da så mange store filosofar hevde at mennesket har fri vilje? Det er eit spørsmål som ein i lengda ikkje kan la ligga.

Humes kritikk av årsaksbegrepet er ikkje til å komma utanom. Og med litt ettertanke syner det seg dessutan at visse former for determinisme ikkje held mål. Den materialistiske determinismen som ein møter i kommunismen, bygger på at det «verkelege» er tinga, og at desse tinga dikterer alle tankane våre, slik at alt tankeliv blir ein refleks av rørslene i tinga, dvs. dialektikken. Men dette fører til absurde konsekvensar. For dette må innebera at vi automatisk (diktert av alle «verkelege» impulsar) vil nå fram til den store avklaring, den universelle sanning, dersom vi først fann eitt sant postulat. Men ei slik avklaring har vi ikkje nådd fram til, og spesielt viser det seg at nettopp marxismen kjem til kort. Da står to alternativ attende. Anten har vi aldri postulert ei absolutt sanning, men i så fall er heller ikkje påstanden om den reine determinismen sann; eller vi kan ikkje vera i stand til å føre tanken i samsvar med impulsane i tinga, men da er vi ikkje diktert eller determinert av omverda.

Tvilen vil vekse, og krev eit svar.

Dei gamle grekarane meinte å finna eit grunnlag for den frie viljen m.a. i eit brott på årsakskjedet. Men ein slik fridom synes – som vi har sétt – å vera meiningslaus. Det ville dessutan vera den reine nihilisme å nekte for at handlingane våre har årsak og motiv. Og det ville vera imot det som blir hevda av alle kompetente i dag.

Spørsmålet om den frie viljen gjeld derfor først og fremst om handlingane er determinert eller ei. Vi er ikkje her interessert i alle moglege filosofiske forklaringar av indeterminismen. Dersom det syner seg at ein av desse tankegangane verkeleg har eit forsvarleg og akseptabelt grunnlag, er det strengt tatt nok.

Sjølve tankeføringa i det resonnementet som ligg til grunn for determinismen, synes stort sett å måtte vera korrekt. Altså er det premissane, sjølve grunnlaget, ein må ta opp til ny vurdering. Dette var den vegen transcendentalfilosofane nytta, med *Kant*, *Fichte* og *Münsterberg* i brodden. Dei tok opp ei kunnskapsteoretisk gransking av determinismen, med særleg sterk vekt på det psykologiske aspektet i denne læra. Vi vil grovt skissere opp visse hovudtankar.

Ein finn ved psykologi og fysiologi at mennesket må vera determinert. Ein betraktar andre menneske, ein ser på dei handlingane ein sjølv har utført, og ein rettar blikket innover mot sitt eige eg. Alltid er hendingane like kausalbestemte. Men kva er så psykologi? Kva er det ein i røynda ser eller erfarer ved ein introspeksjon av sitt eige eg? Korleis er i det heile slik røynsle mogleg?

Ein er stilt framfor problemet om tilhøvet mellom det psykiske objektet, det av eg-et som ein kan betrakte introspektivt, og det opplevande, handlande subjektet, det eigentlege eg-et. Dei psykiske objekta ter seg for oss som ein straum av forestillingar, kjensler, fornemningar og viljeakter. Den uavbrotne samanhengen mellom desse objekta blir sagt å vera den identitet eg-et har av seg sjølv. Men er desse faktorane som vi kan betrakte og innordne i psykologien, identisk med eg-et?

For mange filosofar og psykologar har det vori ein sjølv sagt føresetnad at alt av verdi vil kunne bli innpassa i logiske termar. Dei har a priori gått ut frå at dei logiske kategoriane er den fellesnemnaren som heile tilværet restlaust vil gå opp i. Desse menn, med m.a. *Spinoza* i første rekke, hevda som evident at tilværet i sitt inste vesen er logikk, og at det derfor er forma etter dei logiske kategoriane, dei som vi m.a. bruker i psykologien for å forstå dei psykiske mekanismane. Rett nok er sjølve den opplevinga som eg-et erfarer, ikkje det same som den psykologiske teorien om denne opplevinga. Men det vil, i følgje desse filosofane, ikkje seia at noe av verdi, noe erkjenningsmessig viktig, er gått tapt ved denne overføringa til logiske termar. Dei viser dessutan til det lovmessige prinsipp som ligg til grunn for heile den utstrakte naturen, dei viser til at dersom ein godtar det, og dessutan aksepterer den psyko-somatiske parallellteorien (mellom psyke og kropp), kan ein vanskeleg komma forbi at også eg-et er underlagt desse logiske lovene, og at eg-et også er determinert.

Men har ein i desse logiske kategoriane, i dette kausalsystemet, fått med heile røyndomen? Alt av erkjenningsmessig interesse? Transcendentalfilosofane, og mange med dei, vil nekte for det. Dei hevdar at det ein på denne måten fangar inn, er ein suksesjon av fornemningar, eit assosiativt fornemmingskompleks, men aldri sjølve *heilskapen*, sjølve personaliteten, det eigentlege eg. Det heile blir som for Hume eit knippe med fornemningar, men noe *eg* vil ein aldri finna ved introspektiv røynsle eller ved observasjon av andres handlingar. Det som går tapt, er så langt frå å vera noe uvesentleg, sjølve det medvetne element i mennesket og heilskapen bak flimret av forestillingar og fornemningar. Det fins i mennesket noe umiddelbart

verkeleg, som ein ikkje kan innordne i kausale system og teoriar, noe som den objektiverande vitskapen aldri vil kunne nå med si gransking og forklaring. Det deterministane har oversett, er at sjølv om eg-et som objekt kan bli innordna i ein kausal psykologi, må ein ikkje forveksle det med at ein har fått innpassa sjølve eg-et i eit kausalt system.

Ved psykologien når ein til indre røynsle, røynsle om sjelslivet vårt, ved å fatte det som eit objekt for vår introspeksjon og refleksjon. Liksom naturvitskapen skal psykologien observere, systematisere og skildre dei ulike objekt, dra samanlikningar og finna relasjonar. Men dette krev nødvendigvis ei *objektivering*. For å kunne nå det psykiske med vitskaplege metodar, må ein først gjøra eg-et til objekt. Det psykiske blir såleis rivi laus frå den opphavlege og organiske forankringa i det subjektive. Eg-et, heilskapen og det subjektive blir forvandla eller redusert til noe kvantitativt, til sjølve motsatsen, til eit objekt, til eit mangfelde av fornemningar, til ein ting eller ei sak.

Straks psykologien rettar lyset mot eg-et for å fange det inn, har eg-et smuldra bort. Det har umerkeleg viki unna, slokna ut som sollyset i ein mørk sekk når vi trur vi har fanga det inn ved å knyte att opninga. Berre i vårt eige sjelsliv kan eg-et bli rett forstått, vurdert og opplevd.

Men fordi psykologien objektiverer, følgjer også at han legg kausale mål på dei fenomen han granskar. For at eit fenomen skal bli forståleg og meiningsfylt for vårt intellekt, må det vera innordna i ein samanheng, og gjerne da ein samanheng av kausal natur. Det er ein av grunnane til at nye tankemodellar, nye sambandsliner mellom ulike objekt kan gi oss ny og utvida kjennskap om objektet. Å tenkje er å sameine, gjøra objektet kjent ved å innordne det i større system. (Vi skal ikkje her vurdere denne klassiske tolkinga av tanken mot den fenomenologiske, der tenkinga blir «å sjå på nytt».) Dersom psykologien, så vel som naturvitskapen, i det heile skal vera begripleg, må ein gå ut frå eit uavgrensa kausalbegrep som kunnskapsteoretisk postulat. Om ein vitskapsmann gir avkall på å leite etter kausalseriar, gir han samstundes opp all naturforklaring på dette punktet. Han kjem i skade for å forkaste eit livsviktig grunnelement i all forskning. Om vi intellektuelt skal kunne ha begrep om eit objekt, skal kunne vurdere det og tillegge det eigenskapar, må vi sjå det i ein eller annan samanheng med andre objekt. Korvidt desse sambanda i dei enkelte tilfelle er korrekte, er irrelevant for dette kunnskapsteoretiske prinsippet. Ofte er det også slik at det kan vera vanskeleg å avgjøre kva som er årsak og kva som måtte vera verknad. Men det essensielle er at overalt der ein møter eit brott i kausalsamanhengen, er ein stilt andsynes eit ope problem. Såleis er heile hypotesen om det undermedvetne ein tankemodell for å gjenopprette kausaliteten på ein stad der ein empirisk ikkje kunne stadfeste noen kausalsamanheng.

Det vitskapen betraktar, ser han altså gjennom kausale briller. Kausalitet og determinisme er regulative prinsipp i psykologien. Alle brotne årsaksseriar må vera å betrakte som ei følge av manglande kunnskap. Det vitskaplege kunnskapsidealet må vera komplett kausalitet og fullstendig determinisme. Psykologien vil «gå asymptotisk mot determinisme».

Derfor vil ein aldri kunne finna noen fridom i ein psykologisk analyse. Leitar ein etter den frie viljen i psykologien, er ein dømt til å bli skuffa. Når ein a priori går ut frå at tilværet passar inn i ei kausalramme, seier det seg sjølv at alle objekt ein omhandlar, må vise seg å vera kausalbestemt. Det seier seg sjølv av enkle kunnskapsteoretiske grunnar. Den objektiverande psykologien er såleis predestinert til å hamne i absolutt determinisme, ettersom ein på førehand

har lagt kausalitetsbegrepet til grunn for analysen. Men dermed er ikkje sagt at viljen verkeleg er determinert, berre at det for psykologien nødvendigvis må te seg slik. (Sjølvsagt er det heller ikkje noe prov på at viljen er fri.)

Her kjem også eir anna moment inn. Jamvel om alle faktorar og rørsler ved dei atoma i hjernen som danner grunnlaget for medvetet, var kjent til siste rest, så eksisterer likevel desse atoma, med alle sine banar og rørsler, berre som fenomen nettopp *i* medvetet. Og når eg-et reflekterer over seg sjølv, kan det berre vera medvetet sitt *innhald* som er objekt for refleksjonen, ikkje sjølv eg-et som er *grunnen* til medvetet. Det som er grunn, kan ikkje vera innhald. Alt vi tenkjer på, utgjør såleis eit medvetsinnhald. Men sjølv eg-et, det som i siste omgang alt kviler på, det må da konstituere seg sjølv, for alle tenkelege årsaker til dette eg-et er sjølv innhald i det, og krev såleis i sin tur eg-et som grunn.

Vi kan såleis berre observere fornemningar, berre innhald. Men av det følgjer, meinte Kant og Fichte, ikkje noe medvet. Det eg-et vi erfarer, krev derfor eit transcendentalt eg som føresetnad for medvetet. Men som grunn eller føresetnad kan det transcendentale eg aldri sjølv vera medvetsinnhald; noe som vi kan observere. Fridomen, som er forankra i dette transcendentale eg-et, kan såleis ikkje bli konstatert som eit faktum.

Men dette vil vel å merke ikkje seia at det er noe mystisk eller overnaturleg ved dette eg-et. Alle menneske har det, sjølv om dei ikkje er klar over det. Det er berre utilgjengeleg for vitskaplege metodar, fordi dei nettopp forutset objekt og kausalitet. Men så langt frå å vera eit tankefoster, er eg-et for transcendental-filosofane det einaste visse.

Det er ikkje tale om noen anti-intellektualisme eller dunkel sensualisme, slik det gjerne kan fortone seg for folk med einsidig vitskapleg skoloring. Det heile er uttrykk for *to betrakningsmåtar*.

Tilværet sitt inste vesen er ikkje slik Spinoza hevda, dei logiske kategoriane. Mot denne dogmatiske metafysikken poengterer Kant at dette inste vesen er å finna i subjektet, i den måten vi ser og erfarer tinga på. Som objekt er viljeakta kausalbunden, liksom alle andre objekt. Men dette er ikkje noe som ligg i tinga sjølv. Det er uttrykk for dei syntetiske formene ved medvetet, og eksisterer berre for så vidt som tingen er objekt for medvetet. Det kausale tilhører «tingen for meg» («das Ding for mich»), men som «ting i seg» («Ding an sich») er viljen fri. Det er såleis tale om to plan. Eit kausalt og eit transcendentalt.

Det fins derfor ingen fornuftig grunn til å ville dra grenseliner innafor det kausale plan, og hevde at visse «edlare» delar i sjelslivet korkje må eller kan bli granska vitskapleg. Slike påstandar skyldes manglande klarsyn. Dei er gjerne eit uklart kjensleuttrykk for at det trass i alt er noe svært essensielt som ein ikkje er i stand til å få med på det kausale plan. Men dette forhindrar ikkje at alt det som står fram i medvetet, om det gjeld ytre eller indre faktorar, «høgare» eller «lågare», må kunne bli granska med vitskaplege metodar, og dermed bli innordna i eit kausalt system.

Transcendental-filosofien fører såleis fram til den konklusjonen at det fins to plan: det *ideale*, tenkinga og eg-et sitt plan, og det *reale*, det «objektive» og det kausale sitt plan. Derfor vil aldri determinismen i det eine plan kunne kollidere med fridomen i det andre.

Transcendental-filosofane skuldar dei dogmatiske metafysikarane for berre å ta omsyn til det eine av desse to plana, for heilt å stivne i ein kausal betraktningsmåte, og framfor alt for umedvete å bruke dette perspektivet også på det transcendentale plan.

Derimot er alle samde om at den objektivierende psykologien har si store praktiske og teoretiske nytte ved å overføre det psykiske til ei abstrakt form, slik at vi kan bruke det som kunnskapskjelde og middel for vårt eigentlege eg. At ein på grunnlag av slik kunnskap også kan foreta sannsynlege spådommar, er opplagt. Det gjeld berre å halde greie på skilnaden mellom eg-et som subjekt og eg-et som objekt.

For Kant var det eit faktum at mennesket er moralsk, og det var på det grunnlaget han i siste omgang meinte å kunne vise at det også er fritt. På det planet der den dogmatiske metafysikken opererer, fins det derimot ingen etiske verdiar eller grunnlag for etiske vurderingar. Det fins berre kunnskap *om etikk*, «forklaringar» *om* kva Jesus, Sokrates og Nero gjorde, og om kva for psykiske mekanismar som kunne ligga bak. Sjølve den etiske verdien når ein ikkje på det planet.

Så langt den kritikken transcendental-filosofien har retta mot determinismen. Å følgje denne filosofien i dens positive forklaring av «indeterminismen»,¹ er straks verre. Det vil heller ikkje bli tatt opp her, ettersom formålet i første rekke var å undersøke om determinismen verkeleg står for kritikk. Dessutan er det semje om at heller ikkje transcendental-filosofien har gitt eit haldbart, endeleg svar på spørsmålet om den frie viljen. Denne filosofien har ikkje bevist at denne fridomen eksisterer, men han har «sett av plass» for den frie viljen, og såleis vist at ein slik fridom *kan* eksistere. Dermed har determinismen i beste fall vorti eit alternativ.

Kant førte den teoretiske argumentasjonen ut til det transcendentale, til grensene for vår kunnskap, til «tingen i seg» («das Ding an sich»). Med transcendentalfilosofien sin viste han at det i det minste ikkje er noko i naturen med dens kausalitet som motseier at fridom er mogleg. Men noen positive utsegner om det som ligg i det transcendentale, kunne han ikkje godt gi. Her måtte han bygge vidare på «det praktiske postulatet». Ei endeleg løysing gjør derfor ikkje transcendental-filosofien krav på. Men han gir i alle fall ei viss avklaring. Fridomen står ikkje lenger med kausalitet, med årsaker og motiv, som motsetning. Spørsmålet gjeld nå om det som skjer, skjer med nødvendighet, om valet fullstendig er forutbestemt av årsaker og motiv eller ei. Kort sagt, ikkje om handlingane har årsaker, men om årsakene fullt ut determinerer handlingane.

Den transcendental-filosofiske argumentasjonen er interessant også fordi han framhevar at Spinozas lære er metafysikk, og dogmatisk metafysikk. Dei som i tråd med Spinozas tankegang hevdar at alt i tilværet vil gå opp i logiske kategoriar, er såleis nettopp metafysikarar, dogmatiske metafysikarar, jamvel om dei trur det er metafysikken og dogmatikken dei skal utrydde. Det er derfor ikkje tale om vitskap og realisme kontra metafysikk og dogmatikk. All metode krev metafysikk. Og vitskapen er i sitt vesen dogmatisk; må og skal vera det. Men vitskapen har også sine grenser, og dei står det til

¹Uttrykket «indeterminisme» er her (liksom for eksistensialistane) litt uheldig. Strengt tatt er sjølve spørsmålet om determinismen (og dermed om motsetningen indeterminismen) utan meining i samband med det transcendentale eg.

filosofien å dra opp.

Dessutan viser dette korleis filosofiske lærer etter kvart går over i «sunn fornuft», og korleis dei som trur at filosofien er noe utdødd eller ufatteleg, i røynda umedvete bygger på eit konglomerat av gamle og forflata filosofiske synsmåtar. Det er såleis heller ikkje tale om filosofi eller ikkje filosofi. Det er berre dei som foraktar filosofien som ikkje er i stand til å føre sine egne tankar så langt, at dei ser at også dei bygger på filosofi (og ofte på tvilsam filosofi). Men når dette er sagt, skal ein sjølvstakt vakte seg for å undervurdere betydningen og verdien av «sunn fornuft». Likevel står ein ting fast. Når folk trivs så framifrå med den fordommen at filosofi er noe livsfjernt og likegyldig, at han ikkje betyr noe i utviklinga og at han framfor alt ikkje har noe med eins egne problem å gjøra, vitnar dette om ei manglande evne til å assosiere sin eigen situasjon med filosofiens problem. Og når ein ikkje forstår kvifor problemet er noe problem, må nødvendigvis filosofien te seg som noe gudsjammerleg avlegs.

Når ein nå har sett at indeterminismen i det minste er mogleg, er for så vidt analysen om den frie viljen avslutta. Men ei vidareføring og ei avrunding av dette problemet, og ei avklaring og utdjuping av grunnspørsmålet i dette skriftet, vil ein få ved å gi ordet til eksistens-filosofane.

Transcendental-filosofane bygde sin «indeterminisme» på eg-et, det transcendentale eg. Dette utgangspunktet går i arv til eksistens-filosofien, der det rett nok blir noe modifisert (ikkje minst i terminologien), og dessutan blir sjølve utgangspunktet utvida og komplettert, særleg ved analyse av tidsbegrepet.

Eksistens-filosofane rettar kritikken mot den «primitive» oppfatninga av tid som ei rekkefølgje eller ein suksesjon av fullstendig identiske augneblinkar, liksom perler på ei snor, der augneblinkane stendig avløyser kvarandre, og der nå-et utgjør eit markant skille mellom fortid og framtid. Tida blir såleis delt i fortid, nåtid og framtid.

For *Søren Kierkegaard* er denne inndelinga ukorrekt i fall ein meiner å finna grunnlag for ei slik tredeling i tida sjølv. Berre ved «Tidens Forhold til Evigheden og ved Evighedens Reflexion i denne» trer ein slik distinksjon fram. Eller først ved å gripe fatt i eit enkelt moment kan ein få i stand ei slik oppdeling. Men med det stansar ein «Tidens uendelige Succession», som nettopp går ut på at kvart «Moment», liksom summen av alle «Moment», er ein «Gaaenforbi», ein prosess, slik at ikkje noe moment er eit nærverande, og for så vidt er det i tida korkje «et Nærværende eller et Forbigangent eller et Tilkommende». Dersom ein vil finna «et Fodfæste» i tida ved hjelp av «Øieblikket», og ein definerer det som «den reent abstracte Udelukkelse af det Forbigangne og det Tilkommende», så blir det nærverande innhaldsløst. Berre ved «Evigheden» som nærverande får «Øieblikket» innhald. Men heller ikkje dette fører til ei slik deling i det «Forbigangne» og det «Tilkommende», da æva i det nærverande også er å stanse suksesjonen. «Øieblikket» er derfor ikkje «en blot Tidens Bestemmelse», for «Tidens Bestemmelse» er alltid å passere, å gå forbi. Vil ein bestemme tida ved noen «af de i Tiden sig aabenbarende Bestemmelser», er tida den «forbigangne Tid». Men skal tid og æve kunne møtas, må det vera *i* tida, i «Øieblikket», «hiint Tverydige, hvori Tiden og Evigheden berører hinanden». Først ved dette får, i følgje Kierkegaard, tidsinndelinga si reelle mening.

Kierkegaards tidstolkning går først og fremst ut på å analysere tida sitt møte med æva i «Øieblikket», sett i lys av den frie etiske handling, avgjerda i augneblinken. Noe av det same finn vi att hos *Martin Heidegger* (sjølv om ein må vera varsam med å dra parallellar mellom desse to filosofane sine tidsinterpretasjonar).

For Heidegger som for *Edmund Husserl* er «tida ikkje ei line, men eit nettverk av intensjonalitetar». (Jean-F. Lyotard: *La Phenomenologie*.) Etter Heideggers syn er tida ein uløyselig einskap av nåtid, framtid og fortid, som ikkje er å forstå som ulike avsnitt som avløyser kvarandre. Dei er samanknytte i mennesket, som ved det får tidsmessig natur. Det er nettopp dette som betingar mennesket sin eigentlege eksistens, idet dei sjansane det får frå fortida, realiseres i nåtid, og gir seg til kjenne i framtid. Framtida blir ein viktig faktor i dette samanknipa tidsbegrepet. Berre ved å forme framtida, vil eit menneske kunne forstå fortida. Og trass i at sjansane kjem frå fortida, er det berre mot framtida at mennesket sin eksistens kan bli avgjort i nå-et.

Tida er ikkje noe utvendig i relasjon til mennesket. Idet mennesket ser sin endelege og tidsbegrensa natur i auga, og realiserer sjansane sine, er tida sjølve det eksisterande mennesket. For Heidegger heng tid og eksistens nøye saman. Tida og eg-et «smeltar saman». Dei to faktorane utgjør djupast sétt «det same». Dei er trevla inn i kvarandre. Det eksisterande mennesket er timeleg – «zeitlich», og augneblinken er i eg-et.

I Heideggers tidstolkning ligg at framtida vår er relativt indeterminert, at handlingane våre til ein viss grad ikkje kan bli forutsagt; og dette er grunnen til at vi er frie.

Men kva vil det seia å vera til, å eksistere? Ein er kommen fram til grunnspørsmålet i eksistens-filosofien. Med tanke på å kaste lys over problemet om viljens fridom, kan det vera hensiktsmessig å sjå litt nærmare på dette utgangspunktet, og på noen av dei ulike konsekvensane som er trukne på grunnlag av det.

«Død og Helvede, jeg kan abstrahere fra alt, men *ikke fra mig selv*.» Slik forma den lidenskaplege Søren Kierkegaard eksistensialistanes utgangspunkt og deira kritikk av den abstrakte «forståinga» av mennesket. Ein kan tvile på alle tankar og idear, men ikkje på sin eigen tvil, sin eigen eksistens. Men ikkje berre tenkjer ein, framfor alt tenkjer ein som eit endeleg, men levande og opplevande menneske, her og nå. (Dette er for så vidt ei banal sanning; liksom alle sanningar er banale for den som aldri har opplevd dei.) Det gjeld å ta konsekvensen av dette. Derfor bør eins eigen eksistens vera utgangspunktet, ikkje berre fordi det er det einaste sikre, men fordi det nettopp er på den bakgrunnen mennesket lever.

Tenkinga går ikkje for seg i det tomme rom, i abstraksjonanes klare himmel. Det er alltid eit menneske, eit ganske bestemt menneske i ein ganske bestemt situasjon, som tenkjer. Den objektive og nøytrale filosofering over livet og mennesket er derfor ein illusjon. Tanken har i så fall oversett det viktigaste, nemleg at han er bunden. Berre ved å akseptere sin endelege og avgrensa karakter, og ved å la seg engasjere med full intensitet i sin eigen konkrete eksistens, kan ein nå fram til eit reelt oversyn og ei verdifull forståing. Opp mot spekulasjonen og den «objektive» fornuft set derfor eksistensialistane den subjektive, eksisterande og engasjerte tenkjaren.

Så langt er eksistens-filosofane stort sett samde, men heller ikkje lenger. *Jean-Paul Sartres* syn er som ei innføring i eksistensiell tenking spesielt interessant, nettopp på grunn av hans ekstreme og markante standpunkt.

Lavelles ord «L'existence précède l'essence», eksistensen går forut for essensen, er nøkkelen til Sartres fridoms-filosofi; liksom det er ein fundamental tese i all eksistens-filosofi. (Kva som for eksistensialistane eigentleg ligg i desse grunnbegrepa «eksistens» og «essens», skal vi ikkje her gå nærmare inn på. Jf. Paul Foulquié: *L'existentialisme*.) Mennesket eksisterer først, er til, er «kasta» inn i verda; deretter definerer det seg sjølv. Det fins ingen Gud, og derfor ingen menneskenatur og heller ingen verdiar eller normer a priori. Mennesket er såleis det det sjølv gjør seg til. («L'homme est ce qu'il se fait.»)

Mennesket er med andre ord fritt, absolutt fritt. Fritt for så vidt som det ikkje berre formar seg sjølv, men også fordi det er ubundi av alle normer. Det har ingen haldepunkt for handlingane sine. Rett nok talar Sartre om at all handling krev eit miljø, og dessutan at mennesket ikkje nødvendigvis kjem til å bli det det medvete *vil* vera. Den medvetne viljen oppstår gjerne først etter at ein har gjort seg til eit eller anna, og er uttrykk for eit opphavleg og spontant val. Men ingenting av dette forhindrar ifølgje Sartre at mennesket sitt rette vesen er fridomen, ein grenselaus og uifråkomleg fridom. Alt er val. Ikkje å velja er også å velja. Å be om råd er like eins eit val. Og får ein eit råd, må ein velja om ein vil følgje det.

Framstilt på denne måten, ser Sartres filosofi nokså skinn og usamanhengande ut. Før ein dømmer, bør ein likevel ha sett nærmare på Sartres ontologi, hans særmerkte fenomenologiske syn på medvetet (medvetet er retta mot *noe*, det er intensjonelt), og hans inndeling av tilværet i medvetet si verd, det som er «for seg» («le pour soi»), og det som ligg utafør og som ikkje er medvet, «tinga», det som er «i seg» («l'en soi»). (Om ein så i sin tur godtar grunngevinga av «l'en soi», er ei anna sak. Vi skal imidlertid komma attende til fenomenologien.) Mot «le pour soi», «eins eige medvet», set Sartre dessutan (som vi seinare skal sjå) «le pour l'autrui», «den andres medvet».

Når Sartre kan hevde at universet er «umotivert» og meiningslaust (det er grunnlaget for fridomen), heng det nøye saman med ontologien hans. Han seier såleis: «Det som medvetet med antropomorfistiske begrep vil uttrykke, når det seier at det verande er «overflødig», er at det (medvetet) absolutt ikkje kan avleie det (det verande, «l'en soi») av noe som helst, korkje av noe anna verande, noe mogleg eller noa naudsynleg lov. Uskapt, utan grunn til å vera, utan samband med noe anna verande, er det verande («l'en soi») overflødig i all æve.» (*L'être et le néant*.) Medvetet står derfor framandt framfor omverda og må finna henne meiningslaus; fordi tinga er utan noen som helst samanheng.

I det menneskelege medvetet («le pour soi») si evne til å transcendere, til å gå utover seg sjølv, meiner Sartre å sjå at medvetet går tapt, møter destruksjonen, går til grunne. Tankens funksjon er tilinkjeggjering. Mennesket er uboteleg tomhet, utan evne til kontakt. Det kan berre nå omverda ved å tilinkjeggjora seg sjølv. Følgjeleg er mennesket i det fullstendige vakuum, der ingen determinisme eller handlingsdirektiv kan nå det. Det er fritt. Dømt til å vera fritt i all æve. Utan håp, utan trøst, utan sjanse til frelse frå noen guddom.

At gudsbegrepet er umogleg, seier nemleg seg sjølv. Tankens funksjon er jo alltid ein ustanceleg transcendens, ei flukt ut mot destruksjon og ingenting. Menneske får Guds evne til

å forme ut sitt eige liv, det får Guds fridom. Men vel å merke utan at mennesket blir guddommeleggjort. Sartres filosofi er den konsekvente og absolutte ateisme og indeterminisme. (Spørsmålet blir kva for verdi eller valør ein slik absolutt fridom vil få. Absolutt fridom kan bety ingen fridom, eller berre ein pseudo-fridom.)

Hos Kierkegaard er «indeterminismen» meir avbalansert og dempa. Han avviser så vel tanken om at mennesket heilt er sin eigen skapar, og ideen om at det heilt blir bestemt av mekaniske årsaker. Mennesket må alltid velja i ein ganske bestemt situasjon, der det må bli medvete om kva for objekt det i denne konkrete situasjonen er mogleg å velja, og kva for konsekvensar dette vil kunne få for ein sjølv og andre. Men i sjølve valet står mennesket som subjekt fritt frå all psykologisk eller logisk determinasjon. Ved fornuften skil vi ut det uunngålege, det som *må* skje, frå det moglege, det som *kan* skje, og frå det umoglege, det som *ikkje kan* skje, og vurderer sjansane og sluttar oss hypotetisk til ulike hendingsrekker. Ved hjelp av «Øieblikket» og «Springet» blir det frie val mogleg, gjennom rørslene det verkelege – det moglege – det verkelege og det forgangne – det tilkommande – det nærverande. «Indeterminismen» følgjer av sjølve utgangspunktet og er forankra i analysen av eksistensen, av tidsbegrepet og eg-et. Hendingane kjem til oss indeterminert, som ræemne. Det står til oss å forme dei ut, og utfallet er ikkje gitt på førehand.

Men fridomen er hos Kierkegaard, og hos dei fleste andre eksistensialistane, ikkje ein generell tilstand som hos Sartre. «Øieblikket» med sin reelle sjanse er noe ein kan fomle bort. Det som står fast, er først og fremst den ramma for fridomen som ein gong for alle er gitt i og med verdsordninga. Den gir grensene for det vi «kan», den inneber at eksistensen er gitt oss, og dessutan at fridomen er ufråkomleg. Dvs. ein *må* velja, etter som det er sjølve strukturen i vår eksistens. Å la andre velja eller la det drive, medvete eller umedvete, er like fullt val. Og dessutan er det ifølgje Kierkegaard ein «ueigentleg» eksistens.

Dette grunnmønstret av fridom i valet, med nødvendighet til å velja, går igjen hos eksistensialistane. Vi kan ikkje velja valet. Dette blir ofte på same tid oppfatta som mennesket sin stordom og mennesket sin nådelause lodd. – «Att leva är att välja/ oh, saliga val/ emellan det likgiltiga/ och det omöjliga.» (Karl Vennberg.)

Ein kan innvende at valet er sterkt avgrensa, av arv og ytre faktorar, i miljøet og i situasjonen. Dette vil da heller ikkje eksistensialistane nekte for. Tvert om er dei mot den tankegangen at medvetet er stengt inne i seg sjølv utan opning eller vindu ut mot omverda. Både for Husserl og for eksistensialistane er det nettopp eit kjernepunkt at medvetet er *i* verda. Å eksistere er ikkje berre å vera (Sein), men å vera «der» (Dasein), vera i ein situasjon. Men inntil valet er tatt, ligg hendingane for oss som noe uferdig som det står til oss å gi form, utan å vera predestinert.

Rett nok. Ein kan vera født rik eller fattig, vakker eller stygg. Det kan regne eller vera fint vær. Alt dette er faktorar som ein ikkje maktar å endre på. Men til og med framfor desse maktene, som er uavhengige av mine val, kan eg velja. – Ein kan godta dei eller revoltare mot dei. Ein vél sjølv den måten ein betraktar dei på. Dette gjeld også eins eiga fortid. «Eg vél meg

sjølv, ikkje i mitt være, men i min måte å vere på.» («Je me choisais moi-même, non dans mon être, mais dans ma manière d'être.») (J.-P. Sartre: *L'être et le néant.*)

Men samtidig som den menneskelege eksistensen er utgangspunktet, er han også eit mysterium. Når eg-et er transcendent, tida ikkje tredelt, når eg-et blir forma etter kvart, når ingen lagnad er forutbestemt; kva er eg så? Kva er eksistensen? Min eksistens?

Svaret vil for kvart einskilt individ først bli openberra stykkevis, ved dei val ein tok i visse situasjonar og ved andres reaksjonar på eins egne handlingar. Forståinga og overblikket vil ein først få når «Øieblikket» har passert. «Vi lever forlængs, men vi erkender baklængs.» Ein kinesisk vismann har sagt at livet er som å ri på eit esel med ryggen i marsj-retninga, slik at ein berre kan vurdere landskapet lenger fram ut frå det ein alt har bak seg. For eksistensialistane er livet dessutan eit stadig spørsmål om kva vi er. For dei kristne eksistensialistane er spørsmålsstillaren eit Du, nemleg Gud. Det står til oss å gi svar. Ved våre val og handlingar viser vi først vår natur, og vi definerer oss sjølve. Derfor er også sløvsinnet og rutinen eit vonde. Med det tar vi ikkje sjølve medvete våre val (vi vél å unnlate). Vi blir forma av andre faktorar, av menneske eller ting. Vi mistar sjansen til sjølvverkjenning, vi taper vår identitet, vår karakter av medvetne og sjølvstendig opplevande menneske, vår fridom. Og det er ei djuptgåande og alvorleg sak for desse filosofane, som ser «sanninga sitt vesen» som «fridom». (Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit.*)

Livet som «indeterminert» står fast i eksistensiell filosofi. Det har vorti hevda at indeterminismen ville gjøra all reell menneskekunnskap illusorisk. Til ein viss grad er dette sant, dersom ein meiner at ein i så fall prinsipielt ikkje kan veta alt om eit menneske, at det alltid vil vera noe ein ikkje kan få full oversikt over i eit menneskesinn. Men dette stemmer da også etter alt å dømme med dei praktiske røynslene vi har. At tilværet vil verke mindre intellektuelt forståleg ut frå ein slik teori, er ei anna sak.

Men sjølv sagt er fridomen aldri «bevist», funnen som eit «faktum». Og fordi han ikkje eksisterer som eit faktum, kan det einskilte mennesket somle han bort. Ein kan seia som Gabriel Marcel at «eg handlar fritt dersom motiva for handlinga mi ligg i line med det som eg med rette kan betrakte som draga i strukturen til min eigen personalitet». Men framfor alt blir fridomen uttrykt ved ei åndeleg innstilling. Ved viljen til å ville velja.

Men har «indeterministane» rett, vil det få konsekvensar utover det personlege plan. Ei handling i framtid er ikkje den same som den vi på eit seinare tidspunkt finn i fortid. I framtid er handlinga ei av fleire moglege, i historia ser vi på henne med kausale briller, handlinga er avslutta og innregistrert i det mekanisk-kausale plan. Og det fortidige er ikkje berre ein augneblink, men på same tid eit «ikkje lenger»; og det framtidige er ein augneblink og eit «ikkje ennå». Ei framtidig og ei fortidig handling er derfor to ulike kategoriar. Men dette får igjen følgjer for synet på historia. Dersom ho er resultatet av menneskelege handlingar, som ikkje er nødvendige, vil det vera ukorrekt å studere historie positivistisk, som naturvitskap, og dermed innføre strengt kausale mål. Registrering og generelle slutningar blir ikkje det sentrale, men sjølve den ting at historieskrivaren opplever hendingane på nytt. Og har eksistensialistane rett, er dessutan inga historieskriving «objektiv». – Vi lever her og nå, engasjert i vår eigen eksistens. Den «objektive» abstraksjonen kan vera så subtil og realistisk han berre vil, men i si

eiga sak kan ikkje mennesket sjølv vera upartisk dommar. «Ikkje eingong den mest rettvise person kan vera dommar i si eiga sak.» («Il n'est pas permis au plus équitable homme du monde d'être juge en sa cause.») (Blaise Pascal: *Pensées.*)

Mennesket kan ikkje heve seg opp over livet, over tid og eksistens, og skode det heile i fugleperspektiv, «sub specie aeternitatis». Det er å «fuske» i eksistensen. Det er å bedra seg sjølv. Og det er berre det enkelte, konkrete som utgjør eksistensen, medan det generelle og abstrakte er objekt for tanken. Dei spekulative filosofane har ofte forveksla det tenkte med det verkelege. Utan å hevde eit nominalistisk syn, utan å seia at berre det enkelte eksisterer, så er det her eit mistilhøve mellom tanke og eksistens. Tanken kan aldri nå røyndomen. I den augneblinken han er nådd dit ut, er røyndomen omsett til *tenkt* røyndom. Tanken kjem aldri utav seg sjølv.

Og det som meir er, mennesket fattar berre stykkevis, som Pascal så sterkt poengterte. «Dette er vår sanne tilstand. Dét at vi ikkje kan vite med visse, men heller ikkje vere heilt uvitande.» («Voilà notre état véritable. C'est ce qui nous rend incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument.») Her har Pascal sétt inn i det tragiske i den menneskelege eksistens. Vi er ikkje i stand til å veta sikkert eller å veta alt, men heller ikkje kan vi vera heilt uvetande. – Eit dyr kan aldri møte tragedien. Det kan ha ein tung lagnad; bli pint, li, død. *Alt* dette kan vera sørgjeleg, men ikkje tragisk; for dyret er ikkje medvete. Heller ikkje gudane kan oppleve tragedien; for gudane veit alt. Mennesket sin tragedie er at det veit noe, men ikkje alt. Det er medvete, derfor er det tragisk.

Så må da også alle system om eksistensen og mennesket vera hypotetiske. Ein absolutt totalitet kan berre bli mogleg når ein ser seg attende på eksistensen som avslutta. Føresetnaden er at ein ikkje lenger eksisterer. Den eksisterande så vel som verda er *i* tida, i «Vorden», og derfor kan ingen nå full visse. Mennesket kan aldri komma ut av denne objektive uvissa. Den kan gjerne laga logiske system *i* eksistensen, men aldri eit logisk system *av* eksistensen. Det kan berre bli til ei absolutering av ein partialitet.

Hegel var overttydd om at ingenting av verdi ville gå tapt ved å overføre tilværet i filosofisk form. Han meinte tvert om at det først da kom til sin fulle rett. Ved sine dialektiske trekantar nådde han frå «ideen i seg sjølv» over «ideen utafør seg sjølv» fram til «den absolutte idé». Han nådde berre aldri fram til livet. Materialismen vart den mest steinharde idealisme. Den gjorde livet til ein abstraksjon.

Om ein nå godtar det eksistensielle utgangspunktet, kva kan ein så erkjenne?

Liksom dei fleste filosofane etter Kant har også eksistensialistane søkt å gi eit kunnskapsteoretisk grunnlag for filosofien sin. Dette grunnlaget, fenomenologien, som vart bygd ut av Brentano, Husserl og seinare Heidegger, arbeider med begrep som «Intuition» og «Wesenschau» (vesenskoding), skil mellom det vitskapelege «forklare» («erklären») og det djupare filosofiske «å forstå» («verstehen»). Appellen er «attende til tinga». Det gjeld å rydde vekk dei gamle tradisjonsbundne ontologiske forestillingane, som blir funne for snarkjøpte.

Grunntanken er at medvetet er intensjonelt. Medvetet er alltid medvet om *noe*. Anten nå medvetet fantaserer, vurderer, erkjenner, elsker eller hatar, er det alltid *noe* som det fantaserer om, vurderer, erkjenner, osv. Medvetet sin konstituerande natur er transcendensen, som Sartre

seier. Det ligg i medvetet å gå mot noe utafør seg sjølv, det transcenderer. Dette «noe» kan vera innbilt eller verkeleg, men det står alltid for medvetet som objekt.

Dette er dynamitt under positivismens travle laboratorie og idealismens svale søylehallar. Medvetet er ikkje lenger eit knippe psykiske tilstandar i eit såkalla subjekt, og medvetet er ikkje isolert i eit eg, men er tvert imot vårt samband med verda omkring oss.

Medan transcendental-filosofane retta kritikken mot Spinoza, går fenomenologane med Heidegger i brodden eit steg lenger attende, til *Descartes*. Med han kom det lagnadstunge skillet mellom tanken og tinga, mellom subjektet og den ytre verda. (Hans Skjervheim: *Oppleving og eksistens*.) Skolastikkens einskap mellom ånd og materie, som same substans, er sprengt i *Descartes'* tankeverd. Veggen ligg open fram til Humes fenomenalisme. Seinare ville Kant forlike realisme og fenomenalisme; men ved Hegel vart idealismen absolutt. *Descartes'* deling mellom sjel og kropp har ført til to liner i europeisk tenking. På den eine sida rasjonalistane som vél å satse på den ytre, objektive verda og innordnar mennesket som eit stykke av denne mekaniske modellen. Vi fekk ein Spinoza og ein Comte. Fundamentet blir fysikken og psykologien. Det objektivt målbare er det verkelege. Mennesket er «res cogitans», ein tenkjande ting. Ein absoluterer det objektive, og glir ut i objektivisme. Men dermed blir også det subjektive subjektivisme. Mennesket blir berre medvetstilstandar. Ein dyrkar og leflar for sine kjensler og opplevingar for deira eiga skyld. Eller også underlegg ein mennesket objektive, psykologiske granskningar. Opplevingane blir anten betrakta som *berre* opplevingar, i ein slags estetisisme. Eller dei blir sétt på som ein «psykisk realitet», som bør vera «sunn»; ein lanserer psykologismen. Rasjonalismen fører til to komplementære retningar, sentimentalismen og objektivismen. Vi får Mykle og Evang.

Komplementært til rasjonalistane står idealistane, som vil bygge på eg-et, det isolerte subjektet. Såleis vart det for transcendentalfilosofane eit enormt problem korleis dette eg-et kan make å nå ut til omverda, eller om det i det heile er i stand til det.

For fenomenologane er heile denne skarpe inndeling i eit isolert eg og ei omverd eit stort mistak. Det gjeld å gripe attende til *Descartes'* utgangspunkt om ein skal få oppklart situasjonen. Det gjeld å frigjøre seg frå alt meir eller mindre umedvete kartesiansk arvegods og oppleve omverda med friske auge. Mennesket og tinga eksisterer ikkje uavhengig av kvarandre. Det er tvert om sjølve det grunnleggande faktum i den menneskelege eksistens at mennesket lever *i* si verd. Det er det Heidegger kallar «In-der-Welt-Sein», «å-vera-i-verda». Det konkrete utgangspunktet for alle menneske er at dei lever i si verd, bonden i si og kjøpmannen i si.

Det er ikkje tale om noe reint subjektivt eller noe heilt objektivt. Slike tolkingar er nemleg først moglege når ein alt er i verda. Når Kant såleis tar utgangspunktet i det isolerte eg, er dette i røynda ikkje noe utgangspunkt, for dette er ein abstraksjon. Utgangspunktet må nødvendigvis ligga forut for abstraksjonen. (Kant var dessutan alltid overtydd om at «das Ding an sich» verkeleg eksisterte.)

For Heidegger eksisterer tanken og tinga berre i lag. Tinga er å oppfatte som «Zeug», -tøy, verktøy, som berre er til ved at mennesket bruker dei til noe. Verda er samspelet av handlingar. Og vi erkjenner tinga berre når vi bruker dei, aktivt og engasjert. Men mennesket er også bundi

til andre menneske, og eksisterer ikkje uavhengig av dei andre. Tilhøvet til andre menneske sin eksistens er ein viktig og uløyselig del av min eigen eksistens.

Mennesket er igjen *i* verda, ikkje i dei abstrakte teoriars himmelblå, ikkje i eit isolert eg. Medvetet er intensjonelt, korkje stengt inne i ein abstraksjon eller sleppt vill i ein kosmisk ringdans høgt heva over alt liv. Med dette har eksistensialismen fått ein ontologisk grunn som fullstendig sprenger dei tradisjonelle rammene.

Ei vurdering av fenomenologien er ei oppgave for større kapasitetar. Her er det tilstrekkeleg å slå fast at fenomenologien ikkje gjør krav på å gi svar på dei ambisiøse spørsmål som her er stilt. Korkje den eller dei spekulative systema kan gi eit fullnøyande positivt svar, (trass i at dei kan føre oss langt, og opne for fruktbare perspektiv). Men ut av den objektive uvissa kjem vi aldri. – Ingen kan fortelja kven ein er, kor ein kjem ifrå, eller kor ein skal. Ingen kan forklare kvifor eg har levd. Dei kan berre fortelja meg om det. Ein kan finna ei meining *for* livet. Ei subjektiv meining med tilværet. Men meininga *med* livet, «den objektive meininga», ser det ikkje ut til at det er gitt oss å finna. Den evige kunnskap og sanning er det berre gudane gitt å få del i. Til oss står det å sanke brokkar av det store biletet, å søke menneskeleg kunnskap og menneskeleg visdom.

Og nettopp på dette planet kan eksistensialisrane og fenomenologane supplere kunnskapane våre med til dels nye og fruktbare synsmåtar.

Frå psykologien er det kjent at det (grovt sétt) er to måtar å stille seg til andre menneske sine utsegner på. Ein kan sjå på utsegna som ein påstand, og dermed ta sakstilhøvet opp til gjennomtenking. Ein engasjerer seg i den andre si utsegn, og det oppstår ein treledda relasjon: eg, den andre og sakstilhøvet. På denne måten blir kontakt mogleg. Ser ein derimot på den andre si utsegn som eit faktum, som noe som ikkje engasjerer ein sjølv, noe som ein ikkje tar standpunkt til, vil det bli to toledda relasjonar i kvarandre. Eg og mitt sakstilhøve, mitt sakstilhøve til den andre og hans sakstilhøve. På denne måten blir kontakt umogleg. (Hans Skjervheim: *Deltakar og tilskodar*.) Dette gjeld særleg i fall den andre har sagt noe vi finn urimeleg. Ein tar han ikkje alvorleg, ein ser på alter, den andre, som eit faktum; ein objektiverer han. Kontakten blir spolert. Det omvendte kan også skje. Ein objektiverer alter, ser på han som eit faktum, og følgeleg har ein vanskeleg for å ta han alvorleg.

Ved å objektivere alter, ved å stille seg uengasjert, gjør ein seg til ein tilskodar. Dette er grunninnstillinga i positivistisk psykologi. Ein analyserer pasienten, og gjør han med det til eit faktum, ein reduserer eit subjekt til eit objekt, og ein vinn ved dette herredømme over dette mennesket. Men nettopp fordi mennesket for eksistensialistane ikkje berre er ein «psykisk realitet», eit knippe medvetstilstandar, men framfor alt eit levande subjekt, ser dei denne innstillinga som feil, og som ein farleg feil. Feil fordi ein ved denne holdningen gjør seg til uengasjert tilskodar, og derfor nødvendigvis må sjå på alter under eit perspektiv der alt følgjer ubrytelege naturlover og der alter har mista sine mest sentrale eigenskapar som eit fritt subjekt. Farleg er dette fordi dette er ein angrepsholdning. Å objektivere, å gjøra til faktum, vil seia å beherske. – Ein ser sakleg uinteressert over brillekanten og spør rutinemessig korleis det står

til med pasientens seksualliv. – Herredømmet er absolutt. (Svært merkbart er dette også ved kritikk utan innleving.)

Vi er her ved eit sentralt punkt i J.-P. Sartres (og i Simone de Beauvoirs) syn på tilhøvet menneska imellom. Relasjonen mellom «l'en soi», «omverda», og «le pour soi», «det menneskelege medvetet» er så vidt nemnt før. Ut frå dette er det Sartres konklusjon at alt samband mellom menneske må føre til konflikt. Medmennesket trer inn i mi verd og blir framfor alt den som betraktar meg. Frå å vera subjekt i mi eiga verd, blir eg redusert til objekt i hans. Med det går han til åtak på min eksistens. Han gjør tilværet uthaldeleg for meg. Med sitt objektivierende blick set han min eksistens i fare, han oppløyser den verda eg har bygd opp omkring meg. Eg finn meg vurdert og betrakta. Eg fattar at eg har vorti degradert frå å vera eit levande subjekt til å bli eit faktum, eit objekt mellom objekt, ein død ting. Den andre drep meg. Han tar ganske enkelt og konkret livet mitt, og fridomen min.

Først fylles mennesket av skamkjensle ved å stå naken framfor den andres objektivierende og nådelause blick. Heile eins eg blir lagt under mikroskopet, og ein blir fornødra ved ein analyserande disseksjon av eins inste kjensler og tankar. Nederlaget er totalt.

Fordi Sartre ut frå sin filosofi meiner at dette ligg i medvetet sin natur, blir all kontakt umogleggjort. «Helvete, det er dei andre.» Og mot eit slikt åtak på eins eigen eksistens reagerer mennesket med å setta seg til motverje. Det må forsvara seg. Ein må sjølv gjøra den andre til objekt i si eiga verd, ein må redusere han, erobre hans posisjonar. Ein reagerer ved å vise seg likesæl, ved å utmanøvrere den andre ved å neglisjere han, ved å vise kor likegyldig han er. Eller ein fylles av hat, av perversitet, av ønske om å herske over den andre. – Helvete er her på jorda.

Sartres filosofi har vorti kritisert sønder og saman av alle bra og rett-tenkjande menneske. Og ikkje utan grunn. Men fordi kritikarane gjerne overser at Sartre først og fremst har kunstnarens dramatiske og einsidige engasjement, verkar denne fordømminga ofte pedantisk og hysterisk. Ontologien til Sartre kan rett nok vera tvilsam, og «moralførkinga» direkte lettkjøpt. Og Sartre oppfører ein underleg runddans for å få lurt inn moralen og skyldbegrepet gjennom kjøkkendøra. Ein kan dessutan hevde at Sartres psykologi er einsidig og forvridd. Men at han her har tangert noe radikalt rett, turde vera sikkert. Noe som den positivistiske psykologien i stor utstrekning har oversett. Om ein modererer Sartres standpunkt, og ikkje absolutterer det, kan det hjelpe til å utfylle menneskekunnskapen vår.

Kva er f.eks. toleranse på denne bakgrunnen? For mange synes begrepet å vera identisk med noe i retning av likesæle. Den som ope hevdar meiningar og synsmåtar som avvik frå majoritetens, er straks «intolerant», kanskje til og med «fanatisk». «Intoleranse» kan bli ein forsvarsmekanisme som ein set opp mot alle som har ubehaglege og uvanlege tankar; så har ein automatisk gardert seg sjølv mot å ta dei alvorleg, og ein har fått ei motivering til å nøytralisere slike individ. Dermed har dette toleranse-begrepet oppløyst seg sjølv.

Derimot kan ein få eit brukbart begrep på bakgrunn av den eksistensielle psykologien. Tolerant er ein når ein med godvilje og eit visst minimum av innsats prøver å setta seg inn i

den andres tankegang, og framfor alt prøver å engasjere seg i utsegnene sitt sakstilhøve, freistar å leve seg inn i spørsmålet, slik den andre ser det. Om ein så finn grunn til å revidere den opphavlege holdningen overfor vedkommande, er heilt irrelevant for sjølve toleranse-begrepet. Ein kan godt motarbeide eit individ, ei gruppe eller ei sak, og enda vera tolerant.

Utan evne til innleving og gjensidig engasjement blir menneskeleg samkvem eit uuthaldeleg helvete. Dessutan. Å forstå eit menneske vil ikkje seia å analysere det, å finna fram til årsaker til kvifor det er slik og slik, (sjølv om *det* er nyttig nok). Å forstå eit medmenneske ut frå positivistisk psykologi, er å objektivere det og å stille seg som ein framand til det. Det er å misforstå den andre. Men framfor alt gjeld dette om ein vil forstå seg sjølv ut frå denne synsvinkelen. Det er for det første prinsipielt umogleg å objektivere sitt eige eg. Dessutan er dette ein av dei sikraste måtane å bli framand for seg sjølv på, dersom ein prøver. Nettopp i det ligg ei av spirene til at livet kjennes absurd; og det drep etter kvart nådelaust all spontanitet. Ein trekker seg ut av sin eigen eksistens (ofte i forsvar) og ser på seg sjølv som eit psykologisk kasus. Dermed oppfattar ein seg sjølv som determinert. Jo lenger ein går i den objektivierende analysen, desto meir blir det heile som «å leva livet i lag med sitt eige lik». Og di fleire av sine eigne oppfatningar eller gjøremål ein rettar psykologiseringa imot, di fattigare står ein attende. Tankane etsar hol i eksistensen. I handlingskrafta. Og her fins ingen grenser for kor langt ein kan gå. Spontaniteten blir kvelt. Sjølve viljen til å leve morknar bort. Ein mistar livsgrunnlaget. Ein mistar kontakten med verda og seg sjølv. I objektiveringa sine fotefar følgjer likesæle, forakt og framandgjøring; ein blir framand for seg sjølv. Para med ei forvissning om at livet er meiningslaust, sjølv om ei meaning skulle finnast, kan denne psykiske gifta bli dødeleg.

Det er ein farleg svikt i ein kultur som einsidig bygger menneskekunnskapen sin på psykologisering og objektivering.

Også andre sider ved eksistensialismen kan ha interesse. Dei hevdar såleis at engasjementet er grunnstrukturen i tilværet, og at det berre står til oss å velja kva vi skal la oss engasjere i (aktivt engasjement) eller kva andre (vane, skikk og bruk etc.) skal engasjere oss i (passivt engasjement). For eksistensialistane står det dessutan klart at eksistensen så vel kan vera «eigentleg» som «ueigentleg». Dei er einige med *Jose Ortega y Gasset* i at livet først og fremst er ein stad der ein går seg vill. Det fins ei fortaping alt i dette liv. Det gjeld derfor å ha vilje til sjølv medvete å velja, ha vilje til «at vorde een Enkelt».

Eksistensialistane er i ferd med å dra opp linene til ei livsåskoding. Men straks ein går nærmare inn på kva det vil seia å eksistere «eigentleg», er oppfatningane delte. Visse generelle liner fins likevel.

Å «eksistere» er ikkje synonymt med å «vera», korkje i den betydningen at 48 «er» eit tal, eller som steinen «er» rund. Eksistensen er ingen tilstand, men ei handling, ein overgang frå det moglege til det reelle. Men heller ikkje sjølve overgangen frå ein tilstand til ein annan er nok for å eksistere. Eit tre eksisterer ikkje fordi om greinene gir etter for vinden. Ein verkeleg eksistens krev fridom, og derfor kan berre mennesket eksistere. Men da mange blir dominert av anonyme sosiologiske makter, og ikkje sjølve tar verkelege val, har heller ikke alle menneske ein «autentisk eksistens». Fleirtalet går fortapt i levande live, fordi dei aldri har eksistert.

I dette ligg ei spire til elitedyrking og forakt for masse mennesket, men også ein kime til ei høgare verdsetting av mennesket, ettersom alle har ein sjanse i seg til å vinna fram til ein reell eksistens. Når eksistensen er overgangar, vil ei tilstivning i ei viss stabil og endeleg livsform ikkje vera noen eksistens. Eksistensen er alltid skaping, realisering, transcendens.

Av dei individuelle oppfatningane er Kierkegaards skildring av dei tre stadia, det estetiske, det etiske og det religiøse alt vorten klassisk. Meir ukjente er dei synsmåtane ein finn hos dei andre eksistensialistane.

For Heidegger er det eit grunnleggande drag ved det menneskelege samkvemmet at vi stadig meir eller mindre umedvete samanliknar oss med andre. Men det vi samanliknar oss med, er som oftast ikkje noe spesielt menneske, men det store anonyme «das Man», som trer inn som ein herskar i verda straks menneska mistar sin identitet og individualitet. Denne upersonlege, usynlege og allestadnærverande makta er ikkje identisk med dei menneske ein møter på arbeidsplassen, på trikken eller i butikken. Dei er berre som små delar som går opp i denne suverene diktatoren i tilværet. Alt eit menneske gjør, frå det mest banale til det mest intime, er diktert av dette «das Man». Alle kjensler og tankar, kvar einaste handling blir forma slik «Man» føler, tenkjer, handlar. Til og med i opprøret mot «das Man» stadfester «das Man» si makt. Menneska er fortapt i dette sosiologiske uhyret, som anonymt skriv manuskriptet til alle rollene våre. Vi er i ein tilstand av «å vera forfallen i «man»» («Verfallensein in das Man»). Eksistensen vår fylles av det upersonlege og banale. Eksistensen er «ueigentleg».

Ein viss sjanse har likevel mennesket. Og det er døden. Eller rettare det å akseptere at eins eigen eksistens er ein «Sein zum Tode», det å godta å leve andlet til andlet med døden, eins eigen død. For om heile eins liv har vori komplett «ueigentleg» (det fins gradar), er alltid den siste handling eins eiga. Ved den mistar dei lange, kvelande blekksprutarmane frå «das Man» sitt klamme grep rundt mennesket. Rett nok kan ein aldri endre grunnmønstret i tilværet. Men ved medvete å sjå stillinga slik ho er, ved å godta angsten og ansvaret, kan eit menneske likevel i alle fall makte å modifisere det «ueigentlege». Veggen går over eit tilvære fylt av aktivitet og realisering av sjansane, over «die Sorge», til angsten og klarsynet.

I denne retning går og Jaspers tankar, trass i den skilnaden som ligg i at han (nærmast) er kristen.

Den mennesketypen Jaspers vender seg mot, er sofisten. Han som aldri realiserer sjansane, men forfuskar fridomen og bøyer unna. Han som heller talar enn å handle, som heller går utanom enn å ta konfliktane. Sofisten er han som på same tid er bunden og overflatisk, som ottas for avgjerdene og som aldri er seg sjølv. (Parallellen med Peer Gynt ligg snublande nær.) Han har bukka under for dei upersonlege og anonyme kreftene i livet.

Til desse maktene reknar Jaspers den tekniske samfunnsordninga, utan at han med det overser at teknikken er naudsynleg. Mennesket blir ein funksjon av produksjonsapparatet og kravet om effektivitet. Det mistar kontakten med seg sjølv og dermed evna til å forstå si eiga stilling. Med det blir det bytte for alskens «førarar», som det kallar på for å få noen å lystre. Ei

løysing på denne tilstanden trur ikkje Jaspers vil bli funnen, før ein for alvor tar opp problemet om mennesket sin eigentlege natur.

Ifølgje Jaspers går vegen for den enkelte fram til ein «eigentleg» eksistens berre over frivillig engasjement i eins eigen konkrete situasjon, ved å realisere eins eigne bestemte oppgaver på sin eigen bakgrunn. Den sanninga som kan frigjøre ein, må ein stadig kjempe seg til. Den er eins eiga heilt ut. Universet sine skriftteikn kan vi berre gjette oss til kvar for oss. Men den «eigentlege» eksistens betyr einsemd. Og framfor alt betyr han forlis. Sanninga er gjømt, tankesystema løyser seg opp i sjølvmotseiingar, sjansane går til grunne, katastrofar følgjer på framsteg. Døden sjaltar ut alt. Alt menneskeleg forliser på livet. Ved å nå fram til fridomen og få opna auga for sine grenser, lir ein forlis. Men forliset er teikn på den «eigentlege» eksistens, for berre det som verkeleg har eksistert, kan gå under. For å gå under må ein ha vori med i seglinga. Redningen ligg i undergangen. Aktiviteten blir styrkt ved det uunngålege forlis. – «Das Philosophieren heisst sterben lernen». – «Å filosofere er å lære å dø.» Livet er ei ferd gjennom mørkret mot undergangen, men du kan erkjenne at du eksisterer og sjølv tolke di eiga sanning ut av tilværet.

For Sartre går frelsinga ut på å tørja erkjenne at livet er uuthaldeleg, utan fotfeste, utan verdiar, at ein sjølv er inkje, og at alt ein har, er sin grenselause fridom og ei skyld utan nåde. Når ein har erkjent dette, gjeld det ikkje å flykte frå ansvaret, fridomen og angsten, men medvete bruke det til å forme seg sjølv ut frå seg sjølv.

Landsmannen Gabriel Marcel gir eit «lysare» bilde. I motsetning til Sartre (og Heidegger) ser han tilværet i lys av kristendommen. Marcel karakteriserer dei to typane for eksistens, den «eigendege» og den «ueigentlege», ved verba «å vera» og «å ha». «Å-ha-mennesket» er besett av eigelyst (jf. objektiviseringa), og ser på andre som «han», «ho» og «det», aldri som «du», som medmenneske. Sambandet er broti. I motsetning til denne typen står den som er gjennomsyra av «å vera», som ikkje krev autonomi, eller å bli betrakta som universets sentrum, men som møter medmennesket som eit «du», slik at kontakten er oppretta. Medmennesket er kommi inn i eksistensialismen som anna enn ein motstandar, som noe uvesentleg, eller som eit objekt. Mot ein «objektiv» psykologi av «3. person» og ein introspektiv psykologi av «1. person» set Marcel opp ein psykologi «en seconde personne», av «2. person».

Trass i ein viss skilnad i argumentasjonen er alle eksistensialistane samde om at det gjeld å vinna fram til ein «eigentleg» eksistens. Rett nok set dei (i alle fall ateistane) ikkje opp eit fast og «obligatorisk ideal», som alle bør arbeide seg fram mot. Dei applauderer snarare ei viss livsform eller livsinnstilling. Men trass i likskapen i dette grunnmønstrer er skilnaden mellom f.eks. Sartres og Marcells syn enorm.

Dette er ein av grunnane til at det er ganske vanskeleg å ta standpunkt. Dessutan er ein ikkje alltid like klar over kvifor det «eigenlege» i grunnen er så mye å trakte etter; om det i røynda er meir «eigentleg» enn mangt anna. Heller ikkje er ein alltid like overtydd om at alle eksistens-filosofane har eit tilstrekkeleg haldbart grunnlag for livsåskodningslæra. (Dei svake sidene ved J.-P. Sartres filosofi har vorti påpeikt før.)

Og likevel gjeld det å leve «eigentleg», realisere sjansane på sin bakgrunn, leve i det meiningslause.

Meir spesielt gjeld det å finna den livsforma som er eins eiga. Ein har berre eit liv. Ikkje det gode, berre det beste er godt nok. Det gjeld å velja det rette. – Men kva er så det rette? Ein kan ikkje forstå andre livsformer enn den ein sjølv lever. Og likevel skal ein velja, velja si eiga livsform. Men å leve ei livsform konsekvent og medvete, det er å leve i relieff, å leve med grenser; og grensene stenger alltid mot noe utafor. Å leve eit liv er å utelukke andre livsformer.

Om livet berre er val, og ufråkomlege val, skal vera usagt. Men like fullt er valet ikkje til å komma unna. Og valet krev eit vurderingsgrunnlag. I ei taus verd der ingenting følgjer av noe, må ein utan haldepunkt velja eit haldepunkt til å velja etter. Dette er den absolutte og absurde fridomen. I fall viljen er fri, er vi ikkje berre dømt til fridom, men fordømte til å vera frie utan haldepunkt.

Denne valets kval må ikkje bli forveksla med den etiske kvalen som botnar i otte for ikkje å vera tilstrekkeleg moralsk, og i frykt for «ansvaret». Den verkelege kvalen møter det medvetne mennesket ved freistnaden på å velja haldepunkt, i valet på premissane. Og dette valet er uunngåeleg; fordi det forplantar seg ned til den minste handling, straks ho er medveten.

Samtidig er «valet» «umogleg», for så vidt som alle val krev noe å vurdere etter, medan dette «valet» nettopp er «valet» av denne vurderingsskalaen.

Folk flest finn alltid utgangspunktet sjølvsagt, men det dei skal vurdere uklart. Dette er mennesket sin lykkelegaste illusjon. For alt er uklart! Den som krev fornuft, visse, einskap, finn snart at alt kviler på tru og på tilfeldige, ukontrollerbare «grunnsanningar».

Kaoset er vorti fullstendig.

Men kva skal ein da bruke livet til? – *Kva skal ein bruke livet til?*

Søk Gud. Søk hamn i Gud, manar Pascal. Berre Han kan redde ein frå oppløysing. Berre kristendommen kan gi livet meining på ny.

La gå. For den som vil og kan tru. Men alle konsekvent gjennomførte livsformer vil etter kvart gi mennesket ei viss kjensle av at livet har ei meining. Det er berre spørsmål om konsekvens. Derfor må ein velja mellom fleire alternativ.

Dessutan vil eit «sprang», eit «sprang» attende til kristendommen, bety ei oppgjeving av det einaste grunnfaste, medvetet, medvetet om det absurde.

Men å leve utan å ta «spranget», vil seia å erkjenne at håpet ikkje har noen plass. Noe som ikkje er å forveksle med desperasjon eller oppgitt passivitet. Det er nærmast ei stille fortvilning. Å leve utan å ta «spranget» er å leve i det absurde.

Men er det mogleg?

Heller ikkje i denne pessimistiske overtydinga får mennesket ro. Ein har heller ingen garanti for at dette standpunktet er rett. Kanskje har livet likevel ei meining vi ikkje fattar?

Men kor lenge kan ein leve på håpet om ei meining ein ikkje kjenner? Og som ein ikkje synes ha den minste sjanse til å nå.

Når ein har erkjent det absurde og vår uvisse, kor lenge kan ein leve i våpenkvile med tilværet?

Eit utgangspunkt

«Vem är du som uppfyller mitt hjärta med din frånvaro?»

Pär Lagerkvist.

Kan ein bli i det absurde? Eller fører absurditeten til nihilisme?

Analysen er ført fram til *Albert Camus'* utgangspunkt. Det kan vera av interesse å referere noen grunnliner i visse av Camus' hovudtankar.

Ifølgje Camus er det å dra for raske slutningar om ein hevdar at verda i seg sjølv er absurd. Det einaste vi kan seia, er at ho ikkje er fornuftig. Det absurde oppstår først ved møtet mellom det irrasjonelle og det lidenskaplege ønsket om einskap og avklaring. Det absurde ligg i sjølve konfrontasjonen eller samanlikninga, og avheng såleis like mye av mennesket som av verda. I grunnen fins ikkje det absurde i noen av desse to faktorane, men i det som skil. Det absurde oppstår ved at mennesket set sitt lidenskaplege krav om meining opp mot universets lidenskapslause irrasjonalitet, mot «verdens ømme likegyldighet». Og det absurde tiltar ved at avstanden mellom det irrasjonelle og den menneskelege lengselen etter einskap aukar.

Når eit menneske først har oppdaga og opplevd det absurde, blir det den mest opprivande av alle lidingar. Det må gi opp alt håp om å kunne vende attende til den sorglause svevnen. Det må vidare.

Det absurde blir på det eksistensielle plan ein parallell til Descartes' metodiske tvil. Utgangspunktet er velkjent. Men når Camus interesserer, er det først og fremst fordi han er hjertelaust trufast mot dette utgangspunktet.

Camus nektar ikkje for at verda kan ha ei slags høgare meining. Men han ser seg ute av stand til å bygge på noe han ikkje kjenner, og som han heller ikkje på det tidspunkt kan lære å kjenne. Alt som ligg utafør eins grenser og som ikkje kan bli uttrykt i menneskelege begrep, er for oss utan meining.

Det vil i praksis seia at han ikkje ønskjer å ta «spranget» ut i det irrasjonelle. Han vender seg bort frå eksistensialistane som han meiner flyktar frå utgangspunktet. Dei går ut frå det absurde, men ender med å søke håp i det som utslettar dei, og trøst i det som knuser dei. Men etter som det absurde berre fins i menneska si verd, er det feil å nytte det som springbrett til det evige.

For Camus er dette å omgå problemet. Det gjeld å bli verande på sin post, og halde seg på den smale middelvegen der fornuften ennå er skarp. Vi blir mana til å våge «spranget» ut på dei «70 000 Favne Vand», bort frå den opprivande spenninga og uvissa til vårt «Nødverge», til Gud.

Camus aksepterer ikkje dette tilbodet. Vi kan fornekte alt, men ikkje ønsket om einskap, samanheng, klårleik. Det gjeld å bli klar over kva ein kan veta, og om ein kan leve på det. Er dette ei hovmotssynd, og ligg helvete ved vegs ende, så gjør det lite frå eller til. «Mennesket har ikke nok fantasi til å forestille seg en så merkelig fremtid. At det taper sitt evige liv forekommer likegyldig.» (*Myten om Sisyfos*). Og dersom vi ingenting veit, er i alle fall det ei visse; ei visse ein kan rekne med.

Camus vil freiste å vera logisk så lenge som råd er, for «på nært hold å undersøke den selsomme vegetasjonen i disse fjerne strøk, . . . hvor tanken når sin ytterste grense. Bare ved å være utholdende, klarsynt og trassig blir man en privilegert tilskuer til denne umenneskelige leken hvor det absurde håpet og døden veksler replikker. Tanken blir på denne måten i stand til å analysere turene i en dans som er både enkel og innviklet, før tanken selv oppfører dem og lever dem omigjen.» (ibid.)

Det er først og fremst i kraft av dei røynslene Camus har hausta ute i desse tørre ørkenstroka, at han i dag er ein av dei førande menn i europeisk åndsliv. Han er ikkje ein av desse som gir opp, som etter kvart ikkje maktar meir, når posisjonane blir som mest uuthaldelege; ein av desse som «får eit lysare og meir avklara syn med åra». For så vidt er han ikkje positiv i vanleg, banal meining. Den som leitar etter det som er sant, finn ikkje alltid det som går for å vera ønskverdig. Og Camus har valt å følgje det absurdes logikk ut til ytterst konsekvens.

Er det da mogleg å leve i det absurde? Camus svarar både ja og nei. Ja, for så vidt som det absurde er utgangspunktet og derfor bakgrunnen for tanken. Nei, fordi opplevinga av det absurde berre hører heime i første av resonnementet. Kva er det så for eit resonnement ein kan spinne ut av det absurde, og kor ender det?

Om ein held fast på det absurde, reknar ein med at alt er likegyldig, at ingenting har meining, at ingenting har noen verdi og at alt er mogleg og ingenting betydningsfullt. Konsentrasjonslægret eller misjonsmarka. Ingenting for og ingenting mot. Det eine er like bra som det andre. – Men å leve er å vurdere. Derfor oppstår det ei sjølvmotseiing hos den som vil leve i det absurde.

Er da sjølvmodet ei konsekvent løysing? Men ved sjølvmodet opphevar ein sitt eige utgangspunkt, nemleg den vonlause kløfta mellom den tause irrasjonaliteten og mennesket sitt nakne rop. Dessutan fornektar ein det liv og det medvet som er vilkåret for så vel det absurde som for sjølv resonnementet. Og idet mennesket styrtar seg i døden for å oppløyse alt, skaper det ein verdi som kunne ha gitt grunn til å leve. Den absolutte negasjonen vinn ikkje sjølvmodaren fram til. Sjølvmodet er liksom «spranget» eit samtykke. Derfor fører «det absurde resonnementet» til at ein avviser sjølvmodet og held fast på utgangspunktet.

Men sétt i lys av kontrasten mellom menneska og verda, er mord og sjølvmod eit og det same. Dei må forkastast eller godkjennas i lag. Derfor kan mordet vel vera følgje av ein skjebne, men ikkje av eit resonnement. Men i dette ligg ei sjølvmotseiing. For på same tid som det

absurde seier at mordet er likegyldig, hevdar det også at det logisk sétt saknar all rettkome. Vi kan og kan ikkje drepe. Det absurde, og den nihilismen som står i samband med det, er umogleg som livsregel.

Men, seier Camus, når eg roper ut at eg ikkje trur på noe og at alt er absurd, så kan eg ikkje tvile på mitt eige rop. Eg må i det minste tru på min eigen protest. Det første og det einaste som er gitt innafor ramma av den absurde røynsla, er derfor *revolten*. I ei verd som nektar å gi oss kunnskap, og der alle handlingar direkte eller indirekte munnar ut i mord, der vi er tvinga til å drepe eller la drepe, er revolten det einaste visse. Den oppstår ved synet av det ufornuftige, urettferdige og uforstålege. Den er eit blindt skrik, eit krav, ein vilje til å få einskap og samanheng. Den vil omforme. Derfor er revolten handling.

Men, seier Camus vidare, og viser til eit fyldig historisk materiale (*Människans revolt*), straks ein har søkt å gjennomføre revolten i praksis, har ein møtt på djuptgåande vanskar. Som ein skygge følgjer sjølvmotseiinga revolten. Om vi opponerer mot voldtet som prinsipp, har vi tilsynelatande to utveggar. Vi avstår frå å krevja vørndnad for den menneskelege sjølvidentiteten. Men med det kapitulerer vi for fortrykkaren, ein gir opp revolten og vender attende til å akseptere nihilismen. Eller vi krev at denne menneskelege identiteten blir respektert, og godtar dermed ei handling som krev vold for å gjennomføre dette. Med det fornektar vi både identiteten og revolten. Båe alternativa fører til fråfall; ein må teie eller myrde. Å legge rettferda i Guds hender, er å sanksjonere urettferda og oppgi revolten. – På liknande måte er det og med den absolutte fridomen og rettferda.

I praksis ser det derfor ut som revolten ender med oppløysing av utgangspunktet. Det synes vera ein uoverkomleg motsetning mellom revoltens grunntanke og resultat av revolusjonen. Men dette gjeld berre ved det absolutte. Derfor krev revolten ei hårfin balansering mellom alle ekstremitetar for å kunne lykkas.

Mennesket er ikkje skapt til å fatte det absolutte og totale, idet det sjølv eksisterer innafor grensene av totaliteten. (Det er her først og fremst tale om det absolutte som framtidig mål, i og for seg ikkje som moralsk innstilling.) Revolten siktar ikkje på det absolutte, det som etter spådommen skal kunne vinnas gjennom grenselause kompromiss og stadig akseptering av nihilismen. Når endemålet er absolutt (som i sosialismen og kristendommen), er ein alt sikra. Da kan ein gå så langt som til å ofre andre. Revolten siktar berre på det relative. Den tar parti for den grensa der det menneskelege fellesskapet blir konstituert. Revolten satsar på det konkrete livet mellom menneska, der urettferd og liding aldri vil bli utrydda trass i all innsats; men der ein likevel må kjempe.

Revolten er framfor alt ei åndeleg innstilling. Det gjeld å halde ut og vera vaken. Det gjeld aldri å stivne til eller å akseptere det som oppløysar grunnlaget for revolten. Berre med ein nesten umenneskeleg innsats er dette mogleg. Revolten er det omvendte av å gjøra det absurde til noe bekvemt. I spenninga og kaoset, i ei absurd verd, er det mennesket sitt adelsmerke at det tar kampen opp, er medvete om stillinga, og held ut, i truskap mot utgangspunktet, i truskap mot revolten. – Det er tale om redelegheit («Il s'agit d'honnêteté»), sa doktor Rieux, i mangel av eit betre ord.

Ein kan ikkje unngå å kjenne eit visst slektskap med Camus. Men det er berre dei tankane som eit menneske sjølv har kjempa seg til, som kan hjelpe det. Å pretendere å ha nådd lenger

enn ein har, tener liten hensikt, all den stund det gjeld noe ein sjølv ikkje fullt ut står for. Konklusjonane kan ein aldri låne av andre.

Men jamvel om ein ikkje direkte kan overta Camus' konklusjon, går også denne analysen mot ei avklaring.

«Systema» har løyst seg opp, «sakene» er gjennomskoda. Det sterile, dei blodfattige, meiningslause ordkonstellasjonane, er sjalta ut. Livet er reinsa for ein del dødgods og frigjort frå ein del ytre uvedkommande faktorar. Attende skimtar ein klarare livets eigen eld. Attende er medvetet, absurditeten, lidinga, sympatien, vonløysa, angsten, gleda, og andakten innfor det ufattelege.

Av dette følgjer ingenting direkte. Og likevel er det noe. Men folk har vent seg slik til å leve, at dei ikkje lenger fattar kor fantastisk det er. – Medvetet om å eksistere er sjeldsynt. Folk går opp i døde gjenstandar; kunnskap og livlause tankar viskar ut eksistensen. Men dei som når fram til medvet om sin eigen eksistens, blir gripne av otte og undring framfor dette usannsynlege og ufattelege. Dei blir for andre gong født inn i verda.

Først når ein har arbeidd seg gjennom og forbi dei kristne og vitskaplege dogma, kan ein igjen gå ut under stjernene og fylles med vørndnad og frykt overfor det grenselause. Ein kan igjen undre seg over livet. Dette livet som står der. «Aldeles umotivert, fuldkomment fornuftstridigt; et blot og bart postulat, – men et energisk postulat, som vi ikke kommer forbi, et postulat så overlegent, at det forsmår at begrunde sig; så suverænt, at selv når vi fornægter det, er vi dets love eller luner undergivne med hver fiber af vort væsen.» (Arne Garborg: *Tankar og utsyn.*)

Sjølv om eins eige liv er unødvendig, overflødig i all æve, om det ikkje fins noen grunn til å leve, til at nettopp eg skal leve, så fins det likevel noe som gjør livet leveleg. Å nekte livet meining, er ikkje identisk med at livet ikkje er verdt å leve. Kveldsvinden, ei kvinnes smil, din venns ulykke, ein middag med øl. Alt har sin verdi.

Men set ein livets meining føre livet, er eins dagar telte. Teoretisk sétt er livet ikkje verdt å leve. «Men eg vil leve,» seier Ivan Karamasov, «og eg lever! Trass i logikken! – Om eg ikkje lenger trudde på livet. Om eg tvilte på den kvinna eg elska, på verdsordninga; om eg var overtydd om at alt tvert om berre er eit infernalsk, fordømt kaos – ja, om eg vart utsøtt for alle det menneskelege vonbrottet sine redslar – så skulle eg enda ville leve, trass i alt.» – Ein må elske livet meir enn livets meining; ein må elske «føre logikken»; først da kan ein fatte livets meining. – «Nå da mine lepper eingong har rørt ved dette begeret, vil eg ikkje slite meg frå det før eg har tømmt det til botns!»

Men å oppdage at ein lever, er å bli medveten om at ein skal dø.

Livets konkrete mål er å oppheve seg sjølv. – Dei enklaste sanningane kjem ein sist fram til. – Ingenting er evig. I alle fall ikkje her på jorda. Og om det fins noe anna, veit vi ikkje. Vår innsats går til grunne som våre liv. For mennesket fins det berre ei sikker form for æve; det tida har gitt oss i dette liv, kan ingen noen gong ta ifrå oss. – Men frykten for alle tings undergang kan ikkje føre til passivitet. For det ein aldri har skapt, har ikkje eingong avgrensa tid til rådvelde. Men det som går til grunne, har vori til.

Vi er alle dødsdømte; men det er berre ikkje alle som fattar det. Vi er alle dødsdømte og lenka saman som i ein mørk kjellar, utan å sjå sollyset, utan sjanse til å forsvare oss, til å sleppe fri, utan eingong å veta kvifor vi er dømt. (Pascal.) Alt er uvisse. Men kvar dag blir noen plukka ut, og halsen blir spretta opp på dei, medan vi ser på. Av dei som kvar dag blir skåna, er det somme som fattar noe av systemet. Dei stirrar på kvarandre i botnlaus fortviling. Utan håp. – Inntil eins eiga tid kjem, skal ein leve. – Nytte tida. – Sekunda sildirar vekk. Minutta drypp ut. Kvar morgon er ein nærmare enden enn kvelden før. Ein har tidsnaud. Utan å ha noe å bruke tida til. – Situasjonen er uthaldeleg.

Den som meiner at livet «berre er eit tidsspørsmål», og at det derfor, «objektivt sétt», skulle vera det same når døden innhentar ein, det mennesket må ha underlege assosiasjonar om begrepet tid. Om eg dør om 10 år, om 10 minutt, eller om eg døde for 10 minutt sia, så er det for meg meir enn eit «spørsmål om tid», trass i «objektiviteten».

Det skremmande ved døden er nettopp at vi ikkje kan innordne han i sirkeltilværet vårt. Vi arbeider, slit, sparar, legg planar. Alt er sikkert og banalt. Og så ein dag kjem døden og avløyser alt. Alle planane våre, all tryggleiken vår. Han skremmer først og fremst fordi han er uforståleg og framand for oss i vårt jordiske liv. – Først ved tanke på døden, sin eigen personlege og ufråkomlege død, forstår mennesket kor einsamt det er. – Og først da ser det livet i sitt rette, dramatiske og tragiske lys.

Og enda handlar folk flest som dei skulle leve evig!

For sirkelmennesket er døden ein trist affære – om lag som svevnen etter ein lang rus. For den som har vakna, er døden ein katastrofe. Ein tragedie. Ein skandale. – Men før eller seinare stilles alle framfor døden. Før eller seinare må alle dø sin eigen død. Vi skal alle dø einsame. – Men da er heller ikkje sirkelmennesket lenger umedveten innfor si siste handling.

Og dessutan. – Menneskeætta er ein abstraksjon. Inga sorg, inga liding, ingen katastrofe er større enn det som kan rommas i eit menneskesinn, i dei enkelte menneske. – Kva er dette mennesket? Dette mennesket som vil leve, men som må dø? – Spør stjernene og morgonvinden. Spør dei lyse netter og dei mørke, endelause rom. – Men ein ting står fast! Mennesket er ingen abstraksjon. *Mennesket er aldeles ingen abstraksjon!* – Det lever. – Og vi lever alle under same himmel. Vi er alle med-menneske.

Om mennesket ingenting forstår av døden, så veit det likevel ein ting. Nemleg at det skal dø. – Vi spurte etter eit haldepunkt i livet. – Døden er det faste punkt i tilværet. – I denne grunnfaste realiteten samlar alt seg til slutt, vår glede og vår fortviling, våre håp og vår angst. Og alt blir sletta ut.

Så er da duellen mellom mennesket og logikken ført ut gjennom det tåkelandskapet der ingenting er opp eller ned, der himmel og jord går i eitt og grunnen glir vekk. Vinden har jaga til side den tettaste skodda, og ein kan igjen ta til å skimte land; og etter kvart sjå etter kor ein er. – Men dette er ingen verande stad. Det gjeld å komma vidare. Det gjeld å orientere seg på nytt, ut frå den staden ein har hamna på. Og det gjeld å halde fram.

Den første avklaringa er fullført. Konklusjonen er eit utgangspunkt.