

Om angst og kreativitet med henblikk på forholdet mellom
eksistensiell og patologisk angst

*On anxiety and creativity with regards to the connection
between existential and pathological anxiety*

Mastergradsoppgave
FILO350
Universitetet i Bergen
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier
Vår 2012
Av Marie Skjoldal

Innhold

Abstract	3
Innledning	4
1. May: angstens betydning	5
Frykt og angst.....	6
Normal og nevrotisk angst	9
<i>Konflikt og fortregning</i>	11
<i>Det destruktive og det konstruktive</i>	12
<i>Angsten og kulturen</i>	15
2. Becker: "The terror of death"	18
Det eksistensielle paradokset	18
Fortregning og innesluttethet	20
Sykdomstilstander	22
Overskridelse.....	28
3. Kierkegaard: den eksistensielle angstens opprinnelse	33
Angsten for intet.....	34
Det gåtefulle spranget.....	35
Angstens nivåer	37
Intet blir liksom mer og mer til noe.....	38
Øyeblikket	42
4. Tillich: angstens ontologi.....	44
Eksistensiell angst	47
<i>Angst for vilkårlighet og død</i>	47
<i>Angst for skyld og fordømmelse</i>	48
<i>Angst for tomhet og meningsløshet</i>	49
Patologisk angst.....	52
Avslutning.....	56
Litteratur.....	58
Pensumlitteratur	60

Abstract

Kierkegaard was the first to dedicate a book to the philosophical study of anxiety. The Danish thinker showed that mans anxiety is inseparable from his specifically human relation to himself and his world. Man exists; he stands out of nature and is conscious of himself. His existence produces an ambiguous anxiety that can be a destructive as well as a constructive force in human life. Many have been influenced by Kierkegaard's complex analyses of the different ways in which man tries to deal with his existence. In various attempt to escape anxiety man limits his self-consciousness and creativity.

It is not difficult to see the similarities between Kierkegaard's descriptions of destructive conditions and certain clinical diagnoses. In psychiatry and psychology there is a tendency to focus on pathological anxiety at the expense of the existential anxiety that precedes the development of destructive conditions. Here I will attempt to examine the concepts of existential and pathological anxiety further. I will attempt investigate the connection between existential anxiety and mans creativity, the dynamics that underlie the development of pathological anxiety, and the effect of pathological conditions on mans creativity.

Kierkegaard's thinking moves across the boundary lines between psychology, philosophy and religion. So do the writers who are inspired by him. Through our attempted investigation we will get acquainted with the psychologist Rollo May, the anthropologist Ernest Becker and the philosopher and theologian Paul Tillich. It will become apparent that we are also moving across different levels. We will inevitably touch upon philosophical questions such as those concerning the self, freedom, being, non-being, doubt, faith, health and illness.

Innledning

Søren Kierkegaard (1813–1855) var i 1844 den første som i bokform undersøkte angstens natur og indikerte konstruktive måter å håndtere den på.¹ Gjennom dyptpløyende analyser undersøker Kierkegaard forbindelsen mellom menneskets angst og dets skapende blikk på tilværelsen. Angsten Kierkegaard beskriver, er eksistensiell. Den tilhører mennesket som menneske. Ordet *eksistens* stammer fra latinske *existere* som betyr 'stå ut' eller 'fremtre'². Til menneskets situasjon som menneske hører dets skapende relasjon til seg selv og sin omverden. Mennesket selv og omverdenen står frem *som* noe. Den gåtefulle eksistensen er forbundet med en dypt tvetydig angst. Angsten er både skremmende og fascinerende, og den kan være en både konstruktiv og destruktiv makt i menneskets liv.

Kierkegaards bilde av mennesket har satt sitt preg på psykiatri og psykologi. Gjennom nitidige analyser viser Kierkegaard hvordan den tvetydige angsten på ulike måter kan drive et menneske til å begrense sin kreative utfoldelse. I flere tilfeller kan vi se likhetstrekk mellom Kierkegaards beskrivelser av destruktive tilstander og det vi i dag vil regne som patologi. I dag fokuseres det ofte på angst som sykdomslære på bekostning av den eksistensielle angsten som ligger til grunn for utviklingen av destruktive tilstander. Her vil jeg undersøke forholdet mellom eksistensiell og patologisk angst nærmere. Jeg vil undersøke hvordan eksistensiell angst er forbundet med menneskets skapende evner, hvilken dynamikk som ligger til grunn for utviklingen av patologiske tilstander, og hvilken betydning patologiske tilstander har for menneskets kreativitet.

Kierkegaard, som ofte omtales som eksistensfilosofiens far, beveger seg på tvers av filosofiske, psykologiske og religiøse skillelinjer. Det skal vi gjøre også her. Vi starter undersøkelsen med psykologen Rollo May, før vi går over til antropologen Ernest Becker og avslutter med filosofen og teologen Paul Tillich. Til felles har de at filosofen Kierkegaard har satt sitt preg på deres tenkning. Gjennom undersøkelsen vil det vise seg at vi ikke bare beveger oss på tvers av faggrensene, men også mellom ulike plan. I forsøket på å belyse problemstillingen vil vi uunngåelig berøre filosofiske spørsmål knyttet til blant annet selvet, frihet, intet, varen, tvil, tro, sunnhet og sykdom.

Jeg vil gjerne takke min veileder, Bjørn Holgernes, for god støtte og inspirerende forelesninger.

¹ (May 1977: X).

² Store norske leksikon

1. May: angstens betydning

Den gåtefulle angsten

The Meaning of Anxiety ble utgitt første gang i 1950. I forordet hevder Rollo May (1909–1994) at vi lever i en "angstens tidsalder". Spørsmålet om angstens natur er det sentrale i psykoterapien. Angsten viser seg i moderne kunst, poesi, filosofi og religion, og dersom vi skraper i overflaten av ulike kriser, de være seg politiske, økonomiske eller knyttet til hjemmet, er det angsten vi avdekker. I en stressende og ustabil verden er det få som unnslipper en konfrontasjon med den. (May 1977: viiii). May forsøker å oppsummere og kombinere ulike perspektiver på angstfenomenet i én omfattende teori. Han tar for seg både psykologiske, kulturelle, biologiske og filosofiske perspektiver, deriblant Kierkegaards. May refererer til Kierkegaard gjentatte ganger og omtaler ham som en av tidenes mest betydningsfulle og dyptpløyende psykologer. (May 1977: 36).

I forordet til 1977-utgaven av *The Meaning of Anxiety* skriver May at han ikke kjenner noen som ville påstå at angstgaten er løst, til tross for alle bøkene og avhandlingene som er skrevet om emnet etter hans eget bidrag i 1950. Vår kunnskap om emnet har økt, men vi har ikke lært oss å håndtere angsten. I sin tid skrev Kierkegaard om "den nålevende slekt" at "misforholdet i den og grunnen til dens angst og uro er den at i én retning vokser sannheten i omfang, i masse, til dels også i abstrakt klarhet, mens vissheten stadig avtar." (Kierkegaard 2005: 128).

May er opptatt av at angst har en dobbel betydning i den menneskelige eksistens. Selv om angsten kan være destruktiv, kan den også kan være konstruktiv. Sett i et overlevelsesperspektiv er angsten uunnværlig. Av angsten ble det primitive mennesket advart om nærgående rovdyr og andre fysiske trusler. Måten angsten ble håndtert på, var avgjørende for menneskets overlevelse, for utviklingen av dets kognitive evner og for dets evne til å bruke symboler og redskaper til å beskytte seg med. Ifølge May har vi fremdeles en tendens til å tenke at det som truer oss, er våre fysiske fiender. Men stort sett er de største truslene psykologiske og i videste forstand åndelige – det handler om meningsløshet. I stedet for ville dyr er det slag mot selvfølelsen, sosial isolasjon eller nederlag i konkurransen om sosial prestisje som truer oss. Selv om trusselbildet og angstformene har endret seg, er angsterfaringen relativt sett den samme. (May 1977: xiiiv).

Det har gått noen år siden May stilte sin diagnose, men den er neppe mindre gjeldende i dag. Ifølge Folkehelseinstituttet (2011) er psykiske plager som angst og depresjon et betydelig folkehelseproblem. Samtidig trues vi på alle fronter av ulike fysiske trusler, som terrorister, flått, diverse sykdommer, røyking og karbohydrater, skal vi tro avisoppslagene.

Frykt og angst

Allerede Kierkegaard gjorde oppmerksom på at angst er helt forskjellig fra frykt, som refererer seg til noe bestemt. (Kierkegaard 2005: 36). I psykologiske studier har man ofte oversett forskjellen mellom frykt og angst, noe som ifølge May har vært uheldig for forståelsen av begge fenomenene. (May 1977: 223). May fant en enighet mellom kjente skikkelser i psykiatrien som Freud, Goldstein og Horney når det gjelder hva som er den viktigste forskjellen mellom angst og frykt. De er enige om at frykt er en reaksjon på en bestemt fare, mens angsten er ubestemt, "vag" og "objektløs". Angst er en *diffus* uro hvis spesielle kjennetegn er følelsen av *usikkerhet* og *hjelpeløshet* i møtet med det truende. Angstopplevelsen er ikke nødvendigvis mer intens enn fryktfølelsen; i tannlegestolen, for eksempel, kan man oppleve frykt. Denne frykten kan være mer intens enn angsten som følger av for eksempel å ha blitt ignorert av en bekjent på gaten. Det er heller slik at angsten rammer oss på et dypere nivå, hevder May. Det må være noe i "kjernen" eller "essensen" av personligheten som rammes. Ord som selvfølelse eller selvaktelse kan imidlertid ikke dekke denne "kjernen" på en tilfredsstillende måte. (May 1977: 205).

Når angsten så ofte beskrives med begreper som "diffus" og "vag", skyldes ikke dette at angsten er mindre smertefull enn andre fenomener. Det skyldes heller ikke at angsten oppleves som generell. Emosjoner som frykt og sinne gjennomtrenger også hele individet. Nei, angstens diffuse og udifferensierte kvalitet skyldes *nivået* i personligheten som trusselen erfares på, hevder May. Det er personligheten i dens grunnstruktur som trues. (May 1977: 206). Vi erfarer frykt ut fra beskyttelsesmønsteret vi har utviklet. Men når det gjelder angst, er det selve beskyttelsesmønsteret som er truet. Hvor ubehagelig frykten enn er, oppleves den som en trussel som kan lokaliseres. Det dreier seg da om individets forhold til et fryktobjekt. Kan det flykte fra eller ufarliggjøre fryktobjektet, forsvinner frykten. Men siden angsten angriper personligheten i dens "kjerne", kan ikke individet objektivere trusselen. Individet er maktesløst, det kan ikke foreta seg noe for å konfrontere det truende og føler seg fanget eller overveldet av noe som ikke lar seg identifisere. Hvor det enn snur seg, er angsten der. Den er det Freud har beskrevet som en "kosmisk" erfaring. May selv uttrykker det slik: "We cannot see it separately from ourselves, for the very perception with which we look will also be invaded by anxiety." (May 1977: 207). Det er nettopp dette som gjør angsten så smertefull, har Mays klienter fortalt; det å ikke kunne vite hva man frykter. (May 1977: 61). Frykten vi *har*, kan vi forholde oss til. Angsten vi *er*, unnslipper våre forsøk på å fange den med blikk og tanker.

I studier av frykt har frykten ofte hatt en "irrasjonell" (urealistisk) karakter. Ifølge May peker dette mot en reaksjonsprosess som er mer grunnleggende enn den spesifikke frykten. May foreslår at angst er den underliggende, opprinnelige, generelle reaksjonen på trusler mot individets eksistens og verdier. Etter hvert som individet modnes nevrologisk og psykologisk blir det i stand til å skille mellom ulike trusselobjekter og kan reagere med å beskytte seg på måter som er tilpasset dem. Frykt er et spesifikt, objektivert uttrykk for angsten. I fobier (eller "nevrotisk" frykt), som per definisjon er former for angst knyttet til et bestemt objekt, er det lettere å få øye på dette forholdet. Men forholdet mellom frykt og angst er det samme enten angsten og frykten det dreier seg om, regnes som normal eller nevrotisk³: "I believe anxiety is "primal" rather than "derived". If one is to speak of either emotion as derived, it is fear that is derived rather than anxiety." (May 1977: 225).

³ May 1977: 224

Skal vi forstå fryktfenomenet, må vi først forstå angsten som problem. May er overbevist om at det er ulogisk å studere angsten gjennom å studere og forstå fryktfenomenet, slik man har forsøkt å gjøre. (May 1977: 225). Frykt er reaksjoner på trusler før de når det grunnleggende nivået av personligheten. Ved å reagere adekvat på fryktnivået unngår individet at dets grunnleggende verdier og "kjernen" i beskyttelsessystemet blir truet. Goldstein definerte derfor frykt som "frykt for å reagere med angst". Vi kan altså beskrive frykten som en rustning mot angsten. Hvis individet ikke kan håndtere farene i deres bestemte former, vil det bli truet på det dypere nivået av personligheten. Og reaksjonen på denne trusselen er angst. (May 1977: 225).

May foreslår følgende definisjon av angst: "Anxiety is the apprehension cued off by a threat to some value that the individual holds essential to his existence as a personality." (May 1977: 205). Det kan dreie seg om en trussel mot ens fysiske liv (trussel om død), ens psykologiske eksistens (tap av frihet, meningsløshet), eller en annen verdi som personen identifiserer seg med (for eksempel yrkesmessig suksess eller kjærlighet fra en annen person). Hvilke situasjoner angsten oppstår i, vil avhenge av hvilke verdier den enkelte identifiserer med sin eksistens og personlighet. (May 1977: 206). Det dominerende målet i vår kultur er ifølge May sosial prestisje, definert som suksess og målt først og fremst økonomisk. Velstand er et bevis og symbol på individets makt. Siden graden av suksess blir målt i forhold til andres suksess, er denne streben konkurransepreget. Man er vellykket i den grad man overgår og triumferer over andre mennesker. Som dominerende kulturell verdi er graden av suksess sammenlignet med andre også det dominerende kriteriet for selvverurdering. Det er slik selvet valideres både i egne og andres øyne. Når noe truer dets mål om sosial prestisje, kan det derfor gi individet i vår kultur en dyp angst. Den konkurransepregede individualismen, som May sporer tilbake til Renessansen og dens vektlegging av individets makt på bekostning av fellesskapet, setter May i sammenheng med angsten som han mener preger samtidskulturen. (May 1977: 232). Det kulturelle aspektet skal vi komme tilbake til senere.

Når angsten oppleves som subjektiv og objektiv, betyr ikke det at trusselsituasjonen som utløser angsten, er uviktig. Det betyr heller ikke bare at trusselen som utløser angsten, er fortrent i det ubevisste. Nei, angsten er objektiv fordi den rammer individets psykologiske struktur på en så grunnleggende måte at det som rammes, er opplevelsen av selvet som atskilt fra sine omgivelser. Selvdynamikken er ifølge Sullivan (som May refererer til) utviklet for å beskytte individet mot angst. Når angstnivået øker, reduseres selvbevisstheten. Forskjellen mellom subjektivitet og objektivitet viskes ut, og dermed svekkes evnen til å se seg selv i forhold til stimuli og vurdere og reagere adekvat. I alvorlige tilfeller kan dette oppleves som en "oppløsning av selvet". May viser til en kase studie der klienten Harold Brown beskriver frykten for denne immanente oppløsningen. Brown er "redd for å gå fra vettet" ("afraid of losing my mind"), et uttrykk som ifølge May ofte brukes av klienter som opplever sterk angst. Brown hadde heller ingen "klare eller distinkte følelser, selv ikke ved sex", og han opplevde dette følelsesmessig vakuumet som "fryktelig ubehagelig". (May 1977: 207). Erfaringen av "oppløsningen av selvet" er det radikalt motsatte av det May kaller selvrealisering. Angsten lammer i større eller mindre grad individets evne til å tenke, føle, planlegge og handle. (May 1977: 383).

Kan det være slik, spekulerer May i parentes, at vi i den vestlige verden er så overdrevent opptatt av sex fordi det er den enkleste måten å oppleve distinkte følelser på, følelser som kan beskytte selvet i et ustabil samfunn? (May 1977: 208). Da kan vi kanskje lure på om dagens overdrevne opptatthet av trening er et uttrykk for den samme tendensen? Kan smerten ved en

tung treningsøkt, for ikke å snakke om velbehaget som følger av endorfinutløsningen, tjene til å beskytte individet mot angsten for oppløsningen av selvet?

Ifølge May er altså angsten objektløs fordi det som trues, er det beskyttende grunnlaget som gjør individet i stand til å oppleve seg som et selv som står i en relasjon til objekter. Personligheten står i fare for å gå i oppløsning. Filosofen og teologen Paul Tillich (1886–1965) har beskrevet angst som menneskets reaksjon på trusselen om ikke-væren. Når mennesket i kraft av sin selvbevissthet kan være klar over sin væren, kan det også være klar over den konstante trusselen om ikke-væren. (May 1977: 15; 208). Ikke-væren gjelder ikke bare trusselen om fysisk død, som er den mest åpenbare. Også meningsløshet er en form for ikke-væren, og den kan oppleves som en oppløsning av selvet. (May 1977: 15; 208). Den objektløse angsten *har* paradoksalt nok et "objekt", påpeker Tillich; dens objekt er en negasjon av ethvert objekt. Man er derfor hjelpeløst overlevert til den. Dette kan gi seg utslag i påtakelig atferd, ettersom subjektet mangler et objekt å konsentrere seg om. Selve trusselen er det eneste objektet, kilden til den er ikke et objekt, for kilden til trusselen er "intet". Dette "intet" er ikke simpelthen det ukjente, påpeker Tillich, det som kan dukke opp rundt neste sving. Nei, det er det ukjente som ikke *kan* bli kjent, fordi det er ikke-væren. (Tillich 2000: 36).

Om frykt og angst sier Tillich at de er forskjellige, men ikke atskilt: "They are immanent within each other: The sting of fear is anxiety, and anxiety strives toward fear." (Tillich 2000: 37). Man er redd for noe, for eksempel smerte, å bli avvist av en person, å miste noen eller dødsøyeblikket. Det skremmende er ikke negativiteten som disse hendelsene vil medføre, men de mulige implikasjonene av denne negativiteten. I frykten for døden, forklarer han, er fryktobjektet en forventet hendelse. Man blir drept som følge av en sykdom eller en ulykke. Angstobjektet derimot, er det absolutt ukjente "etterdøden", en ikke-væren som forblir ikke-væren selv om vi fyller det med bilder. (Tillich 2000: 37). Ifølge Tillich er det frykten for døden som bestemmer angstelementet i enhver frykt. I angsten for en spesiell situasjon ligger det alltid en angst for den menneskelige situasjon som sådan. Det underliggende og skremmende elementet i enhver frykt er angsten for ikke å kunne opprettholde sin væren. I det øyeblikket "naken angst" tar tak i sinnet, opphører de foregående fryktobjektene å være bestemte objekter. De viser seg som det de alltid delvis var, som symptomer på menneskets grunnleggende angst: "As such they are beyond the reach of the most courageous attack upon them." (Tillich 2000: 37–39).

Denne situasjonen driver den angstfylte til å etablere fryktobjekter. Ifølge Tillich er det ikke mulig å tåle den nakne angsten i mer en et øyeblikk. De som har opplevd slike glimt, som enkelte mystikere, Luther og Nietzsche-Zarathustra, har fortalt om en skrekk man ikke kan forestille seg: "The human mind is not only, as Calvin has said, a permanent factory of idols, it is also a permanent factory of fears [...]." (Tillich 2000:39). Skrekken unngås vanligvis ved at angsten omdannes til en frykt for *noe*, uansett hva det er. I siste instans er imidlertid disse forsøkene på å omdanne angsten til frykt fånyttede, ettersom den grunnleggende angsten tilhører eksistensen selv. (Tillich 2000: 39).

Normal og nevrotisk angst

Ifølge May er begrepet om normal angst, som han introduserte i førsteutgaven, stort sett blitt akseptert på det teoretiske planet. Likevel observerer han at mental helse ofte forbindes med et fravær av angst, noe han anser som en radikal misforståelse av virkeligheten. (May 1977: xiv).

Det dreier seg om *normal angst* når reaksjonen står i forhold til den objektive trusselen, ikke involverer fortrenning eller andre intrapsyriske konflikter, og derfor ikke krever nevrotiske forsvarsmekanismer. Den normale angsten kan konfronteres konstruktivt på det bevisste planet eller reduseres ved at den objektive situasjonen endres. Den normale angsten fortsetter hele livet i form av det Freud kalte "objektiv angst" (som er knyttet til "reelle", eksterne trusler). (May 1977: 209, 215). May understreker hvor viktig den er i hverdagslivet, men siden den som regel er langt mindre intens enn den nevrotiske angsten, blir den ofte oversett. Siden angsten kan håndteres konstruktivt fører den ikke til "panikk" eller annen dramatik. Alle opplever imidlertid trusler mot sin eksistens og mot verdier man identifiserer med sin eksistens, i løpet av et normalt utviklingsløp, påpeker han. Vanligvis konfronterer individet disse truslene på en konstruktiv måte, lærer av dem og fortsetter i sin utvikling. (May 1977: 210). Konstruktive og destruktive måter å håndtere angst på skal vi komme tilbake til senere.

Angsten som følger av *menneskets vilkårlighet* (dets sårbarhet stilt overfor naturkreftene, sykdom, utmattelse og død), er ifølge May én form for normal angst. Denne angsten, *Urangst* eller *Angst der Kreatur*, fører ikke til bruk av forsvarsmekanismer, med mindre vilkårligheten blir et symbol på andre konflikter og problemer i individet. Når det gjelder angst for død eller andre aspekter ved menneskets vilkårlighet, er det imidlertid ofte vanskelig å skille mellom normale og nevrotiske elementer, fordi disse elementene er sammenblandet hos de fleste. Angst knyttet til døden er ofte nevrotisk. Dette gjelder for eksempel i perioder av tenårene med en overdreven og melankolsk opptatthet av døden. Død og hjelpeløshet kan i vår kultur være et symbol på nevrotiske konflikter som individet har i tenårene eller andre perioder av livet. Han ønsker ikke å åpne for en rasjonalisering av nevrotisk angst ved å påstå at det her dreier seg om en normal angst for vår vilkårlighet. I klinisk praksis bør man kanskje først ta høyde for at det finnes nevrotiske elementer, mener han. Han advarer imidlertid mot å la en vitenskapelig opptatthet av det nevrotiske skygge for det faktum at døden kan og bør konfronteres som et objektivt faktum. (May 1977: 210–211).

I vår kultur forventes det at man ignorerer døden, som om dette vil gjøre vår opplevelse av å leve bedre, påpeker May. Men det er faktisk det motsatte som pleier å skje. Dersom dødsangsten tas inn og overskrides, kan den understreke betydningen av opplevelsen her og nå og fremheve individets kreative muligheter. Den normale angsten forbundet med døden innebærer ikke depresjon eller melankoli. Som annen normal angst kan den brukes på en konstruktiv måte. (May 1977: 212).

May hevder at grunnen til at døden i vår kultur er et symbol på nevrotisk angst, er at døden som faktum i stor grad fortrennes. (May 1977: 211). Men da kan man jo spørre seg: Hvorfor fortrennes døden hvis det er slik, som May sier, at den normale dødsangsten ikke krever fortrenning? Hvorfor tar vi ikke inn den normale angsten for død og vilkårlighet og overskrider den, slik May "anbefaler"? Og er denne utbredte fortrenningen da nevrotisk? (Fortrenning er jo ifølge May et kjennetegn på nevrotisk angst.) Hvis fortrenning er "normalt" i vår kultur, kan vi vel slutte at det normale i vår kultur er nettopp nevrotisk?

Ifølge May kan vi håndtere angsten knyttet til våre menneskelige vilkår konstruktivt ved å lære oss å leve med den, å akseptere den som en "skole". May refererer her til Kierkegaard. (May 1977: 364–366). Som vi skal komme tilbake til senere, gjør imidlertid Kierkegaard det klart at det å konfrontere de menneskelige vilkår er svært risikabelt.

En annen form for normal angst er ifølge May den som følger av at individet vokser opp i en sosial sammenheng med andre individer. Angsten knyttet til *sosiale relasjoner* er mest tydelig i barnets utvikling, der den er blitt studert av blant andre Kierkegaard og Otto Rank. Etter hvert som barnet vokser opp i en kontekst av sosiale forhold, brytes avhengighetsbånd til foreldre, noe som fører til sammenstøt og kriser. Normal angst finnes i alle erfaringer av "separasjon", ifølge Rank, gjennom hele livsløpet – fra navlestrengen kuttet til individet atskilles fra eksistensen ved døden. Angsten er "normal", ifølge May, fordi den svarer til den objektive trusselen og ikke involverer fortrenning eller intrapsykiske konflikter. Individet kan håndtere den på en konstruktiv måte i stedet for å trekke seg tilbake med nevrotiske forsvarsmekanismer. (May 1977: 212).

Mange erfarer angst knyttet til situasjoner som objektivt sett⁴ ikke er truende. Selv kan de synes at reaksjonen er tåpelig og kanskje bebreide seg selv, forteller May. Dette er personer som er ekstremt sårbare for trusler. Spørsmålet er hvorfor de er så sårbare. Ifølge May dreier deg seg om *nevrotisk angst* når reaksjonen på trusselen står i et misforhold til den objektive faren. Nevrotisk angst innebærer fortrenning og andre former for intrapsykiske konflikter. Som en følge av dette håndteres angsten ved at individet reduserer aktiviteten og bevisstheten, gjennom hemninger, utvikling av symptomer og ulike nevrotiske forsvarsmekanismer. Disse lammer som regel individet og hindrer konstruktiv og kreativ aktivitet. Når begrepet "angst" blir brukt i vitenskapelig litteratur, er det vanligvis en slik nevrotisk angst det siktes til, påpeker May. (May 1977: 214).

Misforholdet mellom reaksjonen og den objektive faren skyldes at en intrapsykisk konflikt er involvert. Subjektivt sett, ut fra de intrapsykiske forholdene, finnes det ikke et slikt misforhold:

Thus the problem of understanding neurotic anxiety boils down to the question of understanding the subjective inner psychological patterns which underlie that particular person's excessive vulnerability to threats. (May 1977: 214).

Det dreier seg altså om nevrotisk angst når en manglende evne til å håndtere trusler ikke er objektiv, men subjektiv, dvs. skyldes psykologiske mønstre og konflikter som hindrer individet i å bruke sine krefter. Hvorvidt angsten er nevrotisk eller normal, kan man ifølge May vurdere ut fra hvordan den blir håndtert. Gitt at individet ut fra alder og evner burde kunne håndtere situasjonen, vil det dreie seg om nevrotisk angst dersom den fører til at individet forsvaret seg mot og unngår problemet som forårsaker angsten. Dersom angsten er normal, brukes den til å løse problemet på en konstruktiv måte. (May 1977: 213–215).

Det er imidlertid slik at mange atferdstrekk som kalles "normale", har til hensikt nettopp å *unngå* angstskapende situasjoner. Når mennesker snakker, forteller vitser eller krangler, demonstrerer de på mange subtile måter et behov for å etablere trygghet ved å bevise at de har kontroll over situasjonen. På denne måten unngår vi situasjoner som kan skape angst.

⁴ Hva som er en objektiv trussel vil avhenge av subjektive forhold ved individet, som alder, evner og evt. funksjonshemming. (May 1977: 213).

Bare i ekstreme, tvangsmessige tilfeller vil May kalle disse atferdstrekkene nevrotiske. (1977: 364–366). I eksemplene dreier det seg om sosiale relasjoner. Det kan kanskje tyde på at normal angst knyttet til sosiale relasjoner likevel kan involvere en form for fortrenning?

Ifølge May er det klart at mennesker i ekstreme situasjoner, for eksempel krigssituasjoner, *må* beskytte seg mot angst. Han viser til studier av soldaters erfaring fra Vietnamkrigen. I en situasjon der angrep fra fienden var ventet, ble soldatene beskyttet mot angsten av ulike forhold. Det som beskyttet dem, var stor selvtillit (en tro på egen usårbarhet som nærmet seg en følelse av å være udødelig), arbeidet som de kastet seg inn i, troen på lederne og religiøse tro. Lederne, som hadde ansvaret for soldatenes sikkerhet, kunne ikke beskytte seg på samme måte. De håndterte heller ikke den ekstra belastningen like enkelt som soldatene. May spør seg hvorvidt det er mulig, i slike ekstreme situasjoner, å forsvare seg uten illusjoner, slik som en tro på egen usårbarhet. Krever håpet illusjoner?, spør han, uten å pretendere å kunne svare på disse spørsmålene. Selv er han ikke i tvil om at mennesker i slike situasjoner *må* forsvare seg mot angsten: "What is very clear is that a human being can no more live without defenses against such dread in extreme situations than can he live an anxiety-free existence the whole of his life." (May 1977: 366–368). Er det bare i ekstreme situasjoner det er nødvendig å forsvare seg?

Konflikt og fortrenning

Ved nevrotisk angst dreier det seg alltid om *indre konflikt*: "'anxiety is psychic conflict'"⁵. (May 1977: 226). Det dreier seg ofte om et gjensidig forhold mellom angsten og konflikten. En vedvarende, uløst konflikt kan føre til at individet fortrenner den ene siden av konflikten, slik at angsten blir nevrotisk. Angsten fører i sin tur med seg følelser av hjelpeløshet og handlingslammelse som forårsaker eller intensiverer den psykologiske konflikten. May refererer til Kierkegaards systematiske forsøk på å avdekke konfliktens natur, som vi skal se nærmere på senere. (May 1977: 226). Slik Kierkegaard ser det, er både konflikten og angsten dypt forankret i menneskets eksistensvilkår.

Psykologer har pekt på ulike konflikter. May spør seg hvorvidt det finnes en fellesnevner mellom disse konfliktene. Han mener å se fellesnevneren i det dialektiske forholdet mellom individet og dets allmennhet. På den ene siden utvikler mennesket seg som et individ. På den andre siden utvikler individet seg i en sosial sammenheng som det er avhengig av for å få oppfylt sine biologiske behov og behovet for emosjonell trygghet. Utviklingen av et "selv" og en personlighet kan vi bare forstå som en samhandling med andre individer i en sosial sammenheng, hevder May i tråd med Kierkegaard. Sett fra den individuelle siden av det dialektiske forholdet blir barnet mindre avhengig av foreldrene og stoler mer på egne krefter. Sett fra allmennhetens side, forholder barnet seg til foreldrene på nye plan. Dersom utviklingen på den ene av sidene i det dialektiske forholdet blokkeres (barnet er for avhengig av foreldrene eller for uavhengig av dem), fører det til psykologisk konflikt, som igjen fører til angst. (May 1977: 228).

May presiserer imidlertid at det ikke dreier seg om en konflikt *mellom* individet og allmennheten. Poenget er at dersom utviklingen på den ene av sidene i det dialektiske forholdet hemmes, vil det resultere i en konflikt som påvirker begge sidene. Et individ som

⁵ May siterer her Stekel.

unngår å ta egne beslutninger, for eksempel, kapsler seg inn og blir innesluttet, slik at mulighetene for å kommunisere med andre ofres sammen med dets autonomi. May refererer her til Kierkegaards beskrivelser av innesluttethet, som vi skal se nærmere på senere. (May 1977: 229). (Måten den sosiale samhandlingen foregår på, har for øvrig endret seg siden 1977-utgaven av Mays bok ble utgitt. I dag kommuniserer vi mye via teknologi og i mindre grad ansikt til ansikt. Et spørsmål som melder seg (men som vi ikke kan undersøke videre her), er hvilken betydning dette vil ha for barns utvikling av et "selv" og en personlighet.)

Nevrotisk angst innebærer *fortrengning*. Freud hevdet at nevrotisk angst, i motsetning til "objektiv" angst, dreier seg om en frykt for egne instinktive impulser. Men det er bare dersom det å uttrykke den indre impulsen vil resultere i en "reell" fare (for å bli avvist for eksempel), at impulsen vil utgjøre en trussel, påpeker May. Spørsmålet man må stille seg, er hvilke aspekter ved forholdet mellom individet og en annen person som gjør det til en trussel å skulle gi uttrykk for impulsen. Fortrengningen har som regel sin opprinnelse i situasjoner i tidlig barndom, da barnet ikke var i stand til å håndtere en truende mellommenneskelig situasjon. Fordi barnet ikke bevisst kan innrømme kilden til trusselen (for eksempel at det er uelsket av en omsorgsperson), fortrennes den. (May 1977: 215–216).

Fortrengningen av lignende trusler fortsetter hele livet. Når frykten for trusselen fortrennes, forstår ikke individet hva som er kilden til uroen. Det er derfor en spesiell grunn til at den nevrotiske angsten er objektløs, i tillegg til det at all angst er objektløs av natur, hevder May. (May 1977: 215–216). Fortrengningen (dissosiasjon og redusert bevissthet) gjør individet mer sårbart for trusler, og dermed øker den nevrotiske angsten. Fortrengningen fører til motsigelser i personligheten, forklarer May, slik at den psykologiske likevekten stadig vil bli utfordret. Den reduserer også individets evne til å skille mellom og slåss mot reelle trusler i hverdagen. Og den øker individets følelse av hjelpeløshet fordi den hemmer dets frie utfoldelse og blokkerer dets krefter. (May 1977: 215–216).

Det destruktive og det konstruktive

Angst er ifølge May et signal om at noe er galt i ens personlighet eller ens menneskelige relasjoner. Den kan sies å være et indre rop om en løsning på problemet. Hva som er problemet kan selvsagt variere i det uendelige. Det kan for eksempel dreie seg om en mellommenneskelig misforståelse eller et sammenstøt med egne menneskelige, begrensninger. (May 1977: 363–364). Angst er et tegn på vitalitet. Den er et tegn på at det foregår en kamp i personligheten, og så lenge kampen pågår, er en konstruktiv løsning mulig. Når angsten er borte, er kampen over og en depresjon kan følge. Slik May tolker det, var det av denne grunn Kierkegaard mente at angsten er vår beste lærer; der en ny mulighet oppstår, der finnes også angsten. (May 1977: xiv). Den normale angsten kan ikke unngås uten at individet må betale for det i form av apati eller med redusert følsomhet eller fantasi. Det er imidlertid mulig å redusere angsten. Angsthåndtering dreier seg ifølge May om å redusere angsten til normale nivåer, for så å bruke den normale angsten som stimulasjon til økt oppmerksomhet og livsglede. (May 1977: 363–364).

Ifølge May blir angsten håndtert på en *destruktiv* måte, dersom den lindres eller unngås uten at den underliggende konflikten blir løst. Personen unngår med andre ord den truende situasjonen. Som nevnt påpeker May at mange atferdstrekk som kalles "normale", har til hensikt nettopp å *unngå* angstskapende situasjoner. Disse atferdstrekkene anses likevel ikke

som problematiske. Problematisk blir det ifølge May når en aktivitet er *tvangsmessig*; det er her grensen mellom normal og nevrotisk angst kommer til syne. Personen føler seg da drevet til å utføre en handling fordi den av vane demper angsten, og ikke fordi personen har et indre ønske om å utføre handlingen. Som eksempel nevner May alkoholisme og tvangspreget seksuell aktivitet. Det som motiverer, er ikke aktiviteten selv, men den ytre effekten av den. Det tvangsmessige aspektet viser seg ved at personen opplever mer eller mindre alvorlig angst når han eller hun hindres i å utføre handlingen. (May 1977: 368–370).

Det får meg til å tenke på en kronikk som stod på trykk i *Bergens Tidende* (23.11.11). Med henblikk på det de mener er en tapt krig mot narkotika, hevder kronikkforfatterne (professor Jan Erik Karlsen og professor Maurice Mittelmark) at ungdom står i fare for å velge dop fremfor å takle livet. Ungdom født etter 1980 kalles i Frankrike for "Génération Précaire" (den usikre generasjon) og i England for "Ipod-generasjonen". Ifølge kronikkforfatterne dreier det seg om utrygge unge som utvikler en livsstil preget av ulike former for avhengighet: "Rusmidler, men også spill og gambling, mobiltelefoni og nettbruk, usunne spisemønstre, seksuell aktivitet, shopping, overtrening og helsekost, alt dette blir substitutter for egen deltakelse i arbeid, utdanning, familie og fritid." (Karlsen & Mittelmark 2011). Flere av aktivitetene som her nevnes, slik som mobiltelefoni, nettbruk og shopping er svært "vanlige" i dagens samfunn, må vi vel kunne si. I hvor stor grad bedrives de på en nevrotisk måte?

Spenningen som angsten mobiliserer, kan ifølge May lindres med hektisk aktivitet av alle typer. I USA er det vanlig å lindre angst med hektisk arbeid, hevder May, som kaller strategien en "normal nevrose". Arbeid er riktignok en god måte å lindre angst på, presiserer han, men det er en strategi som lett kan bli tvangspreget. Brukt på en destruktiv måte lindrer arbeidet angsten uten at konflikten som ligger under den, blir løst. Dersom konflikten ikke er løst, må aktiviteten gjentas, noe som kan være begynnelsen på en tvangsnevrose. (May 1977: 369). (Kan vi se på trening som en form for "normal nevrose" i dagens Norge?)

Forsvarsmekanismene, symptomene osv. brukes ved nevrotisk angst til å unngå at den indre konflikten blir aktivert. Så lenge mekanismene fungerer, kan personen unngå å konfrontere konflikten. Unngåelsen av konflikten innebærer alltid en form for fortrenkning av en realitet eller en holdning. En person med nevrotisk angst forsøker å "løpe fra" visse elementer i seg selv. Det kan personen bare gjøre ved å dissosiere disse elementene, noe som fører til indre motsigelser. Som eksempel nevner May klienten Helen, som på den ene siden benekter sin skyldfølelse og på den andre siden intellektualiserer denne skyldfølelsen. Helen unngår altså skyldfølelsen på to måter som motsier hverandre. Motsigelsene er én forklaring på det faktum at atferdsmønstrene som lindrer nevrotisk angst, bare kan gi en trygghet som kontinuerlig vil være truet. I lengden er atferdsmønstrene aldri vellykkede når det gjelder å unngå konflikten. En konfrontasjon må altså komme. (May 1977: 371–373).

Forsvarsmekanismene settes inn når individet blir konfrontert med en angstskapende situasjon. Mays kasusstudier viste en direkte forbindelse mellom en tilstedeværelse av angst og en tilstedeværelse av atferdsmønstre som har til hensikt å unngå den angstskapende situasjonen. Når atferdsmønsteret er strukturert som et psykologisk *symptom*, er bildet mer komplisert. Den angstskapende konflikten overvinnes i slike tilfeller før den når individets bevissthet. Klienten Brown, for eksempel, kunne ikke innrømme noen bevisst konflikt eller nevrotisk angst så lenge han var redd for kreft og opptatt av sin egen svimmelhet (et psykosomatisk symptom). Når konflikten og angsten ble bevisst, forsvant imidlertid symptomene. Den bevisste angsten var mer smertefull og mindre behagelig enn da Brown hadde symptomene. Likevel var hans tilstand ifølge May "sunnere" når konflikten ble

bevisst. Den mer smertefulle, bevisste angsten kan brukes til å integrere selvet. (May 1977: 371).

Angst kan håndteres på en *konstruktiv* måte ved at personen aksepterer angsten som en utfordring og en anledning til å undersøke og så langt som mulig løse den underliggende konflikten. Angsten tyder på en motsigelse i personens verdisystem, og så lenge angsten indikerer at det pågår en kamp i personligheten, dreier det seg ikke om en alvorlig desintegrasjon. Ved psykose derimot, kan angsten forsvinne. (May 1977: 374).

De ulike psykoterapitradisjonene er ifølge May enige om to fremgangsmåter for å løse det underliggende problemet som også er to overordnede mål for den terapeutiske prosessen. Den første metoden dreier seg om en *utvidelse av bevisstheten*. Personen blir bevisst hvilken verdi som er truet, hvilke konflikter som finnes mellom målene, og hvordan konfliktene har utviklet seg. Den andre metoden dreier seg om en *nyorientering*. Personen omprioriterer målene, velger verdier, og forsøker å realisere verdiene på en ansvarlig og realistisk måte. Mens man er enige om at nevrotisk angst kan brukes som en utfordring til problemløsning, overser man ofte at også den normale angsten indikerer muligheter og kan brukes på en konstruktiv måte. Når frykt og angst anses som noe hovedsakelig negativt, slik man tenderer til i vår kultur, mister man muligheten til akseptere og bruke angsten i dagliglivet på en konstruktiv måte. May presiserer at et liv helt uten angst ikke kan være noen målsetning:

The judgment "Mental health is living without anxiety" has its valuable ideal meaning; but when it is oversimplified, as it often is in general usage, to mean that the goal in all life is a total absence of anxiety, the judgment becomes delusive and even dangerous. (May 1977: 375).

Når det gjelder angst knyttet til for eksempel menneskets vilkårlighet og isolasjon, kan målet ikke være et komplett fravær av angst. Dersom vi levde helt uten angst i en historisk periode som vår, ville det tyde på at vi har et urealistisk syn på den kulturelle situasjonen og en uansvarlig holdning til vår borgerplikt, hevder May. (May 1977: 375). I *Begrepet angst*, som ble utgitt i 1844, gjør Kierkegaard det klart at angst ikke er noen ufullkommenhet hos mennesket, men et tegn på dets åndelighet: "At det finnes mennesker som slett ikke merker noen angst, må forstås som om Adam ikke ville ha fornemmet noen hvis han hadde vært blott og bart dyr." (Kierkegaard 2005: 47). Et menneske helt uten angst er for Kierkegaard ikke et fullverdig menneske.

Ifølge May er normal angst et resultat av en realistisk vurdering av ens egen situasjon. Den nevrotiske angsten derimot, er et resultat av uheldig læring; individet har tidligere mislyktes i å håndtere en angstsituasjon. Slik May tolker Kierkegaard, er det bare den som har konfrontert og arbeidet seg gjennom tidligere angsterfaringer, som er i stand til å møte nye angsterfaringer uten å bli overveldet. (May 1977: 376).

May beskriver det han mener kjennetegner konstruktiv *bruk* av normal angst. Individet konfronterer den angstskapende situasjonen direkte ved at det innrømmer engstelsen, men fortsetter til tross for angsten. Individet beveger seg altså *gjennom* den angstskapende situasjonen i stedet for å gå rundt den eller trekke seg tilbake. Mot dreier seg ikke om et fravær av frykt og angst, men om evnen til å fortsette *til tross for* at man er redd. Det å konfrontere normal angst i dagliglivet og i kriser kan ledsages av en følelse av eventyr. I alvorlige tilfeller kan det imidlertid være en rent ubehagelig erfaring som bare lar seg gjennomføre med innbitt besluttomhet. Hvorfor beveger noen seg gjennom en angstskapende situasjon mens andre går rundt eller trekker seg tilbake fra den samme

situasjonen? Studier av soldater viste at én viktig faktor var soldatenes overbevisning om at trusselen forbundet med å trekke seg var større enn trusselen forbundet med å fortsette i kampsituasjonen. For mange av soldatene dreide det seg sannsynligvis om medsoldatenes forventninger og et ønske om ikke å fremstå som feig eller å svikte fellesskapet. Det å ha en "sak" som veier tyngre enn trusselen, setter individet i stand til å konfrontere og overvinne farer. (May 1977: 377).

Et individ kan altså konfrontere uunngåelig angst på en konstruktiv måte dersom det, bevisst eller ubevisst, er overbevist om at verdien som oppnås dersom det konfronterer faren, er større enn verdien som oppnås ved å flykte. Ved angst dreier det seg som nevnt om en konflikt mellom trusselen og verdier som individet identifiserer med sin eksistens. Ved nevrose vinner trusselen. Dersom angsten håndteres på en konstruktiv måte, vinner individets verdier. Evnen til å konfrontere normal angst avhenger i lengden av hva individet anser som verdifullt i seg selv og sin eksistens. I forbindelse med verdier refererer May til Tillich's begrep om "ultimate concern", som vi skal komme tilbake til senere. Verdiene reflekterer individets religiøse innstilling til livet. Med "religiøs" menes, slik May tolker det, de grunnleggende antakelsene om hva som er og ikke er av verdi. Freuds entusiasme for vitenskap og psykologisk sannhet er ett eksempel på "ultimate concern". Selv om ateisten Freud var kritisk til religion, er det ingen tvil om at Freuds "vitenskapsreligion" gav ham *mot* til å holde ut til tross for ensomhet og personlige angrep. May refererer også til Kierkegaard lidenskap for den uendelige muligheten; for May dreier det seg om en overbevisning om at individet forkaster sine muligheter for utvikling og mening i sin menneskelige eksistens, med mindre det med indre integritet og individuelt mot forfølger de intellektuelle og moralske innsiktene som oppstår gjennom nye erfaringer i dagliglivet. (May 1977: 378–379).

Hvilke verdier angsten konfronteres med, vil selvsagt variere. Det kan for eksempel dreie seg om grunnleggende verdier, som å bevare liv, eller sosial prestisje, hedonistiske verdier, humanistiske verdier eller verdisystemer i klassiske religioner. I psykoterapi antas alltid verdien "helse". May bruker verdibegrepet som en nøytral term som ivaretar det han mener er den enkeltes rett til å ha sine egne mål. Han har verken til hensikt å antyde at alle verdiene er like effektive eller å dømme mellom dem. Han vil holde seg på det psykologiske planet ved å holde fast på at verdiene varierer fra person til person og kultur til kultur. Det eneste implisitte psykologiske kriteriet er, ifølge May, hvilke av verdiene som vil danne det beste grunnlaget for å håndtere angstskapende situasjoner på en konstruktiv måte:

Which, in other words, will release the individual's capacities and permit greater expansion in the development of his own powers as well as enhancement of his relations with other human beings? (May 1977: 380).

Angsten og kulturen

Angsten som May mener preger sin samtid, setter han som nevnt i sammenheng med den konkurransepregede individualismen som han mener dominerer den vestlige kulturen. Som vi har vært inne på, hevder han at individet i vår kultur kan erfare en dyp angst når dets mål om suksess sammenlignet med andre er truet. Målet om suksess defineres først og fremst økonomisk, men det overføres også til og preger individets sosiale forhold. May siterer Horney:

It must be emphasized that competitiveness, and the potential hostility that accompanies it, pervades all human relationships. [...] whether the point of competition be popularity, competence, attractiveness, or any other social value, it greatly impairs the possibilities of reliable friendship. [...] It pervades school life. And perhaps most important of all, it pervades the family situation, so that as a rule the child is inoculated with this germ from the very beginning. (Horney 1937, referert i May 1977, s. 232).

Den konkurransepregede individualismen er ifølge May knyttet til angst på subtile måter. For det første vil valideringen av selv, dersom den er avhengig av at en triumferer over andre, være uløselig knyttet til isolasjon og fremmedgjøring fra andre mennesker. Isolasjon og fremmedgjøring er forbundet med angst. For det andre produserer den konkurransepregede individualismen ifølge May en fiendtlighet som genererer angst. (May 1977: 233). Angst står i et gjensidig forhold til fiendtlighet. Angst fører til fiendtlighet fordi den engstelige ofte er sint på dem han holder ansvarlig for den smertefulle angsterfaringen. Hos engstelige personer fører fiendtlighet igjen til angst, fordi den engstelige frykter represalier for sin fiendtlighet. (May 1977: 230). For det tredje nevner May fremmedgjøringen fra en selv som følger av at selv blir betraktet som et objekt på markedet, eller at følelsen av selvets styrke er avhengig av ytre velstand. I tillegg blir følelser av sårbarhet og maktesløshet forsterket fordi følelsen av egenverdi er avhengig av en suksess som alltid vil være truet av naboens suksess. (May 1977: 233).

Det dreier seg ofte om en "ond sirkel" der angsten forsterker seg selv. Den engstelige forsøker å dempe angsten på en kulturelt akseptert måte: Han konkurrerer enda hardere. Gjennom konkurranse kan individet uttrykke fiendtlighet og aggresjon på sosialt aksepterte måter. Resultatet er mer isolasjon, fiendtlighet og angst. Strategiene som hyppigst brukes til å bekjempe angsten, fører faktisk til at angsten øker på lengre sikt. (May 1977: 234).

Mange har gitt uttrykk for en overbevisning om at den vestlige sivilisasjon i det 19. århundret preges av store mengder angst eller angstlignende tilstander. May viser til Tillich, Fromm, Horney og andre, som til tross for ulike perspektiver og tilnærminger, er enige om at dype, kulturelle endringer, beskrevet som en "oppløsning" av tradisjonelle kulturelle former eller "en krise i menneskets syn på seg selv", ligger til grunn for angsten. May viser til at troen på en allerede eksisterende harmoni – det som holder individene samlet i et slags fellesskap til tross for at de konkurrerer mot hverandre – gikk i oppløsning i andre halvdel av 1800-tallet og tidlig på 1900-tallet. Karl Marx forstod at individuell konkurranse ikke automatisk førte til sosialt velvære. Tvert imot fører det til følelser av maktesløshet, isolasjon, økt "tingliggjøring", mellommenneskelig fremmedgjøring (Tillich), og økt fremmedgjøring fra seg selv. (May 1977: 234).

Fra et psykologisk perspektiv arter den kulturelle oppløsningen seg som en *motsigelse*. Horney (som May refererer til) beskriver den som en motsigelse mellom individets påståtte frihet og dets faktiske begrensninger. Av samfunnet blir individet fortalt at det er fritt, uavhengig og selv styrer sitt liv ut fra sin egen frie vilje. Dersom man er effektiv og energisk, kan man oppnå det man vil. I realiteten er mulighetene begrensede: "The result for the individual is a *wavering between a feeling of boundless power in determining his own fate and a feeling of entire helplessness.*" (Horney 1937, referert i May 1977, s. 235). Av samfunnet blir individet fortalt at hvert individ står fritt til å oppnå økonomisk velstand basert på egne prestasjoner, mens det i realiteten i stor grad er avhengig av krefter det har liten eller ingen kontroll over, slik som markedet. May peker også på en motsigelse mellom en tro på individets fornuft og evne til å ta avgjørelser basert på fakta, og en realitet der de fleste av

individets avgjørelser baserer seg på motiver som ligger utenfor dets bevisste, rasjonelle vurdering av situasjonen. Denne motsigelsen fører ofte til at individet søker tilflukt i en illusjon om rasjonalitet i form av en "offentlig opinion", "vitenskapen" eller lignende. Rasjonalitetsillusjonen demper angsten midlertidig ved at motsigelsene fortrenses. (May 1977: 235–236).

Mennesker som lever i en kultur som er preget av motsigelser, vil selvsagt være mer sårbare for angst, ifølge May. I langt flere situasjoner vil individet være ute av stand til å bestemme seg for en godkjent handlemåte. Det oppstår forvirring. Ingen handlemåte fordømmes, men det er heller ingen som anbefales eller er uproblematisk. Når individets verdier og mål er truet, kan det ikke orientere seg etter et konsekvent verdisystem i kulturen. Nesten enhver trussel mot individets verdier og mål, om for eksempel sosial prestisje, kan også reise tvil rundt hvorvidt selve *målet* er verdt å oppnå. Frykt blir til en dypere og mer gjennomtrengende angst når trusselen ikke lenger er perifer, men blir til en trussel mot målet eller *verdien selv*. Det er dette som fører til en "opløsning av selvet". Og det er dette May mener foregår i kulturen: *"The quantity of anxiety prevalent in the present period arises from the fact that the values and standards underlying modern culture are themselves threatened."* (May 1977: 238).

Det dreier seg om en trussel mot de grunnleggende antakelsene som er blitt identifisert med kulturens eksistens, og som individet som medlem av kulturen har identifisert med sin egen eksistens. Det er i denne forstand individets "tro" som er truet. Individet kan ikke møte trusselen perifert, ut fra antakelsene i kulturen. Noe som tilsynelatende bare er en liten trussel mot individets verdier, kan derfor i vår kultur føre til panikk og desorientering. (May 1977: 236–239). Ungdommene i "Génération Précaire" beskrives som usikre på egen identitet, presset av ulike forventninger, gjeldstynget, på leting etter forankring og rolle i det moderne samfunnet. De er politisk myndiggjort, teknologisk velutrustede og kompetente og lever i en global verden. Samtidig er denne generasjonen "løst koblet til mange hevdvunne verdier og aktivitetsarenaer". (Karlsen & Mittelmark 2011).

Blant de grunnleggende antakelsene som i vår kultur er truet, finner vi ifølge May dem som er knyttet til konkurransepreget individualisme. Disse antakelsene er truet fordi de ødelegger individets erfaring av fellesskap. May bruker ikke begrepet "fellesskap" som en nøytral term, slik som "samfunn". Han sikter til en positiv kvalitet der individet forholder seg på en ansvarlig måte til andre individer i sitt konkrete nærmiljø. (May 1977: 239).

Etter å ha sett hvordan Mays psykologiske perspektiv er preget av Kierkegaards tenkning, kan vi nå se nærmere på Becker og hvordan han er inspirert av den danske tenkeren.

2. Becker: "The terror of death"

Angst knyttet til vilkårlighet og død er ifølge May normal angst som ikke krever bruk av fortrenkning eller andre forsvarsmekanismer; døden både kan og bør konfronteres som et objektivt faktum. Inspirert av Kierkegaards tenkning problematiserer Ernest Becker (1924–1974) dødsangsten og dens betydning for menneskets personlighet og måte å leve på. I boken *The Denial of Death* fra 1973 regner Becker dødsangsten, eller "the terror of death", som menneskets største og dypeste angst. En åpen, ufortrent konfrontasjon med den er slett ikke uproblematisk, skal vi tro Becker. (Becker 1973: 15; 70).

Beckers perspektiv er som Mays en syntese av ulike perspektiver. Her vil jeg konsentrere meg om hans behandling av Kierkegaard. Becker, som er professor i antropologi, argumenterer i et fargerikt språk for en sammensmeltning av psykologi og mytisk-religiøse perspektiver. Det forsøker han å gjøre ved å knytte utviklingen innen psykiatrien etter Freud tilbake til Kierkegaards tenkning, som etter hans mening har preget psykiatrien forståelse av menneskets natur. (Becker 1973: xix; 68). Ifølge Becker kan vi med rette kalle Kierkegaard for en "psykoanalytiker". I 1973 mente han at en ny oppdagelse av Kierkegaards tenkning hadde funnet sted i løpet av de siste tiårene. Mens vi tidligere trodde at vitenskap og tro var strengt forskjellige, og at avstanden mellom psykiatri og religion var stor, ser vi nå den nære forbindelsen mellom disse perspektivene. Psykologiske og religiøse analyser av de menneskelige vilkår kan ikke skilles fra hverandre, *hvis de går dypt nok*⁶: "(...) the best existential analysis of the human condition leads directly into the problems of God and faith, which is exactly what Kierkegaard had argued." (Becker 1973: 68).

Ifølge Becker ga Kierkegaard oss noen av de beste empiriske analysene av de menneskelige vilkår noensinne. Men ironisk nok var det først på den vitenskapelig orienterte ateisten Freuds tid at vi ble oppmerksom på betydningen av teologens arbeid. Først da kunne arbeidet understøttes av et klinisk materiale. Kierkegaards forståelse av mennesket blir bekreftet av det kliniske bildet som den moderne psykiatri tegner av mennesket, slik Becker forstår dette bildet. Egentlig er Kierkegaard en post-freudianer, hevder Becker, fordi Kierkegaards tenkning kaster nytt lys over Freuds psykoanalytiske studier. (Becker 1973: 68). I Freuds psykoanalyse ble symptomene på individets streben med det eksistensielle paradokset tolket for snevert i retning av biologiske drifter. (Becker 1973: 141). Også May peker på at Kierkegaards arbeider ikke bare er eldre enn Freuds, men også i visse henseende foregriper utviklingen etter Freud. (May 1977: 21).

Det eksistensielle paradokset

I et eget kapittel oppsummerer Becker det han mener er hovedpunktene i Kierkegaards psykologiske arbeider. Han tar utgangspunkt i myten om syndefallet, som vi skal se nærmere på i del 3. Etter Beckers mening rommer denne myten psykologiens grunnleggende innsikt: at mennesket er en enhet av motsetninger, av selvbevissthet og kroppslighet. Prisen for sin

⁶ (Becker 1973: 70).

halvguddommelige tilstand må mennesket betale i form av angst. Spranget inn i selvbevissthet utelukker muligheten for et liv i behagelig, immanent uvitenhet, ettersom individet selv *produserer* angsten. (Becker 1973: 69).

Kierkegaard skriver:

Mennesket er en syntese av det sjelelige og det legemlige. Men en syntese er utenkelig når de to ikke forenes i et tredje. Dette tredje er ånden. [...] Hva er da menneskets forhold til denne tvetydige makt, hvordan forholder ånden seg til seg selv og sin betingelse? Den forholder seg som angst. Bli av med seg selv kan ånden ikke; gripe seg selv kan den heller ikke, så lenge den har seg selv utenfor seg selv; synke ned i det vegetative kan mennesket heller ikke, for det er jo bestemt som ånd; [...]. (Kierkegaard 2005: 38).

Med "ånd" forstår Becker "selv" eller "symbolsk indre identitet". Det sentrale her er menneskets evne til selvbevissthet. I motsetning til de instinktstyrte dyrene, står mennesket ut av naturen og er seg bevisst sine vilkår. I kraft av selvbevisstheten produserer mennesket en angst som dyrene er forskånet for. Mennesket er *seg* sine omgivelser bevisst. Dets blikk på omgivelsene er fortolkende og perspektivistisk, ikke passivt mottakende og registrerende slik dyrets bevissthet kan antas å være. I kraft av ånd står fenomenene frem *som noe for* menneskets bevissthet. Gjennom det symbolske selvet får de mening og distanse i forhold til individet selv. (Holgernes 2007: 19; Holgernes 2004: 146).

Menneskets selvbevissthet gir det en angst dyrene ikke kjenner: "Man vil derfor ikke finne angst hos dyret, nettopp fordi det i sin naturlighet ikke er bestemt som ånd [...]". (Kierkegaard 2005: 37). Dyrets bevissthet antas i et eksistensfilosofisk perspektiv å "gå i ett med" for eksempel byttet det er bevisst. Mens dyret "går i ett med" sin "bytte-bevissthet", kan mennesket reflektere over sin bevissthet *om* middagsmaten. Det kan også reflektere over *seg selv* som fenomen. Mens mennesket snakker, kan det observere seg selv som snakkende. Bevisstheten *om* selvet er samtidig selvets bevissthet. Denne tvetydigheten gjør selvet til noe dypt gåtefullt og uutgrunnelig som ikke lar seg erkjenne fullt ut kognitivt. Mennesket kan ikke gripe seg selv; det har seg selv utenfor seg selv, som Kierkegaard skriver i sitatet over. (Holgernes 2007: 19).

Det som for Kierkegaard er menneskets uendelige fortrinn for dyrene, dets evne til selvbevissthet, er altså dypt tvetydig. Det fantastiske er også det forferdelige. Når mennesket kan reflektere over sin spesielle status og unike individualitet, kan det også reflektere over all verdens grusomhet, sitt eget kroppslige forfall og endelikt: "This paradox is the really constant thing about man in all periods of history and society; it is thus the true "essence" of man, as Fromm said." (Becker 1973: 69).

Ordet *paradoks* stammer for øvrig fra greske *para*, og *doxa*, som betyr 'mening' eller 'lære'. Med *paradoks* menes vanligvis en tilsynelatende selvmotsigelse som ved nærmere ettertanke viser seg å inneholde en sannhet. (Bokmålsordboka). Ifølge Waaler & Tolstrup bruker Kierkegaard begrepet om påstander som har en klar betydning, men som ikke kan begrunnes eller forklares på en vitenskapelig holdbar måte. (Kierkegaard 2004: 45–48).

Becker beskriver angst som en funksjon av menneskets tvetydighet og maktesløshet i møte med tvetydigheten. Mennesket kan verken stille seg likegyldig til sin skjebne eller ta kontroll over den. Ikke på noen måte kan det tre ut av sin menneskelige situasjon og triumfere over skjebnen. (Becker 1973: 69). Selvbevisstheten kan ikke avskaffe seg selv, den er fanget i seg

selv, uten mulighet til å bli til et dyr uten selvbevissthet eller en engel uten nødvendighet. I fokus for angsten står *dommen*. Det mest skrekkinngytende ved selvbevisstheten er innblikket den gir i ens egen fremtidige død. Hvis Adam spiser av kunnskapens tre, da skal han vitterlig dø. Døden er menneskets største angst, og det er dette som formidles gjennom myten om syndefallet, slik Becker tolker Kierkegaard. (Becker 1973: 70).

I Kierkegaards *Sygdommen til døden*, som ble utgitt i 1849, er fortvilelsen en sykdom til døden i den forstand at den fortvilede (i sin selvbevissthet her og nå) er seg bevisst sin egen dødelighet, men uten å kunne dø. For den fortvilede er døden det siste, og han er stilt overfor denne utgangen uten å kunne bli kvitt sitt evige selv (sin selvbevissthet): "Thi at døe betyder at det er forbi, men at døe Døden betyder at oppleve det at døe; og lader dette sig eet eneste Øieblik oppleve, saa er det dermed for evig at oppleve det." (Kierkegaard 2007: 10). I *Begrepet angst* skriver Kierkegaard om dødsøyeblikket, i betydningen individets selvbevisste blick på sin dødelighet. Jo høyere mennesket vurderes, jo mer forferdelig er døden: "Dyret dør egentlig ikke, men når ånden er satt som ånd, da viser døden seg som det forferdelige." (Kierkegaard 2005: 85). Kierkegaard synes imidlertid ikke å fokusere spesielt på døden. Også seksualitetens klimaks og fødselsøyeblikket fremheves som spesielt angstfylte ytterpunkter. Mennesket står i et angstfylt forhold til sine biologiske vilkår, noe som gjelder spesielt der biologien råder mens ånden er avmektig, som vi skal komme tilbake til i del 3. (Kierkegaard 2005: 63–65).

Becker tar utgangspunkt i det gåtefulle paradokset som psykologiens og religionens felles opprinnelse. (Becker 1973: 68). Det absurde paradokset ses som utgangspunktet for enhver form for tro. Hvorvidt man er seg dette bevisst, er en annen sak.

Fortrengning og innesluttethet

Slik Becker forstår Kierkegaard, er personligheten en struktur som er bygget for å unngå innsikten i hvilke grusomheter som når som helst kan ramme oss. Personligheten beskytter mot den skrekkelige og u håndterlige *muligheten*. Vi kan ikke fordre noe som helst av livet, skal vi tro Kierkegaard: "[...] det forferdelige, fortapelse, tilintetgjørelse bor dør i dør med ethvert menneske [...]." (Kierkegaard 2005: 146). Kierkegaard beskriver hvilke strategier mennesker tar i bruk for å unngå angsten og fungere på en automatisk og ukritisk måte. Kierkegaard forstod slik psykologiens oppgave på samme måte som moderne psykoanalytikere. (Becker 1973: 70).

Der vi i dag snakker om "forsvarsmekanismer" som fortrengning, bruker Kierkegaard andre begreper. Han skriver at de fleste lever i "halvdunkelhet" om sin egen situasjon, eller befinner seg i en tilstand av "innesluttethet" der de stenger av sine egne erfaringer av virkeligheten. Ifølge Becker er det ingen tvil om at Kierkegaard med "innesluttethet" snakker om det vi i dag kaller fortrengning. Kierkegaard forstod, mener Becker, at barnet automatisk og umiddelbart i livet utvikler strategier for å beskytte seg mot angsten. Det er nødvendig for barnet å tilpasse seg verden og foreldrene. Før barnet har muligheten til å lære seg selv å kjenne på en åpen og fri måte, utvikler det seg til å bli innesluttet. Strategiene er derfor automatiske og ubevisste. (Becker 1973: 72–73).

Hvilke beskyttelsesstrategier barnet tar i bruk, og hvilken personlighet det dermed utvikler, avhenger av omgivelsene. (Becker 1973: 72–73). Slik Holgernes (2004) forstår Becker, er det først og fremst omsorgspersonene og samfunnet de representerer, som avgjør hvilke strategier som blir dominerende. Barnets personlighet dannes gjennom innføringen av barnet i det allmenne: "Barnets gryende personlighet er et resultat av en pre-refleksiv bearbeidelse av angsten, i *forening* med de voksnes nødvendige arbeid med å føre barnet inn i den felles omverden, som Kierkegaard kaller det *allmenne*." (Holgernes 2004: 112). Barnet tilegner seg flere og flere lag av allmennhetens personlighetstrekk, som beskytter det mot angsten. (Holgernes 2004: 111–113). Dialektikken mellom barnet og det allmenne skal vi komme tilbake til i del 3.

Beskyttelsen får en dobbel betydning i barnets utvikling. Strategiene som holder angsten på avstand, gjør handling og vekst mulig. Samtidig innskrenker de barnets horisont og handlingsrom. Barnet tildekker sine eksistensvilkår, sin frihet, sitt egentlige selv. På den ene siden *må* barnet tildekke eller innkapsle selvet hvis det skal kunne fungere og utvikle seg. På den andre siden kan barnet bli avhengig av beskyttelsesstrategiene. Personligheten kan bli en "rustning" som gjør barnet ute av stand til å se forbi sitt eget fengsel eller inn i seg selv og forsvarsteknikkene det bruker. (Becker 1973: 73). (Holgernes 2004: 109–120).

Det er altså nødvendig *at* barnet blir innesluttet hvis det skal kunne fungere. Hvilken *grad* av innesluttethet barnet utvikler vil derimot i stor grad avhenge av foreldre og vilkårlige hendelser. Kierkegaard skiller mellom to grader, henholdsvis "den opphøyede" og "den misforståtte" innesluttethet. Den førstnevnte formen tillater barnet en viss grad av åpenhet og fleksibilitet. Barnet kan i større grad utforske verden på egne premisser. De voksnes trang til å gripe inn og beskytte barnet kan styrke barnets trang til å søke trygghet og vern mot livets utfordrende sider. For mye engstelse fra foreldrene svekker barnet og fører til mer automatisk fortrenghet. Dersom barnet i for stor grad stoppes av foreldrene, er faren den at barnet i større grad vil basere seg på andres myndighet og fordommer. "Det gode" er for Kierkegaard det som åpner seg for muligheten. Det lukkede er "det onde", det som stenger ute det nye, snevrer inn perspektivet og handlingsrommet. (Becker 1973: 71–72).

Ifølge Kierkegaard er det av "uendelig viktighet" at "den misforståtte" innesluttetheten unngås. På foreldrene hviler det derfor et stort ansvar for å sørge for at innesluttetheten blir av "den opphøyede" typen, hvilket er det beste barnet kan håpe på⁷: "Og den far eller oppdrager som gjorde alt for den betrodde, men ikke forhindre at barnet ble innesluttet, han har allikevel alltid pådratt seg et stort ansvar." (Kierkegaard 2005: 117). Kunsten som forelder er, ifølge Kierkegaard, å være beskyttende tilstede, samtidig som barnet i størst mulig grad får utforske verden på egen hånd. (Kierkegaard 2005: 117). Kierkegaard mener ikke med det at barnet skal få frie tøyler. Grenser eller forbud er helt nødvendig dersom barnet skal kunne utvikle seg til et individ, noe Becker også understreker: "If we don't "stop" the child he develops very little sense of himself, he becomes an automaton, a reflex of the surface of his world playing upon his own surface." (Becker 1973: 263). Forbudet skal vi komme tilbake til i del 3.

De fleste utvikler ifølge Becker en innesluttethet av den "misforståtte" typen, og altså en personlighet som essensielt sett er *lukket*⁸. Den misforstått innesluttete må stenge *muligheten* ute. "Sløret" som beskytter mot angsten, reduserer personens innsikt i sin egen situasjon: "[T]he closed shuts out revelation, obtrudes a veil between the person and his own situation in

⁷ (Becker 1973: 72).

⁸ (Becker 1973: 73).

the world. Ideally these should be transparent, but for the closed person they are opaque." (Becker 1973: 72). En innesluttethet av "den misforståtte" typen kan gjøre det vanskeligere å tørre å "kaste sløret" og eksponere sin menneskelighet og individualitet som voksen. betyr at de fleste er demoniske – demoniske er ikke bare patologiske, det demoniske er angst for det gode, angst for frihet

Sykdomstilstander

Fortrengning og innesluttethet omtaler Becker selv som "personlighetsløgnen" ("the lie of character"). Usannhet er ufrihet. (Becker 1973: 72). Kierkegaard beskriver ulike måter muligheten benektes på til fordel for et liv i ufrihet. Han beskriver dem som i moden alder er beskyttet av sine allmenne personlighetstrekk, dem som følger de automatiske og ukritiske mønstrene de ble kondisjonert med som barn, med begreper som "Umiddelbarhed" og "Spidsborgerlighed".⁹ Den farlige friheten er spissborgerlighetens fiende. Den elastiske muligheten er skremmende for et vesen av kjøtt og blod. Det tryggeste er derfor å holde seg innenfor det som er *sosialt* mulig, og de fleste klarer å holde seg på denne middelveien. De finner ut hvordan de kan leve trygt innenfor sannsynlighetene som et gitt sett med sosiale regler indikerer. (Becker 1973: 73–74; 81).

Spissborgeren er "inautentisk" fordi han ikke er "sin egen" person, ikke ser virkeligheten på virkelighetens vilkår: "[...] they are the one-dimensional men totally immersed in the fictional games being played in their society, unable to transcend their social conditioning". (Becker 1973: 73). De sikre og begrensede alternativene som samfunnet tilbyr, beskytter mennesket, som kan leve sitt liv i en behagelig trygghet, dersom det holder blikket festet på veien som samfunnet peker ut. "Den umiddelbare", slik Becker tolker det, forestiller seg at han har en identitet hvis han betaler forsikringspremien og har kontroll på livet når han bruker den elektriske tannbørsten. Han mangler fantasi og beroliger seg med det trivielle. Ved å holde seg på et lavt nivå av personlig intensitet tror spissborgeren at han kan unngå at erfaringen rykker ham ut av balanse. Ifølge Becker er spissborgerligheten Kierkegaard beskriver, det vi kan kalle "normal nevrose". Kierkegaards analyse kom nesten et århundre før Freud snakket om muligheten for dette. (Becker 1973: 73–74; 81).

Hvorfor tar mennesket til takke med å leve et trivielt liv? Selvsagt fordi en full erfaringshorisont er farlig. Et menneske som ikke er beskyttet av spissborgerligheten, er utsatt. Det kan stige opp i skyene eller trellbindes av nødvendigheten. (Becker 1973: 74). Disse farlige ytterpunktene unngår spissborgeren ved å holde seg innenfor allmennhetens midtfelt der det mulige er begrenset av det sannsynlige: "Thi Spidsborgerlighed mener at raade over Muligheden, at have narret denne uhyre elasticitet ind i det Sandsynliges Fælde eller Daarekiste, mener at holde den fangen; [...]". (Kierkegaard 2007: 24). Becker tolker dette slik at en av de største farene i livet er å ha for mye mulighet; dem som faller for muligheten, finner vi på galehuset. (Kan vi eventuelt tolke det slik at muligheten bortforklares som anormalitet?) Ifølge Becker beskriver Kierkegaard på en mesterlig måte ikke bare "normal kulturell patologi", men også abnorm patologi eller psykose. (Becker 1973: 75). Ordet *patologi* stammer for øvrig fra greske *páthos*, som betyr 'følelse', 'smerte' eller 'lidelse', og *logos*, som betyr 'undersøkelse' eller 'behandling'. (Wikipedia).

⁹ (Se f.eks. Kierkegaard 2007, s. 23 og 28).

Becker baserer seg i stor grad på *Sygdommen til døden*. Her beskriver Kierkegaard fortvilelsens forskjellige skikkelser. I ulike forsøk på å flykte fra friheten (og angsten) forviller den fortvilede seg inn i enten det kroppslige eller det sjelelige aspektet ved de menneskelige grunnvilkår. (Kierkegaard 2007: 17). På en bred og innholdsrik måte beskriver Kierkegaard ulike måter mennesker mislykkes på, gir etter for og overvinnes av livet og verden når det ikke tar innover seg sannheten om sin eksistensielle situasjon. Ifølge Becker viser Kierkegaard hvordan nevrotiske tilstander blir psykotiske når de presses til det ekstreme, og da spesielt i delen "Fortvivlelse seet under Bestemmelsen Endelighed - Uendelighed". Selv de mest ekstreme formene for psykiske lidelser forstås som klønete forsøk på å håndtere det grunnleggende problemet som livet er. (Becker 1973: 75).

Slik Becker tolker det, beskriver Kierkegaard et bredt felt av ulike fortvilelsesformer som befinner seg mellom to ytterpunkter. De to ytterpunktene tilsvarer det som moderne psykiatri betegner som henholdsvis *schizofreni* og *depressiv psykose*. Mellom de psykotiske ytterpunktene finner vi mer eller mindre alvorlige sykdomstilstander. Tilstander av normal nevrose danner midtfeltet. Innad i feltet er overgangene mellom det normale og det mer ekstreme glidende og kvantitative. (Becker 1973: 75). (Holgernes 2004: 113).

Feltet med sykdomstilstander av inautentisitet dekker alt fra ekstreme patologiske tilstander til tilstander av normal kulturell løgn som setter mennesker i stand til å fungere som mer eller mindre veltilpassede individer. Til grunn for slike sykdomstilstander ligger dynamikken i den menneskelige syntese. Det indre, symbolske selv gir mennesket en viss frihet. Friheten begrenses av menneskets kroppslighet: "Thi Selvet er Synthesen, hvor det endelige er det Begrænsende, det Uendelige det Udvidende." (Kierkegaard 2007: 17). Den fortvilede forsøker å fortrenge ett av disse aspektene, den symbolske muligheten eller den kroppslige nødvendigheten. Mennesket lever dermed på en løgn og mislykkes i å realisere sin sanne natur. Dersom løgnen blir for ekstrem, kan et menneske miste alt. Ifølge Becker er det dette som menes med psykose – et komplett sammenbrudd i personlighetsstrukturen. (Becker 1973: 75).

For Kierkegaard er det å bli konkret den voksnes livsoppgave og ansvar. Med ordet *konkret* sikter Kierkegaard til innholdet i det latinske ordet *concretum*, som betyr 'det sammenvokste'. (Holgernes 2007: 30). Den enkeltes kontinuerlige og aldri fullførte oppgave er å *forbli* i paradokset og spenningen mellom den utvidende frihet og den begrensende kroppslighet:

Men at vorde concret er hverken at blive endelig eller at blive uendelig, thi det der skal vorde concret er jo en Synthese. Udviklingen maa altsaa bestaae i uendelig at komme bort fra sig selv i Uendeliggjørelse af Selvet, og i uendeligt at komme tilbage til sig selv i Endeliggjørelsen. Vorder derimod Selvet ikke sig selv, saa er det fortvivlet, enten det veed af det eller ikke. (Kierkegaard 2007: 17).

Den fortvilede er på flukt fra seg selv og sin angst. Sygdommen (fortvilelsen) kan i den ene enden av skalaen arte seg slik at individet forsøker å overvurdere det symbolske selvets makt. Den ene delen av den menneskelige syntese "blåses opp" på bekostning av den andre. Den fortvilede har *for mye mulighet*: "Uendelighedens Fortvivlelse er derfor det Phantastiske, det Grændseløse;". (Kierkegaard 2007: 17). Den fortvilede kaster seg ut i den grenseløse frihet og forlater sin forankring i den kroppslige erfaring. Med fantasien som det uendeliggjørendes medium kan et menneske ha en fantastisk følelse, erkjennelse eller vilje som fører det ut i det uendelige og hindrer det i å komme tilbake til seg selv:

Og naar saa Følelse eller Erkjendelse eller Villie er blevet phantastisk, saa kan tilsidst hele Selvet blive det, hva enten det nu er en mere aktiv Form, at Mennesket styrter sig i det Phantastiske, eller en mere lidende Form, at han rives hen, men i begge Tilfælde ansvarlig. Selvet fører saa en phantastisk Existents i abstrakt Uendeliggjørelse eller i abstrakt Isolation, bestandigt manglende sit Selv, hvorfra det blot kommer mer og mer bort. (Kierkegaard 2007: 18).

Becker knytter Kierkegaards beskrivelser til det som i psykiatrien kalles *schizofreni*. Ved schizofreni forsøker det symbolske selvet å benekte kroppens nødvendige begrensninger. I forsøket rykkes individet ut av balanse og ødelegges. Personen blir revet i stykker. Schizofreni forstås som en splittelse mellom selvet og kroppen, en splittelse der selvet ikke er tilstrekkelig knyttet til hverdagslige ting, ikke tilstrekkelig nedfelt i fysisk atferd:

The full-blown schizophrenic is abstract, ethereal, unreal; he billows out of the earthly categories of space and time, floats out of his body, dwells in an eternal now, is not subject to death and destruction. (Becker 1973: 76).

I Kierkegaards beskrivelser blir selvet en abstrakt mulighet som ikke kommer av stedet. Å bli seg selv (å bli konkret) er en bevegelse på et nødvendig sted, som den schizofrene ikke forholder seg til. Mer og mer synes å bli mulig, fordi intet blir virkelig. Til slutt er det som om alt er mulig. Individet er blitt et luftslott. (Kierkegaard 2007: 21).

Kierkegaards beskrivelser er ikke forbeholdt ekstreme tilstander. Også "den gjennomsnittlige mann" flykter fra sine fysiske vilkår. Til tross for et "oppegående" og vellykket ytre kan det opptre sykdomstilstander der selvet mangler konkret forankring. (Becker 1973: 78). Kierkegaard skriver:

Men fordi et Menneske saaledes er blevet phantastisk, og derfor fortvivlet, saa kan han dog, skjøndt det oftest bliver aabenbart, ret godt leve hen, være Menneske som det synes, beskæftiget med det Timelige, gifte sig, avle Børn, være æret og anset - Og man merker det maaskee ikke, at han i dybere Forstand mangler et Selv. (Kierkegaard 2007: 19).

Mens schizofreni forstås som en ekstrem form for flukt i den symbolske frihet, representerer *den depressive psykose* den motsatte ytterlighet. Den fortvilede søker tilflukt i det kroppslige aspektet ved syntesen, og har *for mye nødvendighet*. Endelighetens fortvilelse er å mangle uendelighet. Kroppslige og atferdsmessige begrensninger går på bekostning av det symbolske selvets frihet. Den depressiv psykose forstås som en tilstand der individet har kjørt seg fast i andres krav og en snever horisont av dagliglivets plikter. Individet ser eller føler ikke at det har alternativer, kan ikke forestille seg andre levemåter og klarer ikke å frigjøre seg fra forpliktelsene. Valg og ansvar benektes. (Becker 1973: 78).

Endelighetens fortvilelse beskriver Kierkegaard slik at den fortvilede blir et tall, nok et menneske, en gjentakelse av de andre:

Men medens een Art af Fortvivlelse sig ligesom styrer vild i det Uendelige og taber sig selv, saa lader en anden Art af Fortvivlelse sig ligesom sit Selv franarre av "de Andre." Ved at see den mængde Mennesker omkring sig, ved at faae travlt med allehaande verdslige Anliggender, ved at blive klog paa, hvorledes det gaer til i Verden, glemmer saa et saadant Menneske sig selv, hvad han, guddommelig forstaaet, hedder, tør ikke troe paa sig selv, finder det for vovelig at være sig selv, langt lettere og sikkrere at være som de Andre, at blive en Efterabelse, at blive Numerus, med i Mængden. (Kierkegaard 2007: 19).

Ifølge Becker er dette en god beskrivelse av "det kulturelt normale" mennesket, som ikke tør hevde sine egne meninger fordi det er for farlig. Bedre er det å leve i ly av andre, innen et trygt rammeverk av sosiale og kulturelle plikter. Ifølge Kierkegaard blir man sjelden oppmerksom på denne formen for fortvilelse fordi et menneske som er "afslebet som en Rullesten", kan gjøre stor lykke i verden. Han er et menneske som seg hør og bør. (Kierkegaard 2007: 19).

Becker presiserer at det dreier seg om en glidende skala der den depressive psykose bare danner det ekstreme ytterpunktet. Den deprimerte er så redd for å være seg selv, for å hevde sine egne meninger og livsvilkår, at han rett og slett virker *dum*. Han forstår ikke sin egen situasjon, klarer ikke å se forbi sin egen frykt og kan ikke begripe hvorfor han har kjørt seg fast. Uten mulighet kan den deprimerte nesten ikke puste eller bevege seg. Han blir nærmest stum. I et forsøk på å forstå sin situasjon, benytter den deprimerte seg av en ubevisst taktikk; i egne øyne er han skyldig og fullstendig verdiløs. Taktikken (ifølge Becker en fantastisk "oppfinnelse"), setter den deprimerte i stand til å tre ut av sin stumme tilstand og danne seg et slags begrep om sin situasjon, en mening, selv om den innebærer å ta på seg all skyld og bli en synder som forårsaker mye lidelse hos andre. (Becker 1973: 80).

Den deprimerte velger anklager om skyld, uverdighet og udugelighet fremfor den farlige *muligheten*:

This may not seem to be the choice, but it is: complete self-effacement, surrender to the "others," disavowal of any personal dignity or freedom—on the one hand; and freedom and independence, movement away from the others, extrication of oneself from the binding links of family and social duties—on the other hand. This is the choice that the depressed person faces and that he avoids partly by his guilty self-accusation. (Becker 1973: 80).

Den deprimerte unngår muligheten for uavhengighet og mer liv fordi det er nettopp dette som truer ham med ødeleggelse og død. Han klynger seg til dem som holder ham fanget i et nett av tyngende forpliktelser, fordi disse menneskene er hans *vern* mot verden. Som de aller fleste er den deprimerte en feiging som ikke vil stå alene, som ikke i seg selv kan finne styrken til å møte livet. Så han tar på seg slaverollen, aksepterer og vernes av det nødvendige, er kun til for å tjene noe høyere utenfor seg selv. Virkelig tragisk blir det når det nødvendige mister sin mening, blir trivielt. Den fortvilede havner i en skremmende situasjon. Han velger slaveriet, fordi det er trygt og meningsfylt. Det mister sin mening, men den fortvilede tør ikke å forlate det. Han er bokstavelig talt død, men må fysisk forbli i verden: "And thus the torture of depressive psychosis: to remain steeped in one's failure and yet to justify it, to continue to draw a sense of worthwileness out of it." (Becker 1973: 80).

Tapet av mulighet betyr for Kierkegaard enten at alt er blitt nødvendig eller at alt er blitt trivielt. Ifølge Becker kan det synes som om alt blir *både* nødvendig og trivielt ved depressiv psykose, og dette fører til den komplette fortvilelse. Nødvendighet med en illusjon av mening er det største mennesket kan oppnå; men når det blir trivielt, er ens liv meningsløst. (Becker 1973: 80). De fleste unngår som nevnt de ekstreme ytterpunktene og holder seg innenfor midtfeltet av normale sykdomstilstander. Kierkegaard beskriver menneskets tre muligheter slik:

Thi med Fortvivlelsens Dristighed svinger Den sig, som foer vild i Mulighed;
sammenknuget i Fortvivlelse forløfter Den sig paa Tilværelsen, hvem Alt blev
nødvendigt; men aandløst triumpherer Spidsborgerligheden. [...] bilder sig selv ind at

være Herren, mærker ikke, at den just derved har fanget sig selv til at være Aandløshedens Træl, og det Usleste av Alt. (Kierkegaard 2007: 24).

I Kierkegaards beskrivelser er spissborgerligheten det usleste av alt fordi den mangler enhver åndens bestemmelse. Spissborgeren er *åndløs*. Den åndløse er, som Holgernes påpeker, ikke bokstavelig talt uten ånd. Et menneske uten ånd er for Kierkegaard ikke et menneske. Åndløshet har heller ingenting med intelligens eller overlevelsessevne å gjøre. Åndløsheten er en livsførsel der individet beroliger seg med det trivielle i så stor grad at den eksistensielle utfordringen er fordrevet fra hverdagen og livsinnholdet. Spissborgeren utfolder sin frihet innefor et spillerom av valgmuligheter som er aksepterte av fellesskapets rammer. Innenfor dette spillerommet kan spissborgeren velge yrke, fritidsaktiviteter, livsstil og religion uten noen risiko for en individuell konfrontasjon med den eksistensielle frihet og det eksistensielle valg og ansvar. En slik livsførsel er temperert, men ofte nevrotisk og oppjaget. Angsten holdes i sjakk, samtidig som ens aktiviteter og det en er engasjert i, på det overflatiske plan gir mening i hverdagen. Det er her ikke ens eget selv som utvikler seg, men en maske som er tilpasset omgivelsenes koder for normalitet. Bak masken forblir selvet fortrenget. (Holgernes 2004: 113).

I Kierkegaards beskrivelser lever den fantasiløse spissborgeren, enten han er øltapper eller statsminister, i et trivielt innbegrep av erfaringer om hvordan ting skjer, hva som pleier å skje og hva som er mulig. På denne måten har han mistet seg selv. For å bli oppmerksom på seg selv må fantasien svinge et menneske utover den sannsynlige trygghet og rive det ut av denne. Men spissborgeren verken har eller vil ha fantasi. (Kierkegaard 2007: 23). I åndløsheten er angsten tilsynelatende borte: "I åndløsheten er der ingen angst, dertil er den for lykkelig og tilfreds og for åndløs." (Kierkegaard 2005: 88).

Ifølge Kierkegaard har man ofte ikke mot til å la åndløsheten bruke de samme ordene som en selv bruker, når man beskriver den. Men

[å]ndløsheten kan si nøyaktig det samme som den rikeste ånd har sagt, men den sier det bare ikke i kraft av ånd. Som åndløs bestemt er mennesket blitt en talemaskin, og det er intet til hinder for at det like så godt kan lære en filosofisk remse som en trosbekjennelse og et politisk resitativ utenat. (Kierkegaard 2005: 88).

Åndens tilstedeværelse kan ikke bestemmes ut fra ytre forhold: "Det er bare ett bevis for ånd, det er åndens bevis i en selv; enhver som fordrer noe annet, kan kanskje slumpe til å få bevis i all overflod, men han er ikke desto mindre allerede bestemt som åndløs." (Kierkegaard 2005: 88).

Becker påpeker at de tre alternativene han skisserer, ikke uttømmer Kierkegaards beskrivelser av måtene mennesker mislykkes på. Ikke alle er like "umiddelbare", like automatiske reflekser av kulturen, like åndløse, og relativt få ender opp i de psykotiske ytterpunktene. Etter Beckers mening er Kierkegaards beskrivelser mest treffende når han forsøker å avsløre løgnen til dem som tilsynelatende *lykkes* som sanne, komplette og autentiske personer. (Becker 1973: 82).

På den ene siden beskriver Kierkegaard den som forakter "umiddelbarheten" og distanserer seg fra "folk flest". *Den innadvendte* typen dyrker sitt dypere indre. Han er til en viss grad opptatt av hva det betyr å være en person og er noe bevisst sin individualitet. Han trives alene og trekker seg tidvis tilbake for å reflektere. Han føler seg som noe spesielt og forsøker å

finne og dyrke frem sitt særpreg, sitt unike talent, sitt spesielle bidrag til verden. I ungdommen nærer de fleste slike tanker og lengsler, men som regel suges de opp i standardiserte aktiviteter. Vi former oss selv etter allmennheten vi tilfeldigvis fødes inn i, for å tilfredsstille andre, for å bli det andre forventer at vi er. Gradvis blir det indre mysteriet dekket over og glemt. (Becker 1973: 82).

Den innadvendte har en vag følelse av å være noe annet enn den umiddelbare og grunne verden. Til en viss grad utskiller han seg selv fra den. Men ikke for mye, ikke fullstendig, for det er for farlig å være slik han ønsker. Hele verden kan snus på hodet. Han er tross alt grunnleggende svak, og i en tilstand av kompromiss: "not an immediate man, but not a real man either, even though he gives the appearance of it." (Becker 1973: 83). Han ønsker ikke en full konfrontasjon med seg selv og de grunnleggende menneskelige vilkår. I sitt indre innrømmer han sin svakhet og nøyer seg med å reflektere over seg selv, med en vag følelse av overlegenhet, i sine tilbaketrunkede perioder. (Becker 1973: 82–83).

En slik tilværelse er det imidlertid ikke enkelt å opprettholde med likevekt. Så snart spørsmålet om hva det betyr å være en person, er stilt, selv på den vageste måte, kan man få problemer. Den innadvendte er tross alt til en viss grad bevisst sin egenart. Da er han også bevisst sin svakhet og maktesløshet. Han kan begynne å ergre seg over å være avhengig av familie og jobb. Kanskje føler han seg slavebundet i sin trygghet. For en sterk person kan tilværelsen bli uutholdelig.¹⁰ Kanskje forsøker den innadvendte å bryte ut av tilværelsen, ved å ta livet av seg eller ved desperat å drukne seg i verden og opplevelser. (Becker 1973: 82–83).

En viss grad av selvbevissthet kan altså slå ut i en innadvendt dyrking av det sjelelige aspektet ved den menneskelige syntese. I motsatt retning kan det slå ut i en dyrking av det kroppslige og sanselige. Ifølge Becker beskriver Kierkegaard typen som hevder seg av trass mot sin egen svakhet. Han forsøker å være sin egen gud, han vil skape seg selv og regissere sin skjebne. Det dreier seg om et *opprør* mot eksistensen selv, mot de menneskelige vilkår og grenser. Han vil ikke være en brikke i andres spill, vil ikke lide passivt og nære hemmelig drømmer. I stedet kaster han seg ut i livet. Han vil få mest mulig ut av tilværelsen, lever i nuet, og tenker ikke på morgendagen. Han hengir seg til kroppen og dens umiddelbare opplevelser av smak, lukt og berøring i et forsøk på å fortrenge egen maktesløshet, mangel på kontroll, og det vage ved å være person i en mekanisk verden. (Becker 1973: 84).

Ifølge Holgernes blir resultatet ofte en nevrotisk dyrking av det seksuelle, mat og drikke, gjenstander, opplevelser, kroppsbygging og fysisk fostring. Her finner vi også dynamikken vår tids hemningsløse forbruksvaner og trang til å kjøpe stadig nye ting. Også en tiltagende identifisering med kraftpotensialet som ligger i høyteknologi, inkludert våpenindustri og romteknologi, plasseres i dette landskapet:

Vi søker å drukne angsten og dødsvissheten i en kaskade av indre og ytre voldsomheter som er ute etter å innsette potens, makt og kontroll, i stedet for åndens tilsynelatende maktesløse dødsvisshet og erkjennelse av de biologiske begrensninger som vår kroppslighet setter. Dette gjelder enten vi befinner oss i den virkelige verden, eller i en eller annen form for "virtual reality". (Holgernes 2004: 118).

¹⁰ Den fortvilede blir seg bevisst sin egen syndighet. I anger og selvforakt kan mennesket bli værende ved sin svakhet og resignere over umuligheten av *ikke* å synde, dvs. umuligheten av å leve i frihet. Synden skal vi komme tilbake til i del 3.

I sin stygge utgave er denne formen for dyrking av teknologi ifølge Becker en tankeløs opptatthet av teknologiens vidundre uten øye for mål eller mening. I ekstreme tilfeller dreier det seg om et angrep på livet for det livet har våget å gjøre mot en. Kierkegaard kaller dette den demoniske tross. (Becker 1973: 85). I det demoniske er friheten overskredet og forlatt til fordel for en tilstand av innesluttet ufrihet. (Holgernes 2004: 184).

I *Begrepet angst* beskriver Kierkegaard det demoniske eller angsten for det gode. Det demoniske er ikke nødvendigvis forbeholdt det vi vil regne som ekstreme tilfeller. Ifølge Holgernes er det i Kierkegaards beskrivelser av det demoniske at vi lettest kan se forbindelseslinjene mellom hans refleksjoner over individets angst og forestillingen om en allmennhetens patologi. Etter Holgernes' mening er det også påfallende hvor mye av Kierkegaards beskrivelser av den allmenne patologi i hans samtid som har forsterket seg i vår. (Holgernes 2004: 184).

I vår senmoderne tid identifiserer og distraherer vi oss i økende grad med informasjonsteknologiske innretninger. Angsten druknes i PC-en, mobiltelefonen, Ipad-en eller andre nyvinninger etter hvert som de i lanseres på markedet. Og det hele foregår i nuet, i sanntid.

Overskridelse

Typene Becker med Kierkegaard har skissert, lyver i ulik grad om de menneskelige vilkår. Men hvordan ser da et menneske ut som *ikke* lyver? Både schizofreni, depressiv psykose, tydelig nevrotiske tilstander og former for tilsynelatende normal livsførsel er inkludert i feltet av sykdomstilstander som Becker har beskrevet. Ifølge Becker hadde Kierkegaard ingen enkel oppfatning av "helse". Kierkegaard skriver: "[...] som Aand betragtet [...] er Menneskets Tilstand altid kritisk. [...] der gives ingen umiddelbar Aandens Sundhed." (Kierkegaard 2007: 14). Mental helse er ikke typisk, men ideal-typisk. Det er noe som skal oppnås og tilstrebes. Det er noe som fører mennesket utover seg selv: "The "healthy" person, the true individual, the self-realized soul, the "real" man is the one who has *transcended* himself." (Becker 1973: 86).

Hvordan overskrider et menneske seg selv? Hvordan åpner det seg for nye muligheter? Det åpner seg ved å innse sannheten om sin situasjon, ved å avsløre personlighetsløgnen, ved å demaskere de betingede personlighetstrekkene. Mennesket må bryte ned forsvarsmekanismene det har tilegnet seg gjennom barndommen. Det må bryte ned strategiene det trenger for å leve, teknikkene det trenger for å ivareta sin selvfølelse og handle med selvtillit: "Like Lear he must throw off all his "cultural lendings" and stand naked in the storm of life." (Becker 1973: 86). Mennesket må stå naken i angsten som følger av innsikten i dets vilkår som selvbevisst dyr. Men mennesket trives bak sine beskyttelsesverk, slik mange fanger gjør. I personlighetens fengsel kan man føle at man *er noen*. Man kan late som om verden er håndterbar, at livet har en årsak, at ens handling er berettiget. (Becker 1973: 87).

Ifølge Becker synes Kierkegaard å føre mennesket inn i en umulig situasjon. Mennesket skal overskride seg selv ved å synke enda lengre ned. Det skal overskride seg selv ved å innse en sannhet som synes håpløs:

What does it mean to be a *self-conscious animal*? The idea is ludicrous, if it is not monstrous. It means to know that one is food for worms. This is the terror: to have emerged from nothing, to have a name, consciousness of self, deep inner feelings, an excruciating inner yearning for life and self-expression—and with all this yet to die. (Becker 1973: 87).

Når den menneskelige eksistens fremstår som absolutt umulig, inntreer det en tilstand som Kierkegaard kaller *den uendelige resignasjon*. I den uendelige resignasjon er individet stilt overfor den uendelige muligheten, uten å kunne fordre noe som helst av livet. Her er alle timelige fluktveier gjennomskuet, og alt håp om en løsning på menneskets paradoksale situasjon er forkastet. Det finnes ingen trøst, ingen fluktruter, intet håp om redning. Ens identitet er tapt, og det er også ens fortrolige omgang med omverdenen og dens mening. Ifølge Holgernes er det mange som her spør seg om ikke Kierkegaard krever for mye. Man kan spørre seg om et menneske har godt av et slikt innblikk i sine egne vilkår, en slik hensynsløs ærlighet. Demaskeringen av personlighetstrekkene kan synes å gjøre et menneskes situasjon *verre* enn den vil være i en inautentisk tilværelse. Er det verdt risikoen? Hvorfor ikke leve et behagelig liv ved hjelp av livsløgn og fortrenkning? Hvorfor risikere å miste alt vi har holdt som verdifullt og meningsfullt? (Holgernes 2004: 119).

Angsten er imidlertid ikke endepunktet. Ifølge Becker er den er en skole som gir mennesket den ultimate dannelsen, den endelige modenhet. Angsten er en bedre lærer enn virkeligheten. Virkeligheten kan fordreies og tillyves med kulturelle strategier og fortrenkning. Med angsten er det annerledes. Dersom et menneske lytter til den, forteller angsten sannheten om dets situasjon. Og det er bare ved å innse denne sannheten at et menneske kan åpne seg for en ny mulighet. Kierkegaard skriver:

Den som dannes ved angsten, han dannes ved muligheten [...]. Når en sådan går ut av mulighetens skole og vet bedre beskjed enn et barn om sin ABC, om at han absolutt ikke kan fordre noe som helst av livet, og at det forferdelige, fortapelse, tilintetgjørelse, bor dør i dør med ethvert menneske, og til gangs har lært at enhver angst han engstet seg for, kom over ham i neste øyeblikk, da skal han gi virkeligheten en annen forklaring [...]. (Kierkegaard 2005: 146).

Gjennom angstens skole "avlæres" fortrenkningsstrategiene som barnet har lært seg for å kunne fungere med likevekt. *Sygdommen til døden* har undertittelen *En kristelig psykologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvækkelse*. (Kierkegaard 2007). Ifølge Becker plasserer Kierkegaard seg i en tradisjon som inkluderer Augustin og Martin Luther. I denne tradisjonen dannes et menneske ved å møte sin sårbarhet og dødelighet. Selvet må ødelegges, det må brytes ned til intet for at selvoverskridelsen skal kunne starte. Et menneske må dø for å fødes på ny. (Becker 1973: 88). Becker sammenligner også Kierkegaards bryting av selvet med ødeleggelsen av den emosjonelle personlighetsrustningen som han finner i zenbuddhisme og moderne psykoterapi. (Becker 1973: 88).

Angsten skole fører altså til mulighet bare ved å ødelegge det Becker kaller den vitale løggen, personlighetsløggen som et menneske trenger for å kunne fungere med likevekt. Tilsynelatende er dette *det siste* man bør gjøre fordi man da vil stå igjen med ingenting. På dette punktet kan selvet begynne å relatere seg til krefter utenfor seg selv, til det absolutte, det evige, det uendelige: "Den som dannes ved angsten, han dannes ved muligheten, og først den som dannes ved muligheten, dannes etter sin uendelighet." (Kierkegaard 2005: 146). (Becker 1973: 88). Angstens skolegang munner ut i *troen*.

Ifølge Becker forankrer ethvert barn seg i noe som overskrider barnet selv. Vanligvis dreier det seg om en kombinasjon av foreldre, sosiale omgivelser og kulturelle symboler. Ved hjelp av denne støtten kan barnet tro på seg selv. Det kan handle med beskyttelse fra delegerte krefter. Overfor seg selv innrømmer barnet selvsagt ikke at det lever på lånte krefter, da dette ville få det til å tvile på sine egne handlinger og selvtillit. Når den grunnleggende svakheten, tomheten og hjelpeløsheten avsløres, blir personen tvunget til å undersøke problemet med å være tilknyttet delegerte krefter. Det er på dette punktet at selvet kan relatere seg til det absolutte:

Once the person begins to look to his relationship to the Ultimate Power, to infinitude, and to refashion his links from those around him to that Ultimate power, he opens up to himself the horizon of unlimited possibility, of real freedom. This is Kierkegaards message [...]. (Becker 1973: 90).

Angst er muligheten for frihet fordi angsten fordriver alle endeligheter, alle endelige formål. Kierkegaard skriver: "Angsten er frihetens mulighet, bare denne angst er ved troen absolutt dannende, idet den fortærer alle endeligheter og gjennomskuer alle dets illusjoner." (Kierkegaard 2005: 145). For at et individ absolutt og uendelig skal dannes ved muligheten, må det være *redelig* mot muligheten. (Kierkegaard 2005: 147). Becker beskriver muligheten som et mellomstadium mellom den kulturelt betingede personlighetsløgnen og uendeligheten, som et menneske kan relatere seg til gjennom troen. Kierkegaard beskriver troen som "den indre visshet som foregriper uendeligheten". (Kierkegaard 2005: 147).

Ifølge Becker fører muligheten ingensteds hen hvis den ikke fører til tro. Uten et troens sprang vil et menneske som er kommet til dette punktet, bli stående i angsten. Uten personlighetsløgnen er det ubeskyttet, alene og hjelpeløst, i konstant angst:

Nå har mulighetens angst sitt bytte i ham, inntil den frelst må avgi ham i troen; noe annet sted finner han ikke hvile [...] den som gjennomgikk mulighetens kurs i ulykke, han tapte alt, alt som ingen i virkeligheten har tapt det. Hvis han nå ikke bedro muligheten, som ville lære ham, ikke godsnakket med angsten, som ville frelse ham, da fikk han også alt igjen, som ingen i virkeligheten, selv om han fikk alt tidobbelt opp; for mulighetens disippel fikk uendeligheten [...]. (Kierkegaard 2005: 148).

Ved å ødelegge personlighetsløgnen åpner mennesket seg for evigheten. I stedet for en kulturell, historisk verdi, får dets liv *absolutt* verdi. Mennesket knytter sitt indre selv til selve skapelsens grunn. Det *bekrefter* sin tilknytning til skapelsens usynlige mysterium. Som vi har sett understreker Becker sammenhengen mellom tenkning og tro hos Kierkegaard:

Out of the ruins of the broken cultural self there remains the mystery of the private, invisible, inner self which yearned for ultimate significance, for cosmic heroism. This invisible mystery at the heart of every creature now attains cosmic significance by affirming its connection with the invisible mystery at the heart of creation. This is the meaning of faith. At the same time it is the meaning of the merger of psychology and religion in Kierkegaard's thought. (Becker 1973: 91).

Den virkelig åpne personen, den som har forkastet sin kulturelt betingede personlighetsløgn, er etter Beckers mening hinsides den hjelp en vitenskap alene kan tilby, hinsides enhver sosial standard for helse. Han er absolutt alene, på avgrunnens rand. Det er bare troen som kan gi ham støtten han trenger, *motet* til å forvise angsten uten angst. Troen er imidlertid

ingen enkel utvei eller kur som løser menneskets vilkår. Den utrydder ikke angsten. Så lenge mennesket er en tvetydig skapning, kan ikke angsten utslettes. Men den som er dannet ved muligheten, kan bruke angsten som et evig springbrett til vekst inn i nye dimensjoner av tenkning og tillit. Troen setter en ny livsoppgave: "[...] the adventure in openness to a multidimensional reality." (Becker 1973: 92).

Ifølge Holgernes forlater et menneske i den uendelige resignasjon det aspektet ved tilværelsen og den menneskelige virkelighet som tenkning og vitenskap kan forholde seg til. Gjennom filosofiske refleksjoner kan mennesket nå den uendelige refleksjon, men lengre kommer det ikke i forsøket på å avdekke de menneskelige vilkår. (Holgernes 2004: 119).

Vi kan se litt nærmere på Kierkegaard og den uendelige resignasjon. Ved den uendelige resignasjon er *inderligheten* på sitt sterkeste. I *Begrepet angst* skriver Kierkegaard at bevisstheten om seg selv, om individet selv, er det mest konkrete innholdet bevisstheten kan ha. Denne selvbevisstheten er ikke kontemplasjon, men *handling*, da det alltid vordende selvet aldri kan være noe avsluttet for kontemplasjonen. Innholdet er ubeskrivelig og utilgjengelig for den kognitive erkjennelsen. (Kierkegaard 2005: 133). For Kierkegaards er selvet ikke et *noe*, en substans eller essens som skal avdekkes. Ånden kan aldri bli et objekt for bevisstheten, men er alltid virksom som forutsetningen for den.

I inderligheten blir mennesket seg bevisst *som* eksisterende ånd. Til tross for meningssammenbruddet må det *gi* mening til liv og handlinger. Kierkegaard knytter inderlighet til *sannhet*. Ifølge Holgernes *frembringer* individet sannheten i den konkrete handlingen i inderligheten. Friheten som er gått tapt i det demoniske, er et resultat av inderlighetens, sannhetens, visdommens og alvorets uteblivelse. (Holgernes 2004: 205; 216). Kierkegaard viser hvordan inderligheten mangler i alle forsøk på å bevise eller motbevise sjelens udødelighet. Stiller vi spørsmålet om døden ut fra vår konkrete selvbevissthet her og nå, blir det tydelig at svaret ikke kan gis ved hjelp av tankeelementer formet av noe utvendig. (Kierkegaard 2005: 129). Her står tanken maktesløs og ydmyk overfor det absurde. I inderligheten blir individet seg bevisst som en meningskrevende frihet i en verden uten iboende mening eller orden.

Troen er først mulig når det ikke lenger finnes noen mulighet, og ingen belønning eller tilværelse etter døden er i sikte: "Afgjørelsen er først, naar mennesket er bragt til det Yderste, saa der menneskelig talt ingen Mulighed er. Da gjælder det, om han vil troe, at for Gud er Alt muligt, det er, om han vil *troe*." (Kierkegaard 2007: 22). Gjennom den uendelige resignasjon får mennesket ifølge Kierkegaard alt tilbake på en måte det ikke på forhånd kan regne seg frem til. Det finnes ikke noe rasjonelt holdepunkt for at et menneske skal få alt tilbake gjennom den uendelige resignasjon: "Men dette er ganske Formelen for at tabe Forstanden; at troe er just at tabe Forstanden for at vinde Gud." (Kierkegaard 2007: 22; Holgernes 2004: 120). Spranget over i tro er imidlertid ikke en svermerisk overgivelse til det irrasjonelle. (Kierkegaard 2007: 23). Det er et bevisst valg som følger av at tanken når sitt absolutte ytterpunkt. I en tilstand av uendelig resignasjon kan et menneske enten tro eller forarges (tross). Noen annen utvei finnes ikke for Kierkegaard. I kraft av det absurde får mennesket alt tilbake, dersom det har *mot* til å tape seg selv for å vinne seg selv¹¹:

Den Troende eier den evig sikke Modgift mod Fortvivlelse: Mulighed; thi for Gud er Alt mulig i ethvert Øieblik. Dette er Troens Sundhed, der løser Modsigelser.

¹¹ (Kierkegaard 2007: 37).

Modsigelsen er her, at menneskelig talt er Undergangen vis, og at der saa dog er Mulighed. Sundhed er overhovedet at kunne løse Modsigelser. (Kierkegaard 2007: 23).

Som nevnt tidligere er det å bli konkret (sammenvokst) for Kierkegaard den voksnes livsoppgave og ansvar. Friheten er for Kierkegaard en *fordring*. Han "[...] betrakter ethvert Menneske under Bestemmelsen af den høieste Fordring til ham, at være Aand". (Kierkegaard 2007: 13). Den enkeltes kontinuerlige og aldri fullførte oppgave er å sette forholdet mellom bevissthet og kropp *som* ånd eller i kraft av ånd (i frihet), for å låne Holgernes' uttrykk. I *Sygdommen til døden* gir Kierkegaard følgende beskrivelse av menneskets komplekse eksistensform:

Mennesket er Aand. Men hva er Aand? Aand er Selvet. Men hva er Selvet? Selvet er et forhold, der forholder seg til seg selv, eller er det i Forholdet, at forholdet forholder seg til seg selv; Selvet er ikke Forholdet, men at Forholdet forholder seg til seg selv. Mennesket er en Synthese af Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed, kort en Synthese. En Synthese er et Forhold mellem To. Saaledes betragtet er Mennesket endnu intet Selv. (Kierkegaard 2007: 8).

Når individet ennå ikke er et selv, er *forholdet* i forholdet mellom sjel og kropp "det Tredje som negativ Eenhed". (Kierkegaard 2007: 8). Skal forholdet mellom sjel og legeme bli et selv, må individet forholde seg til selve forholdet. Det innebærer at individet må forholde seg til det som har satt forholdet. Det er altså først når forholdet mellom sjel og kropp kan forholde seg til det som muliggjør forholdet, at mennesket blir et selv. Som selv er da forholdet mellom sjel og kropp "det positive Tredie". (Kierkegaard 2007: 8).

Siden mennesket, ifølge Kierkegaard, ikke selv har satt forholdet (mellom sjel og kropp), kan det ikke ved egen hjelp komme til seg selv. Dette kan bare skje via den makten som satte forholdet; forholdet mellom sjel og kropp blir et selv gjennom å forholde seg til gud. Det er bare på denne måten at individet kan finne ro: "Denne formel er nemlig Udtrykket for hele Forholdets (Selvets) afhængighed, Udtrykket for, at Selvet ikke ved sig selv kan komme til eller være i Ligevægt og Ro, men kun ved i at forholde sig til sig selv at forholde sig til Det, som har sat hele Forholdet." (Kierkegaard 2007: 8). Å komme til seg selv og å komme til gud blir ett og det samme. Men ikke i den forstand at selvet *er* gud. Heller ikke i den forstand at den som kommer til seg selv, smelter sammen med eller går opp i gud.

For Kierkegaard er det, som vi har sett, *troen* som gjør det mulig å leve i frihet. Som Holgernes presiserer, er det ikke snakk om noe trosobjekt i utvortes forstand: "I den ekte tro er ikke ånden et trosobjekt for mennesket, men en integrert del av det selvet mennesket gjenfinder i inderlighet og subjektivitet." (Holgernes 2004: 223). Gjennom tilliten til seg selv *som ånd* er angsten frelsende. Dersom den misforstås, dvs. ikke forstås som et utslag av ånd, kan imidlertid angsten ødelegge et menneske. Troen er det eneste som *vedvarende* kan holde et menneske i den uendelige resignasjon og samtidig gi forsoning. (Holgernes 2004: 223).

Etter å ha sett hvordan Becker er inspirert av Kierkegaard i sine beskrivelser av hvordan mennesker på ulike måter flykter fra angsten og inn i patologiske tilstander, kan vi nå gå dypere inn i Kierkegaards beskrivelser av det vi flykter fra.

3. Kierkegaard: den eksistensielle angstens opprinnelse

I *Begrepet angst* undersøker Kierkegaard angstens "opphav". Han tar utgangspunkt i fortellingen om Adam i Første Mosebok. Fortellingen forstår Kierkegaard som en mytisk fremstilling av enkeltmenneskets eksistensielle situasjon; myten om syndefallet er en beretning om den enkeltes oppvåkning til selvbevissthet. Kierkegaard presiserer at "(...) det er i kraft av tanken vi fastholder ham [Adam]." (Kierkegaard 2005: 25). Det dreier seg altså om en tenkende besinnelse på fortellingen om Adam. Gjennom bibelfortellingen undersøker Kierkegaard de menneskelige grunnvilkår. Religiøse og kulturelt belastede begreper som "arvesynd" og "syndefall" forstår jeg først og fremst som uttrykk for aspekter ved disse grunnvilkårene. Ifølge Holgernes er det "[...] ikke nødvendig å slutte seg til innholdet i kristen tro og dogmatikk for å kunne følge bevegelsene i Kierkegaards tenkning". (2004: 127).

I tillegg til en tenkende besinnelse dreier det seg om en indre bevegelse. Adams situasjon må forstås som *individets egen*. Kierkegaard distanserer seg fra tolkninger der Adam på en dobbel måte plasseres "fantastisk" utenfor menneskehetens historie. Adam plasseres utenfor ved at han gjennom synden taper en unik gave fra gud som gjør ham kvalitativt forskjellig fra senere individer. Og han plasseres utenfor i den forstand at han begår den historisk første synd og blir det unike opphavet til senere slekters arvesynd. Men slike tolkninger anser Kierkegaard som forsøk på å holde syndserkjennelsen på avstand. Adam gjøres til et rent religiøst anliggende, og dette hindrer den enkelte i å ta innover seg historien om ham som en tenknings sak. Man forstår ikke historien i den rette grunnstemning, som er alvor, men opprettholder i stedet en estetisk distanse til Adam. (Kierkegaard 2005: 21–30).

I et forsøk på å holde vår egen situasjon på avstand observerer vi Adam som fremmed for oss selv. Poenget, den individuelle opprinnelighet, går dermed tapt. Det er ikke mellom Adam og det senere individet at vi finner en kvalitativ forskjell. Her er forskjellen bare kvantitativ. I stedet er det slik at ethvert individs første synd skiller seg fra individets senere synder i den forstand at med den første bringes syndens kvalitet inn i verden, dvs. i individet. Individet er som Adam både seg selv og hele slekten. Det starter forfra og former sin egen historie som deltakende i slektens historie fra sitt unike punkt i slektens kontinuasjon. Individet starter med andre ord i frihet og former gjennom valg sin egen historie som deltakende i historien (sammenhengen) det av nødvendighet og tilfeldighet fødes inn i. Menneskehetens historie består av hvert individs egen historie. Og historien muliggjøres av den spesifikt menneskelige frihet. (Kierkegaard 2005: 21–30; Holgernes 2004: 128).

Hvordan bringes syndens kvalitet inn i verden? Hvordan går uskylden tapt? Hvordan "våkner" barnet til selvbevissthet? Om dette skriver Holgernes følgende:

I disse analysene møter vi kanskje det vanskeligst tilgjengelige området i hele Kierkegaards tenkning, og det som synes mest utsatt for fortolkningsmessig tåkelegging og mystifikasjon. Men etter min mening går det ingen farbar hermeneutisk vei til hans øvrige refleksjoner, uten gjennom et forsøk på å bringe klarhet i det vi nå står overfor. (Holgernes 2004: 136).

Ifølge Kierkegaard er det slik at syndigheten forutsetter synden og synden forutsetter syndigheten i en motsigelse han utlegger som at synden fremkommer i et kvalitativt, plutselig

sprang. Dette spranget kan ingen vitenskap forklare. Det gåtefulle spranget byr på problemer for tanken, som vil avskrive spranget som en myte (i negativ forstand). Hvis man vil kalle fortellingen om Adam en myte, skriver Kierkegaard, må man huske at "den lar dét foregå utvortes som er innvortes". (Kierkegaard 2005: 40). I sin samtid ser Kierkegaard en tendens til å glemme dette. Mytene misforstås og nedvurderes, og forstanden forsøker å utrydde dem: "Til gjengjeld dikter den [forstanden] selv en ny myte, som benekter spranget, legger sirkelen ut i en rett linje, og nå går alt naturlig for seg." (Kierkegaard 2005: 27). Forstanden forsøker å utvendiggjøre det innvortes og forklare det gåtefulle i et konkret og logisk språk. Men i dette forsøket taper forstanden det eksistensielle perspektivet av syne. Da kan den heller ikke forstå myten eller syndens natur. Syndens inntog i verden kan ifølge Kierkegaard ikke forklares filosofisk: "Å ville forklare syndens inntog i verden filosofisk er en tåpelighet som bare kunne falle inn folk som er latterlig bekymret for å få en forlaring". (Kierkegaard 2005: 44). Idet vi stiller spørsmålet om syndens inntog, er synden *allerede* kommet inn i verden. Spørsmålet kommer alltid for sent.

Angsten for intet

Med sin første synd bringer den enkelte synden inn i verden, slik Adam ifølge Genesis brakte synden inn i verden med *den* første synd. Forut for den første synd befinner barnet seg i en tilstand av *uskyld*. Denne uskyldstilstanden kan bare oppheves ved skyld. Som nevnt er altså overgangen fra uskyld til skyld for Kierkegaard et kvalitativt sprang som ikke kan gripes fullt ut med forstanden. Uskyldstilstanden som særpreger menneskebarnet, kan vi bare tenke oss som en negasjon av den voksnes tilstand av skyld. Uskyldigheten *er noe*, den er en tilstand som er kvalitativt forskjellig fra skylden, uten at den er verken mer eller mindre fullkommen enn den. Uskyldstilstanden unndrar seg enhver sammenligning. I en forstand kan vi si at uskyldstilstanden *ikke er*, da det som kjennetegner den, er fraværet av enhver forestilling. For barnet finnes ikke uskyldstilstanden *som* tilstand, og for enhver som kan danne seg en forestilling, er tilstanden opphørt og utilgjengelig. (Kierkegaard 2005: 30–33).

Barnet har ingen selvbevissthet. Dets bevissthet går i ett med omgivelsene; ingenting står frem *for* den: "I uskyldigheten er mennesket ikke bestemt som ånd, men sjelelig bestemt i umiddelbar enhet med sin natur." (Kierkegaard 2005: 36). Kierkegaard bruker betegnelsen "uvitenhet" (fra Genesis), da barnet uten selvbevissthet ikke kan kjenne forskjellen mellom godt og ondt (frihet og ufrihet). Barnets uvitenhet er ikke en uvitenhet *om* noe, fordi en slik uvitenhet forutsetter forestillingen om en viten som mangler. (Kierkegaard 2005: 30–33).

Det uskyldige barnet er imidlertid ikke som et dyr. Ånden er tilstede, men den er *drømmende*.¹² Slik Holgernes forstår Kierkegaard, er dette angstens første og dypeste utslag, og selve kilden til den angsten som bestemmer individets forhold til seg selv og omgivelsene etter hvert som det vokser opp. Angsten er den opprinnelige måten ånden gir seg til kjenne på: "I alle sine senere manifestasjoner forblir dette grunntrekk ved åndens tilstedeværelse i mennesket intakt, slik at alt som i kraft av ånden blir til meningsfulle størrelser for vår bevissthet, er gjennomsyret av angstens grunnstemning." (Holgernes 2004: 137). Menneskets forhold til ånd er angst. I den grad mennesket er ånd, er det angst.

¹² (Kierkegaard 2005: 38)

I uskyldstilstanden er det fred og hvile, skriver Kierkegaard, men det er også noe annet, som ikke er ufred og strid. Det er jo ingenting for barnet å strides med. Uten selvbevissthet har barnet ingen ting å engste seg *for*. Angsten er ikke knyttet til bilder og forestillinger, men finnes før tingene kan stå frem *som* noe *for* barnet. Den drømmende ånden projiserer ifølge Kierkegaard sin egen virkelighet, men åndens virkelighet er jo *intet*. I den pre-kognitive uskyldstilstanden er barnet uvitende om intet, som det ser utenfor seg selv. Intet føder angst: "Den [uskyldigheten] er uvitenhet, men ikke en dyrisk brutalitet, men en uvitenhet som er bestemt av ånd, men som nettopp er angst, fordi dens uvitenhet er om intet." (Kierkegaard 2005: 36–38). Intet er, ifølge Holgernes, et av de mest uutgrunnelige aspektene ved Kierkegaards tenkning, men også et av de mest vesentlige. Han tolker det slik at det uskyldige barnet i sin dype angst har en *anelse* om det intet som omslutter det og en *forutanelse* om den åpne fremtiden og tilintetgjørelsen i døden. (Holgernes 2004: 137–138).

Barnets angst er tvetydig; det intet som ånden projiserer, er både frastøtende og tiltrekkende. I det uskyldige barnet kan man finne angsten antydnet som "en søken etter det eventyrlige, det veldige, det gåtefulle", og den er så vesentlig at barnet ikke vil være den foruten. Angst er ingen skyld, byrde eller lidelse, presiserer Kierkegaard. Den er et uttrykk for den menneskelige naturs fullkommenhet. (Kierkegaard 2005: 36–37; 66).

Det gåtefulle spranget

Barnet "våkner" til selvbevissthet (forholdet mellom bevissthet og kropp settes av ånden) idet barnet ved å synde mot et allmennhetens forbud tar spranget fra uskyld til skyld. Angst er en forutsetning for spranget over i skyld, som igjen er en forutsetning for å utvikle selvbevissthet. Holgernes sier det slik at barnet blir skyldig *gjennom* angst, og *gjennom* skyld våkner det til selvbevissthet. (Holgernes 2004: 137).

Det uskyldige barnet fornemmer ifølge Kierkegaard *at* noe er forbudt, uten å forstå ordene som blir sagt. Uvitenheten er nå ikke lenger om intet, men om de gåtefulle *ordene*. Med ordene har angsten liksom fått sitt første bytte. Angstens intet, som uskyldigheten så utenfor seg, er nå kommet inn i barnet som muligheten av å *kunne*. Forbudet vekker frihetens mulighet i barnet. Barnet *kan* handle på tross av forbudet det fornemmer, uten å vite *hva* det kan. Bare muligheten av å kunne er der som en høyere form for uvitenhet og et høyere uttrykk for angst. (Kierkegaard 2005: 38–42).

Angstens tvetydighet som både tiltrekkende og frastøtende forsterkes. Etter forbudet følger dommens ord, "da skal du visselig dø", som Adam selvsagt heller ikke forstår. Barnet kan imidlertid ane det forferdelige ved straffen, ifølge Kierkegaard. I angsten i forhold til det forbudte og straffen er uskyldigheten brakt til det ytterste. (Kierkegaard 2005: 38–42). "Tilstanden" forut for spranget beskriver Kierkegaard slik:

Det kvalitative sprang er utenfor all tvetydighet, men den som gjennom angst blir skyldig, han er jo uskyldig, for det var ikke ham selv, men angsten, en fremmed makt som grep ham, en makt han ikke elsket, men engstet seg for; – og allikevel er han jo skyldig, for han sank i angsten, som han dog elsket idet han fryktet den. Det finnes ikke noe mer tvetydig enn dette i verden, og derfor er denne den eneste psykologiske forklaring, mens det, for å gjenta det nok en gang, aldri faller den inn å være forklaringen som forklarer det kvalitative sprang. (Kierkegaard 2005: 38).

Barnet "overmannes" av angsten; det er uskyldig. Barnet gir etter for angsten; det er likevel skyldig. Angsten som "overmannen" barnet er skremmende. Men det skremmende er også spennende. Mulighetens angst er "*en sympatetisk antipati og en antipatetisk sympati*". (Kierkegaard 2005: 37). På det dypeste planet beholder angsten denne spenningen ved å være en både vennlig og fiendtlig makt også for det senere individet. Den individuelle historien beveger seg fra tilstand til tilstand, og enhver tilstand settes ved et sprang. Forut for ethvert sprang går den tvetydige angsten. (Kierkegaard 2005: 104). Det kvalitative spranget kan ingen vitenskap forklare. Psykologien kommer nærmest og forklarer "[...] frihetens visen-seg-for-seg-selv i mulighetens angst, eller i mulighetens intet, eller i angstens intet." (Kierkegaard 2005: 70).

Frihetens mulighet går forut for virkeligheten. Mellom muligheten og virkeligheten finnes angsten som en mellombestemmelse. Mellombestemmelsen gjør at overgangen fra mulighet til virkelighet ikke kan utlegges i en rett linje som i et logisk system. Muligheten er ikke å kunne velge det gode eller det onde, det ene eller det andre, men å *kunne*. (Kierkegaard 2005: 43). (Holgernes 2004: 137). Det er altså muligheten av å kunne som sådan angsten handler om. Til sin frihet (ånd, intet) forholder mennesket seg som angst. Slik Holgernes tolker Kierkegaard, er forbudet (*at* det finnes forbud) en universell betingelse for barnets inntreden i det allmenne. Barnets inntreden i det allmenne er igjen en forutsetning for dets overlevelsesmuligheter og personlighetsdannelse. Innholdet i forbudet barnet bryter, er ikke vesentlig. *Hvilke* forbud som gjelder, varierer med ulike kulturelle rammer. (Holgernes 2004: 139). Kierkegaard beveger seg på altså på et plan som ligger under planet for det allmenmorsalske og innholdet i forbudene.

Når barnet tar spranget, og synden som kvalitet settes i individet, settes forskjellen mellom godt og ondt (frihet og ufrihet). Det gode er aldri en abstrakt størrelse: "Det gode lar seg slett ikke definere. Det gode er friheten. For friheten eller i friheten er først forskjellen mellom godt og ondt, og denne forskjellen er aldri *in abstracto*, men kun *in concreto*." Friheten er bare i *den konkrete situasjonen* et menneske befinner seg i. (Kierkegaard 2005: 103).

Frihet og ufrihet er ikke ulike valgalternativer for en fri vilje. Som friheten forutsetter synden (en bortvendelse fra ånd) seg selv, og den kan ikke forklares av noe foregående. Den er en kvalitet som bryter ut av den tvetydige angsten. (Kierkegaard 2005: 104). Angst er den psykologiske tilstanden som går forut for synden uten å forklare den. (Kierkegaard 2005: 85). I en overveldende frihetens angst makter ikke mennesket å stå i angsten, og det tar spranget over i ufrihet.

Det uskyldige barnet ser angstens intet utenfor seg. Med forbudet kommer intet inn i barnet som muligheten av å kunne. Det er når barnet bryter forbudet, at forholdet mellom bevissthet og kropp settes slik at barnet utvikler selvbevissthet: "Men det egentlige «selv» er først satt i det kvalitative sprang. I tilstanden før kan det ikke være tale om noe slikt." (Kierkegaard 2005: 72). Som nevnt i forbindelse med May, er opplevelsen av sterk angst blitt beskrevet som en truende oppløsning av skillet mellom subjektet og det som ligger utenfor det. Kanskje kan det tenkes at individet også her ser ånden (muligheten) utenfor seg og ikke som en indre mulighet av å kunne. Kanskje kan det Mays klienter her beskriver, være en angst som kommer nær angsten i uskyldstilstanden. Ifølge Kierkegaard er angst en bestemmelse av den drømmende ånd: "Våken er forskjellen mellom meg selv og mitt annet satt, sovende er den suspendert, drømmende er den et antydning intet." (Kierkegaard 2005: 36). Dersom individet på

en konstruktiv måte konfronterer angsten for oppløsningen av selvet, kan det ifølge May styrke følelsen av å være distinkt i forhold til objekter. (May 1977: 208).

Angstens nivåer

Kierkegaard skiller mellom to betydninger eller *nivåer av angst*: den angsten som syndens kvalitet settes ved, og den angsten som kommer inn med dette spranget og kvantitativt kommer inn hver gang synden settes. (Kierkegaard 2005: 49). Holgernes forstår det slik at de to nivåene av angst alltid finnes i et dialektisk forhold til hverandre i ethvert individ som har trådt ut av uskyldstilstanden. (Holgernes 2004: 144). Angsten på det første nivået har mer til felles med angsten i uskyldstilstanden og er mer opprinnelig enn angsten på det andre nivået. (Kierkegaard 2005: 54). Slik Holgernes tolker det, er det første nivået en arv fra uskyldstilstanden som befinner seg bak og dypere enn bevisstheten som synden kaller frem. Idet syndefallet skal realisere seg, er den satt helt på spissen. (Holgernes 2004: 144). Her dreier det seg om en anelse om frihet og det å kunne. Kierkegaard sammenligner denne angsten med svimmelhet, og den preges av avmakt:

Angst kan sammenlignes med svimmelhet. Den hvis øye kommer til å skue ned i et svelgende dyp, blir svimmel. Men hva er grunnen, det er like meget hans øye som avgrunnen, for hvis han ikke hadde stirret ned ... Slik er angst den frihetens svimmelhet som oppstår idet ånden vil sette syntesen og friheten nå skuer ned i sin egen mulighet og så griper endeligheten for å ha noe å holde fast ved. I denne svimmelheten segner friheten. (Kierkegaard 2005: 55).

Angsten muliggjør her synden, som realiseres i spranget. Med spranget følger det andre angstnivået. Psykologisk talt skjer alltid syndefallet i avmakt, ifølge Kierkegaard. I angstens avmakt segner individet, og derfor er det både skyldig og uskyldig. (Kierkegaard 2005: 55; 66). I møte med en overveldende frihet vender individet seg (i kraft av frihet) bort fra friheten og søker tilflukt i det endelige:

I samme øyeblikk er alt forandret, og idet friheten reiser seg opp igjen, ser den at den er skyldig. Imellom disse to øyeblikkene ligger spranget, som ingen vitenskap har forklart eller kan forklare. Den som blir skyldig i angst, han blir så tvetydig skyldig som mulig. (Kierkegaard 2005: 55).

Gjennom sin synd "våkner" individet. Idet individet "våkner", og hver gang det har tatt spranget, vet det at det har syndet. Vissheten om synden gir ny angst: "Synden kom inn i angsten, men synden førte igjen angsten med seg." (Kierkegaard 2005: 48). På det andre angstnivået (etter spranget) engster individet seg for muligheten av syndens fortsettelse. Samtidig engster det seg for muligheten av frelse, fordi dette er mulighetens forhold til individualiteten. (Kierkegaard 2005: 48). Jeg forstår det slik at individet engster seg for å fortsette å vende seg bort fra friheten, samtidig som det engster seg for muligheten av å forholde seg til seg selv i frihet.

Når synden kommer inn i verden, reflekterer den seg i *hele* verden: "Idet synden kom inn i verden, fikk dette altså betydning for hele skapningen. Denne syndens virkning i den ikke-menneskelige tilværelse har jeg betegnet som objektiv angst." (Kierkegaard 2005: 52). Alt som trer frem for individet, er preget av angstens grunnstemning. Kierkegaard skriver om en lengsel, en higen som følger av at skapningen befinner seg i en ufullkommenhetstilstand.

Denne lengselen *produserer* skapningen selv, og uttrykket for den er angst: "[...] for i angsten ytrer den tilstand seg som han lengter ut av, og ytrer seg fordi lengselen alene ikke er nok til å frelse ham." (Kierkegaard 2005: 52). I en tilstand av ufrihet lengter individet etter en frihet som lengselen i seg selv ikke kan gi.

I det senere individet blir intet, som er angstens gjenstand, liksom mer og mer til noe, skriver Kierkegaard, men uten at det virkelig blir til noe eller betyr noe. (Kierkegaard 2005: 56). Intet erstattes ikke med noe, angsten får ikke konkrete objekter å engste seg for:

Dersom angstens intet er et noe, får vi ikke noe sprang, men en kvantitativ overgang. Det senere individ har et mer i forhold til Adam, og igjen et mer eller mindre i forhold til andre individer, men ikke desto mindre gjelder det i det vesentlige at angstens gjenstand er et intet. (Kierkegaard 2005: 70).

Angstens "gjenstand" er alltid frihetens mulighet. Når ånden setter syntesen, kommer angsten til syne. Holgernes forstår det slik at intet trer inn i et forhold til individets bevissthet. Mennesket blir seg bevisst angsten for intet og kan reflekterende forholde seg til den. Intet blir mer og mer til noe ved at et kompleks av anelser reflekterer seg i seg selv. Ånden er alltid tilstede i mennesket som angstens intet, som forutsetningen for dets refleksjoner. Refleksjonene over angstens intet er samtidig en bevissthets refleksjon over seg selv og sine egne grunnleggende forutsetninger. (Holgernes 2004: 145).

Angsten på det andre angstnivået (etter spranget) utvikler seg kvantitativt med individet og slektens historie. (Holgernes 2004: 143). Arvesynden (som Holgernes forstår som angstens tilstedeværelse i hver enkelt¹³), beveger seg i kvantitative bestemmelser: "Arvesyndens følge eller arvesyndens tilstedeværelse i den enkelte er angst, som bare er kvantitativt forskjellig fra Adams." (Kierkegaard 2005: 47). I det senere individet blir angsten mer reflektert "fordi den kvantitative tilvekst som slekten tilbakelegger, nå gjør seg gjeldende i ham." (Kierkegaard 2005: 47). Allmennheten som barnet trer inn i, har utviklet en oppfatning av synd og syndighet. Denne oppfatningen setter sitt preg på angsten etter spranget på en måte som kan sammenlignes med en vane. (Kierkegaard 2005: 48). Selv om angsten blir mer og mer reflektert, beholder den tvetydigheten. Også i det senere individet kan det være snakk om en uskyldighetens tilstand, ifølge Kierkegaard, der arvesynden har tvetydigheten som skylden bryter ut av i spranget. (Kierkegaard 2005: 47).

Intet blir liksom mer og mer til noe

Ved synden ble sanseligheten syndighet på to måter som må holdes atskilt:

Ved synden blir sanseligheten syndighet, og ved Adam kom synden inn i verden. Disse bestemmelsene må alltid holde hverandre stangen, for ellers utsier de noe usant. Det at sanseligheten en gang ble syndighet, er nedstammings historie, men at sanseligheten blir det, er individets kvalitative sprang. (Kierkegaard 2005: 57).

Kierkegaard beveger seg her på to plan. Innholdet i forbudene tilhører det allmenmorsalske planet. Gitte moralske regler gjelder i den sosiale og kulturelle sammenhengen som barnet fødes inn i. Dette er det historisk tilblitte allmenne og i utgangspunktet relativt og tilfeldig.

¹³ (Holgernes 2004: 143)

(Holgernes 2004: 139). Synd og skyld (i Kierkegaards forstand) gjelder et innvortes forhold til det absolutte: "Med synd og skyld beveger vi oss ennå ikke på det etiske plan. Ved spranget blir mennesket "uendelig skyldig", noe som intet har å gjøre med utvendige forhold." (Holgernes 2004: 140). Med synd og skyld (i denne forstand) er det altså ikke det moralske innholdet i reglene det dreier seg om, da dette innholdet er relativt for en gitt kultur. I vår kultur er det sanseligheten som tradisjonelt har vært ansett som syndig. Men sanseligheten er ikke syndighet i og for seg: "Etter at synden er kommet inn i verden, og hver gang synden kommer inn i verden, blir sanseligheten syndighet, men det den blir, var den ikke i forveien." (Kierkegaard 2005: 53). Sanseligheten blir til syndighet, på et individuelt og et allmenmoralsk plan, gjennom individets sprang. Ved å forstå sanseligheten selv som syndig, har man misforstått syndens natur og utvendiggjort den.

Når synden kommer inn i verden, blir seksualiteten satt. I samme øyeblikk begynner den individuelle og slektsmessige historien. Som historien er seksualiteten spesifikk for mennesket og knyttet til dets selvbevissthet i kraft av ånd:

Følgen var en dobbel, at synden kom inn i verden, og at det seksuelle ble satt, og det ene skal være uatskillelig fra det andre. Dette er av ytterste viktighet for å vise menneskets opprinnelige tilstand. Var det nemlig ikke en syntese som hvilte i et tredje, så kunne ett ikke ha to følger. Var det ikke en syntese av sjel og legeme, som bæres av ånd, kunne det seksuelle aldri komme inn med syndigheten. (Kierkegaard 2005: 42).

Uten synd ingen seksualitet, og uten seksualitet ingen historie. En fullkommen ånd eller et dyr har verken det ene eller det andre. (Kierkegaard 2005: 43). Mens dyret ifølge Kierkegaard er trellbundet av instinktet og går i blinde¹⁴, forholder det selvbevisste mennesket seg til sin kjønnslighet og sin historie. Når barnet gjennom angst tar spranget, gjennomtrenger ånden syntesen atskillende, ifølge Kierkegaard. Når mennesket blir menneske, blir det også dyr. (Kierkegaard 2005: 43). I kraft av ånd får det kroppslige mening og distanse. Kroppen står frem *som noe for* det menneskelige blikk, samtidig som det kroppslige er med på å konstituere dette blikket:

Alt legemlig ved oss konstitueres gjennom vår åndelige bevissthet, og blir til en dynamisk, spenningsfull og paradoksal enhet. Det er *som* denne enhet at vi er spent ut mellom engel og kreatur, og i vår jordiske tilværelse like hjemløs i begge sfærer. (Holgernes 2004: 146).

Slik Holgernes tolker det, er den menneskelige bevissthet det aspektet ved menneskenaturen som ligger ånden nærmest. (Kierkegaard omtaler for øvrig den spesifikt menneskelige bevissthet som sjelen). Kroppen er det aspektet som ligger ånden fjernest, noe som har utslagsgivende betydning for menneskets angst. Menneskets sult er, i motsetning til dyrenes, åndelig bestemt. Det er seg sin sult bevisst, og dets forhold til sulten er ikke begrenset til den i øyeblikket erfarte; mennesket forholder seg også til minner om tidligere sult og forventninger om sulten som kommer. (Holgernes 2004: 146). Med synden blir seksualiteten satt som det ytterste av den sanselige delen av syntesen. Av denne grunn er seksualiteten forbundet med angst. (Kierkegaard 2005: 43).

Seksualiteten anmelder seg først som barnets bluferdighet. Ånden er ikke bare bestemt som kropp, men som kropp med kjønnsforskjell. (Kierkegaard 2005: 62). Før seksualdriften våkner, og før individet etablerer et bevisst forhold til kjønnsforskjellen, er den nakne

¹⁴ (Kierkegaard 2005: 62).

kroppen forbundet med skamfølelse og blygsel, men også nysgjerrighet og fascinasjon. Nakenheten er altså forbundet med en tvetydig angst, en angst som dypest sett henger sammen med at ånden føler seg fremmed i det kroppslige¹⁵:

Bluferdighetens egentlige betydning er at ånden likesom ikke er i stand til å vedkjenne seg ytterspissen av syntesen. Derfor er bluferdighetens angst så uhyre tvetydig. Det er ikke spor av sanselig lyst, og allikevel finnes det en skamfullhet, over hva? – over intet. (Kierkegaard 2005: 62).

Den udødelige ånd er bestemt som kjønn. Denne uhyre motsigelsen, som Kierkegaard kaller den, kommer til uttrykk som en dyp *skam* som forsøker å dekke over motsigelsen og ikke vil forstå den. (Kierkegaard 2005: 63). For det voksne individet, som er seg bevisst sin seksualitet, forsterkes angsten i visse situasjoner. I disse situasjonene er ånden nærværende, men maktesløs, og det er dette maktesløse nærværet som gjør angsten sterkere. I befruktningøyeblikket, når det nye individet blir til, er ånden lengst borte og angsten størst. Også i fødselsøyeblikket, når det nye individet kommer til verden, kulminerer angsten, ifølge Kierkegaard. (Kierkegaard 2005: 65). Angsten kulminerer fordi det rent kroppslige tar over. Holgernes tolker det slik at angsten slår ut fordi bevisstheten ikke kan kaste lys over og forholde seg meningsfullt til det som ånden ikke når. I disse øyeblikkene er det *intet* som dominerer. Seksualitet er derfor alltid knyttet til angst, uavhengig av hvilke moralske normer som gjelder: "Denne angst hører i sin tvetydighet med nødvendighet til de menneskelige betingelser [...]." (Holgernes 2004: 151).

Med det kvalitative spranget settes den seksuelle forskjellen på det individuelle planet og angsten for intet får et slags innhold. Angsten som grunner i motsetningen mellom ånd og sanselighet (og som preger ethvert individ) kan forsterkes av omgivelsene barnet fødes inn i:

Når vi tenker oss det senere individ, da har ethvert slikt en historisk omgivelse, hvor det kan vise seg at sanseligheten kan bety syndighet. For individet selv betyr den det ikke, men denne viten gir angsten et mer. Ånden er da ikke bare satt i forhold til sanselighetens motsetning, men til syndighetens. (Kierkegaard 2005: 67).

Motsetningen mellom ånd og sanselighet kompliseres av motsetningen mellom ånd og syndighet. I den sosiale sammenhengen som barnet fødes inn i, kan det være etablert et etisk og verdimeslig forhold til det sanselige og seksuelle. Dersom ånden er forbildet for kulturelle verdier og etikk, kan det seksuelle og sanselige som sådan bli regnet som syndig. Kierkegaard peker på at kristendommen i stor grad har gjort sanseligheten til synd¹⁶. De allmenmoraliske føringene kan i møte med individets egne opplevelser av det sanselige og seksuelle forsterke angsten, ifølge Holgernes ofte over i det nevrotiske og selvødeleggende. (Holgernes 2004: 149–151).

Gjennom syndigheten på det allmenmoraliske planet får angsten et *kvantitativt mer* i forhold til Adam. For den enkelte kan dette kvantitative mer bety et mer eller mindre. Her finnes det ifølge Kierkegaard forskjeller som er forferdelige: "Som maksimum ligger her det forferdelige at *angst for synden frembringer synden*." (Kierkegaard 2005: 66). Kierkegaard bruker her ordet synd i to forskjellige betydninger. Angst for synden (på det allmenmoraliske planet) frembringer synden (på det individuelle planet). Angsten knyttet til et moralsk forbud mot det sanselige kan få individet til å fornekte sine menneskelige vilkår. Individet synder (på

¹⁵ (Holgernes 2004: 148).

¹⁶ (Kierkegaard 2005: 67).

det individuelle planet) ved å flykte *fra* det sanselige eller ved å flykte *inn i* det sanselige. (Holgernes 2004: 151). I begge tilfeller flykter det over i en tilstand av ufrihet.

Individet forveksler seg selv, sin individualitet, med sin historiske viten om syndigheten. I angst identifiserer det seg som individ med det allmenne og glemmer friheten. (Kierkegaard 2005: 68). I møte med det moralske forbudet fornekter individet seg selv som syntese av kropp og selvbevissthet. Av angst for å *bli ansett* som skyldig fornekter individet det kroppslige og oppgir sin frihet. (Dersom individet i trass opponerer mot forbudet og hengir seg til det kroppslige, oppgir det også sin frihet, da det i samme grad er styrt av det allmenne.) Ifølge Holgernes, som referer til *Frygt og bæven*, begår individet en langt større synd når det flykter fra individualitet, frihet og ansvar og inn i det allmenne enn det kan gjøre ved å bryte allmennhetens moralske regler: "[...] den største synd mot ens egen, individuelle autonomi er å identifisere seg med det allmenne, og på den måten oppgi den frihet vi som åndelige vesener er utsatt til." Skal individet realisere sin frihet, *må* det (som Adam) synde mot det allmenne forbudet: "[...] en overskridelse av allmennhetens etiske og verdimeslige ramme og mønster er en nødvendig del av den prosessen som fører til en gjenfødelse av oss selv som individ og voksen, i ordets rette forstand." (Holgernes 2004: 152–153).

Overskridelsen i seg selv er ikke nok; individet må også påta seg ansvaret for handlingen. Først når individet erkjenner sitt eneansvar, kan det *som* individ tilbakeføres til og forsones med det allmenne. Det avgjørende er ikke hvorvidt individet handler slik reglene tilsier eller ikke, men at det "[...] ut fra erkjennelsen av overskridelsens *mulighet* velger å handle under fullt personlig ansvar [...]." (Holgernes 2004: 152–153). Det er ingen selvfølge at individet blir voksent i Kierkegaards forstand. Når individet forveksler seg selv med det allmenne, "skygger" synden på det allmenne moralske planet for synden på det individuelle planet.

Barnet tar spranget i kraft av ånd ved å tre inn i det allmenne på det etiske plan. Synden (det individuelle) forutsetter syndigheten (det allmenne), og syndigheten (det allmenne) forutsetter synden (det individuelle): "Denne motsigelse er den eneste dialektisk konsekvente, som mestrer både spranget og immanensen (dvs. den senere immanens)." (Kierkegaard 2005: 28). "Selv" betyr nettopp motsigelsen av at det allmenne er satt som det enkelte. (Kierkegaard 2005: 71). Med spranget settes paradokset av den enkelte som seg selv *og* hele slekten, av "Uendelighed og Endelighed, af det Timelige og det Evige, af Frihed og Nødvendighed". (Kierkegaard 2007: 8). I kraft av ånd har mennesket selvbevissthet til å være klar over kryssilden som utgjør dets eksistens. Angst er ikke en bestemmelse av nødvendigheten, men heller ikke av friheten, skriver Kierkegaard: "(...) den er en fanget frihet, hvor friheten ikke er fri i seg selv, men fanget, ikke i nødvendigheten, men i seg selv." (Kierkegaard 2005: 43). Vi er, som Sartre sier det¹⁷, dømt til frihet. (Sartre 2003: 462). Idet ånden settes i syndefallet, er friheten der *allerede*, og i kraft av denne friheten *produserer* vi angst.

Idet syntesen settes, settes den som *oppgave*. Oppgaven er virkeligheten, som frihetens mulighet går forut for. (Kierkegaard 2005: 43). Oppgaven er overveldende. Å sette syntesen *som* ånd (i frihet) uten å tilsløre eller flykte fra seg selv (som konkret syntese), er det voksne menneskets kontinuerlige oppgave. Et menneske kan prøve å tilsløre friheten og flykte fra den. Men oppheve den kan det aldri uten å miste sin menneskelighet. (Holgernes 2004: 129). Verken nødvendighet eller tilfeldighet kan oppheve friheten. I kraft av selvbevisstheten står mennesket i et frihetens forhold til det nødvendige og tilfeldige: "Friheten blir således ikke

¹⁷ Sartre 2003: 462

tenkt som motpolen til nødvendighet, da det ikke er nødvendigheten som i og for seg kan berøve et menneske sin frihet." (Holgernes 2004: 130). Slik Holgernes forstår Kierkegaard, "[...] er det skylden og syndsbevisstheten som er frihetens viktigste motspiller. Det er ifølge Kierkegaard intet så frihetsberøvende som angsten for å påta seg skyld og ansvar for sin egen ferd gjennom livet." (Holgernes 2004: 129).

Øyeblikket

Friheten åpenbarer seg i det spesifikt menneskelige *øyeblikket*. Kierkegaard beskriver mennesket som en syntese av *det timelige* og *det evige*. Syntesen, som er et uttrykk for syntesen mellom kropp og sjel, settes i øyeblikket, evighetens atom. Tid er en uendelig suksessjon, et innholdsløst intet, et absolutt fravær, som mennesket ikke kan erfare i og for seg. Det evige er *det nærværende*: "Slik forstått er øyeblikket ikke egentlig tidens atom, men evighetens atom. Det er evighetens første refleks i tiden, dens første forsøk på likesom å stanse tiden." (Kierkegaard 2005: 81) I åndens nærvær oppstår *timeligheten* som det konkrete møtet mellom tid og evighet, og det er i timeligheten den menneskelige eksistens utfolder seg. Tidens "gåen-forbi" fastholdes. I øyeblikket starter historien, og tiden blir noe forbigangent, nærværende og tilkommende. *For* det nærværende vitnet trer tidens intet frem *som noe* som endres over tid. I øyeblikket blir også kroppen, som i utgangspunktet tilhører tidens rike, en del av timeligheten. Som eksisterende ånd står mennesket i et forhold til sin biologiske kropp (som samtidig preger bevisstheten), sin åpne fremtid og sin dødelighet. Det ser sin kropp som underlagt tiden. (Kierkegaard 2005: 78–84). (Holgernes 2004: 154–158).

Slik Holgernes tolker Kierkegaard, representerer tiden det lukkede og tildekte på en måte som ligger nær Heideggers forestilling om skjulthet (lehte). Tidens dimensjon, hos Kierkegaard representert gjennom det kroppslige, har en tvetydig status i menneskets eksistens. Tidens rike er opphavet til vår jordbundne tilstedeværelse. Samtidig truer den lukkede dimensjonen med å ødelegge menneskets åndelige væremåte, hvis den får overtaket. Holgernes sammenligner tidens rike med forestillingen om urtidens kaos i arkaiske folkeslag: "Urtidsdimensjonen blir på samme tid utspringet og kilden til så vel menneskets livsverden som menneskets egen eksistens, *samtidig* som den kronisk truer med å oversvømme kosmos, og bringe alt tilbake til seg selv." (Holgernes 2004: 160). Kampen for å opprettholde kosmos tar aldri slutt. I forbindelse med Kierkegaard kan sammenbruddet skje enten ved at vi flykter bort fra og fornekter det kroppslige, eller ved at vi flykter inn i det kroppslige og fornekter det åndelige. (Holgernes 2004: 160–161).

Tid er en tenkt abstraksjon fra et konkret menneskelig *forhold* til tiden. Evigheten er det som muliggjør dette forholdet. Også evighetens egen dimensjon ligger, slik Holgernes tolker det, utenfor menneskets kognitive rekkevidde. Kierkegaards refleksjoner dreier seg om det konkrete forholdet mellom tid og evighet i det menneskelige øyeblikk. Holgernes forstår evigheten hos Kierkegaard som dimensjonen for det absolutte nærvær: "Evigheten representerer således den totale værensfylde, nærværet av alt som overhodet er." (Holgernes 2004: 160–161). Nærværet i den menneskelige eksistens må ha sitt opphav i evigheten, da det ikke kan stamme fra tidens domene. Følgen av nærværet i den menneskelige syntese av kropp og bevissthet er tosidig; evighetens nærvær muliggjør selvbevisstheten, og gjennom selvbevisstheten trer omverdenen frem som meningsfulle størrelser: "I kraft av åndens syntetiserende forening av vårt legeme og vår bevissthet trer det som skjuler seg i tiden, inn i et nærvær som på den måten knytter det til evigheten." (Holgernes 2004: 165). I øyeblikket

skjer det slik en *kontinuerlig skapelse* der tidens skjulthet forvandles til nærvær. (Holgernes 2004: 165–166).

I det øyeblikket synden som kvalitet settes, er timeligheten syndighet. Timeligheten er ikke syndighet i og for seg (slik sanseligheten heller ikke er det), men den *blir* syndighet gjennom individets sprang: "Vi sier ikke at timeligheten er syndighet, like lite som sanseligheten er syndighet, men idet synden er satt, betyr timeligheten syndighet." (Kierkegaard 2005: 84). Når timeligheten er syndighet, følger døden som straff. Angst er knyttet til *det tilkommende*. Kierkegaard nevner dødsøyeblikket, som et angstpreget ytterpunkt, i likhet med befruktningsøyeblikket og fødselsøyeblikket: "I dødsøyeblikket befinner mennesket seg i syntesens ytterste spiss; Ånden kan likesom ikke være tilstede, for den kan ikke dø, og allikevel må den vente, for legemet må jo dø." (Kierkegaard 2005: 85). Dødsøyeblikket gjelder ikke bare den faktiske dødsstunden, men blikket på det fremtidige, et blick mennesket hvert øyeblikk har i kraft av sin selvbevissthet. Kierkegaard sier derfor at "[...] angsten var øyeblikket i det individuelle liv." (Kierkegaard 2005: 75).

Etter å ha sett nærmere på Kierkegaards tenkning omkring eksistensiell angst, kan vi gå over til å se på hvordan Paul Tillich, som er tydelig inspirert av Kierkegaard, tenker seg en angstens ontologi og et skille mellom eksistensiell og patologisk angst.

4. Tillich: angstens ontologi

I boken *The Courage to Be*, som ble utgitt første gang i 1952, skiller Tillich mellom eksistensiell og patologisk angst. Mens den førstnevnte er gitt med eksistensen selv, er patologisk angst en eksistensiell angst under spesielle betingelser. I alle psykoterapeutiske teorier om angst forstås angst som knyttet til uløste konflikter mellom strukturelle elementer i personligheten, påpeker Tillich. I angsten gjør konfliktene seg gjeldende. Det kan dreie seg om en konflikt mellom ubevisste drifter og sosiale normer, mellom fantasiverdener og ens opplevelse av virkelighetens verden, mellom et driv mot perfektjon og en opplevelse av seg selv som feilbarlig, mellom et ønske om å bli akseptert og en følelse av å bli avvist, for å nevne noen av Tillichs eksempler. Konfliktene varierer, men én av dem anses vanligvis for å være den sentrale. I psykologiske termer har man i teori og praksis forsøkt å finne frem til den grunnleggende angsten. (Tillich 2000: 64–65).

Ifølge Tillich mangler det i de fleste av forsøkene et kriterium for hva som er grunnleggende og hva som er avledet. Forklaringene peker på faktiske symptomer og grunnleggende strukturer, men med et bredt observasjonsgrunnlag blir det ofte lite troverdig når én struktur fremheves og tillegges overordnet betydning. Forvirringen i de psykoterapeutiske angstteoriene skyldes også at det ikke på en tydelig måte skilles mellom eksistensiell og patologisk angst, eller mellom de viktigste formene for eksistensiell angst. Et slikt skille vil man ikke kunne gjøre ut fra dybdepsykologiske analyser alene. Spørsmålet om angst er *ontologisk*:

Only in the light of an ontological understanding of human nature can the body of material provided by psychology and sociology be organized into a consistent and comprehensive theory of anxiety. (Tillich 2000: 65).

Ordet *ontisk* stammer fra greske *on*, som betyr 'væren'. Parmenides (ca. f.Kr. 515) var den som først stilte spørsmålet om væren, om det som er forutsetningen for spørsmålene om verden. (Friis Johansen 1998: 68). Ontologiske (onto-logiske) begreper gjelder filosofiske analyser av væren, og Tillich forsøker å forklare hvordan han forstår og bruker slike begreper. Et ontologisk begrep er ment å skulle peke på aspekter ved "being-itself" som overskrider skillet mellom subjektivitet og objektivitet. De kan derfor ikke omtales på en direkte måte ut fra den subjektive eller den objektive siden av vår ordinære erfaring. I et ontologisk begrep brukes en del av vår ordinære erfaringsverden til å peke på det som er betegnende for "being-itself". Skal vi kunne nærme oss "being-itself" på en kognitiv måte, må vi bruke både det objektive og det subjektive. Og det kan vi gjøre, fordi de begge inngår i "being-itself", som overskrider dem. Ontologiske begreper skal ikke forstås bokstavelig. De må forstås som analoge. Begreper som "vilje til makt", "sjel" og "mikrokosmos" er blitt kritisert for å innføre subjektivitet i den objektive sfæren. Men da misforstår man bruken av ontologiske begreper. (Tillich 2000: 25; 42).

I sin bok er det begrepet "mot" Tillich tar utgangspunkt i. En motets ontologi må nødvendigvis omfatte en angstens ontologi, fordi mot og angst er gjensidig avhengige. "Mot" forstås som et ontologisk (i tillegg til etisk) begrep:

The title of this book, *The Courage to Be*, unites both meanings of the concept of courage, the ethical and the ontological. Courage as a human act, as a matter of valuation, is an ethical concept. Courage as the universal and essential self-affirmation of one's being is an

ontological concept. The courage to be is the ethical act in which man affirms his own being in spite of those elements of his existence which conflict with his essential self-affirmation. (Tillich 2000: 3).

Begrepet "mot" blir en fortolkningsnøkkel til "being-itself", og forstås altså som selvhevdelse ("self-affirmation") av ens essensielle væren. Men hva betyr "selvhevdelse" hvis det ikke finnes noe selv, dvs. i ontologisk forstand, i "being-itself"? Slik Tillich forstår og bruker begrepet "selvhevdelse", og her er han inspirert av Spinoza, dreier det seg ikke om en isolert handling med opphav i individet. Det dreier seg om deltakelse i den universelle eller guddommelige selvhevdelsen, som er opphavet til enhver individuell handling. "Mot" er et begjær etter selvhevdelse i denne forstand. Selvhevdelse blir her det motsatte av "selvishet" forstått som en negativ moralsk kvalitet. I Spinozas tenkning forenes det ontologiske og det etiske aspektet ved "mot", slik at det ikke finnes noen konflikt mellom selvhevdelse og kjærlighet til andre mennesker. Spinozas forståelse av "mot" rommer ifølge Tillich både det altomfattende *animositas*, et begjær etter selvhevdelse der hele personen er involvert, og det spesifikke *generositas*, et begjær etter vennskap og fellesskap med andre mennesker. (Tillich 2000: 21–23).

I begrepet "selvhevdelse" er det underforstått at noe, som i det meste potensielt truer selvet, overvinnes. Tillich finner ingen forklaring på dette negative "noe" hos stoikerne, og heller ikke hos Spinoza, selv om Spinoza snakker om en reell trussel som de fleste bukker under for. Han finner det imidlertid inkorporert i Nietzsches begrep om *vilje til makt*. Viljen til makt, slik Tillich tolker Nietzsche, betegner selvhevdelsen av liv som liv. Viljen streber ikke etter noe utenfor seg selv, men vil seg selv i dobbel forstand; den vil både opprettholde og overskride seg selv. Viljen til makt er selvhevdelsen av viljen som grunnleggende virkelighet. Ut fra dette kan liv forstås som prosessen der værens makt aktualiserer seg selv. Når den aktualiserer seg, overvinnes den det i livet som både tilhører og motvirker det. Livet er tvetydig; mot (som er edelt eller godt) er livets makt til å bekrefte seg selv til tross for denne tvetydigheten. Livet fristes imidlertid på mangfoldige måter til å godta sin egen motsigelse. Viljen kan ville sin egen tilintetgjørelse, hvilket er feighet. (Tillich 2000: 25–28).

Tillich forstår altså "mot" som selvhevdelse "til tross for" det som motvirker selvhevdelsen. I motsetning til stoikerne og Spinoza har "livsfilosofen" Nietzsche på en skikkelig og bekreftende måte tatt for seg det som motet står opp imot. Hvis væren forstås som liv, prosess eller vorden (som impliserer bevegelse), må det bety at ikke-væren ontologisk sett er like grunnleggende som væren:

Speaking of courage as a key to the interpretation of being-itself, one could say that this key, when it opens the door to being, finds, at the same time, being and the negation of being and their unity. (Tillich 2000: 32).

Ikke-væren er et av de vanskeligste og mest omdiskuterte begrepene i filosofien. Vi kan kort si noen ord om begrepet i filosofiens historie. Ut av aforismene til Heraklit (ca. f.Kr. 500) kan vi lese at liv er død. Heraklit "den dunkle" forsøkte å "vise" enheten som skjuler seg i motsetningene. Han regnes som opphavsmannen til dialektikken, som preger Kierkegaards tenkning. Et begrep impliserer sin motsetning, liv impliserer død, både faktisk og logisk. (Friis Johansen 1998: 47–54).

Parmenides forsøkte å fjerne ikke-væren, men måtte ofre livet i prosessen, hevder Tillich. (Tillich 2000: 32). Når Parmenides spurte seg hva "væren" er, svarte han at "væren" er det som kan *tenkes motsigelsesfritt*. "Verden", som ikke kan tenkes motsigelsesfritt, er en illusjon.

Om verden og ethvert objekt i verden kan man si at det både er og ikke er, både har og ikke har (en egenskap). Kun væren *er*. ("Å være" er imidlertid i gammel gresk tenkning ensbetydende med "å være noe", påpeker Friis Johansen. Væren impliserer derfor mer enn ren eksistens. Friis Johansen bemerker for øvrig om en av Parmenides' passasjer at den unndrar seg en moderne logisk analyse. Passasjen omtaler de mange kjennetegnene som væren har. Det som opptrer som premisset i ett argument, opptrer som konklusjonen i det neste. Ifølge Friis Johansen stemmer dette overens med Parmenides' grunnsetning: Det er det samme hvor han begynner, han kommer alltid tilbake igjen. (Friis Johansen 1998: 73). Denne tilbakevendende tendensen kan vi se også i Kierkegaards og Tillichs tenkning.)

Kun væren er, ifølge Parmenides. Intet, som ikke kan erkjennes eller utsis, er ikke. Sannhetens vei er for Parmenides værens vei. Ikke-værens vei er ufarbar. Den tredje vei, erfaring og skikk og bruk, er absurd – den sier både "er" og "er ikke". Parmenides' tenkning og konklusjon – det empiriske verden eksisterer ikke – har preget vesten i sterk grad. Han etterlot filosofien i et dilemma, bemerker Friis Johansen: "Enten måtte man oppgive al videre filosofi og anerkende det paradox, at rendyrket rasjonel tenkning fører til mystikk, eller man måtte forene fornuft og tenkning ved at tenke ad nye baner." (Friis Johansen 1998: 77). Forstått eller misforstått innleder Parmenides den lange spekulative tradisjonen som undersøker væren som et absolutt begrep uavhengig av erfaring. Sannheten – væren – er evig og uforanderlig. For Parmenides er den det paradoksale nok *i* tid og rom. Platon var den første som forsøkte å løse dette paradokset ved å plassere sannheten *hinsides* tid og rom. (Friis Johansen 1998: 68–71). Når sannhetens vei ble en hinsidig vei, oppstod det en ulykksalig spaltning som skulle få store følger for det praktiske livet i tid og rom.

I korte trekk kan vi si at det motsigelsesfylte ble forsøkt løst ved at ikke-væren ble skilt ut og forsøkt fjernet fra væren, som med Platon ble hinsidig. Demokrit etablerte begrepet ikke-væren på nytt og identifiserte det med tomt rom. Tillich peker på hvordan begrepet brukes eller er underforstått i en rekke filosofiske posisjoner. Han setter bruken av det i sammenheng med en religiøs erfaring av alle tings forgjengelighet og av "det demoniske" i menneskene og deres historie. (Tillich 2000: 32). Skapelsen som symbol i den kristne humanismen antyder at "væren som væren er god" (*esse qua esse bonum est*) og indikerer frelse. (Tillich 2000: 18). I bibelsk religion er imidlertid det negative (erfaringen av forgjengelighet og "det demoniske") sentralt til tross for skapelsesdoktrinen. Det demoniske, anti-guddommelige prinsippet deltar i det guddommelige. (Tillich 2000: 18, 33). Tillich forstår altså væren som *både* essensielt god og tvetydig. Væren inkluderer vorden.

Ikke-væren lar seg ikke fjerne, og det betyr lite at logikere forsøker å fjerne begrepet fra filosofien og bruke det utelukkende om negative dommer. Som Sartre spør Tillich hva som er den ontologiske betingelsen for negative dommer. Hvordan er negative dommer mulige?¹⁸ Ikke-væren er en ufravikelig del av vårt tankeinnhold. Det er ikke et begrep som andre, men negasjonen av ethvert begrep, og det viktigste etter "being-itself". Hvordan det henger sammen med "being-itself" kan bare forklares på en metaforisk måte:

Being "embraces" itself and nonbeing. Being has nonbeing "within" itself as that which is eternally present and eternally overcome in the process of the divine life. The ground of everything that is not a dead identity without movement and becoming; it is living creativity. Creatively it affirms itself, eternally conquering its own nonbeing. As such it is the pattern of the self-affirmation of every finite being and the source of the courage to be. (Tillich 2000: 34).

¹⁸ (Sartre 2003: 30).

Her ser vi tydelig sporene etter Kierkegaards tenkning omkring det menneskelige selvet, som vi har vært inne på tidligere.

Eksistensiell angst

En motets ontologi må nødvendigvis omfatte en angstens ontologi. Tillich forstår angst som tilstanden der en væren er klar over sin mulige ikke-væren. Angsten er *eksistensiell* fordi det ikke er en abstrakt kunnskap om ikke-væren eller universell forgjengelighet, og heller ikke en erfaring av andres dødelighet, som produserer angsten. Det som produserer angsten, er vissheten om at ikke-væren er en del av *ens egen* væren. (Tillich 2000: 35). Det dreier seg altså ikke om en teoretisk erkjennelse av endelighet eller om å anerkjenne døden som et objektivt faktum.

Tillich foreslår at vi skiller mellom tre former for eksistensiell angst: angst for vilkårlighet og død, angst for skyld og fordømmelse, og angst for tomhet og meningsløshet. De tre angstformene svarer til de tre formene for mot som Tillich skiller mellom (henholdsvis ontisk, etisk og åndelig selvhevdelse). Tillich skiller mellom ulike angstkvaliteter og former for angst fordi ikke-væren er avhengig av det i væren som negeres. Væren har ontologisk forrang for ikke-væren. Det som ikke er, må først være (noe). Det er både logisk nødvendig og indikeres i begrepet "*ikke-væren*". Om man tenker seg væren som en negasjon av et opprinnelig intet, må man huske på at dette opprinnelige intet verken er ingenting eller noe, presiserer Tillich. Intet blir intet bare i kontrast til *noe*. Ikke-væren har ikke i seg selv noen kvaliteter, men det får kvaliteter avhengig av *hva* i væren som negeres. (Tillich 2000: 40–42).

De tre angstformene (og deres underliggende enhet) er alle eksistensielle. De er underforstått i menneskets endelighet og fremmedgjøring. (Tillich 2000: 54). Det dreier seg ikke om anormale sinnstilstander, som ved nevrotisk eller psykotisk angst. De tre angstformene utelukker ikke hverandre. De er immanente i hverandre, men det er vanligvis slik at én av dem dominerer:¹⁹ "The three types of anxiety are interwoven in such a way that one of them gives the predominant color but all of them participate in the coloring of the state of anxiety." (Tillich 2000: 54). Ifølge Tillich har de tre angstformene vært dominerende i ulike perioder av vestens historie. Den åndelige angstformen, angst for tomhet og meningsløshet, dominerer ifølge Tillich i senmoderne tid. (Tillich 2000: 57). Jeg vil derfor fokusere mest på denne angstformen.

Angst for vilkårlighet og død

Vilkårlighet (fate) og død truer det Tillich kaller "ontisk selvhevdelse" (ontic self-affirmation), dvs. en værens grunnleggende selvhevdelse som eksisterende. Denne angsten, som vi allerede har vært inne på, er ifølge Tillich grunnleggende, universell og umulig å oppheve. Det nytter ikke å argumentere den bort. Påstander om at sjelen er udødelig kan ikke overbevise oss på et eksistensiell plan:

¹⁹ (Tillich 2000: 40–42).

The unsophisticated mind knows instinctively what sophisticated ontology formulates: that reality has the basic structure of self-world correlation and that with the disappearance of the one side, the world, the other side, the self, also disappears, and what remains is their common ground but not their structural correlation. (Tillich 2000: 42).

Angst for vilkårlighet er det relative og konkrete uttrykket for den absolutte trusselen om død. Med vilkårlighet (for eksempel vår plassering i tid og rom) menes ikke en mangel på årsakssammenhenger, men det at årsakene som bestemmer vår eksistens, mangler en absolutt nødvendighet, er gitt og ikke kan utledes logisk: "Contingently we are put into the whole web of causal relations. Contingently we are determined by them in every moment and thrown out by them in the last moment." (Tillich 2000: 44). Det er det irrasjonelle og ugjennomtrengelige ved vilkårligheten som er forbundet med angst. Kierkegaard sier om skjebnen at man har omtalt den som om den var nødvendigheten. Men skjebnen er "[...] en enhet av nødvendighet og tilfeldighet. [...] Dette er sinnrikt uttrykt ved at skjebnen er blind, for den som går blindt frem, går likeså meget nødvendig som tilfeldig." (Kierkegaard 2005: 89). Den ontiske angstformen dominerte ifølge Tillich i den sene antikken. (Tillich 2000: 57).

Angst for skyld og fordømmelse

Skyld og fordømmelse truer menneskets "moralske selvhevdelse" (moral self-affirmation). Ontisk og åndelig væren er ikke bare gitt, men også noe som *kreves*, noe den enkelte selv er ansvarlig for og må svare for. Den enkelte selv er både dommer og tiltalt, og denne situasjonen gir en angst som relativt sett er en angst for skyld (guilt). Absolutt sett er den en angst for fordømmelse (condemnation) eller selvavvisning. Essensielt er mennesket "finitt frihet". Innen gitte, vilkårlige grenser fordres det at den enkelte aktualiserer det han/hun potensielt er. Ethvert utslag av moralsk selvhevdelse bidrar til en slik aktualisering. (Tillich 2000: 52).

Ifølge Tillich er det etikkens oppgave å beskrive aktualiseringen av "essensen" i filosofiske eller teologiske termer. Men uansett hvordan en slik norm formuleres, kan den enkelte handle på tvers av sin essensielle væren. Ikke-væren hindrer enhver handling i å være perfekt. En dyp tvetydighet mellom godt og ondt (frihet og ufrihet) gjennomsyrrer alt den enkelte gjør, fordi tvetydigheten gjennomsyrrer den enkeltes væren som sådan:

The awareness of this ambiguity is the feeling of guilt. The judge who is oneself and who stands against oneself, he who "knows with" (conscience) everything we do and are, gives a negative judgement, experienced by us as guilt. (Tillich 2000: 52).

Den komplekse angsten for skyld kan drive den enkelte til å avvise seg selv. Angst for skyld kan gi en følelse av å være dømt, ikke til ekstern straff, men til en fortvilelse over å ha mistet sin essensielle væren. Mennesket forsøker å unngå den totale fortvilelsen ved å omdanne angsten for skyld til moralsk handling til tross for at handlingen er tvetydig og ikke perfekt. Motet kan utvises på to måter som svarer til dualiteten i det tragiske og det personlige aspektet ved den menneskelige situasjon. Dersom motet er basert på skjebnens vilkårlighet (det tragiske aspektet) kan det føre til at mennesket trosser negative bedømmelser og de moralske kravene som ligger til grunn for dem. Dersom motet er basert på frihet og ansvar (det personlige aspektet) kan det føre til moralsk rigorisme og tilhørende selvtilfredshet. Bak dem begge ligger angsten for skyld og truer med å bryte ut i moralsk fortvilelse. (Tillich 2000:

53). Angst for skyld og fordømmelse dominerte ifølge Tillich i den sene middelalderen. (Tillich 2000: 57).

Angst for tomhet og meningsløshet

Ikke-væren truer også det Tillich kaller "åndelig selvhevdelse" (spiritual self-affirmation). Med åndelig selvhevdelse mener han den selvhevdelsen som forekommer når individet utfolder seg kreativt på ulike meningsfelt. Det kreative er i denne sammenhengen ikke forbeholdt det vi tenker på som kunstnerisk eller nyskapende aktivitet: "Creative, in this context, has the sense not of original creativity as performed by the genius but of living spontaneously, in action and reaction, with the content of one's cultural life." (Tillich 2000: 46). For å være åndelig kreativ må man på en meningsfull måte kunne ta del i det som for eksempel kunstnere eller forskere har skapt. En slik deltakelse er kreativ i den grad den endrer det som man deltar i, selv om det bare er i en svært liten grad. Som eksempel nevner Tillich en kreativ omdannelse av språket ved at skribenten skriver noe som andre direkte eller indirekte blir påvirket av og reagerer spontant på. Noe nytt skapes slik i en prosess som mange tar del i. Ved å motta og omdanne virkeligheten kreativt hevder den enkelte seg selv, og elsker (i åndelig forstand) seg selv og innholdet i det som mottas og omdannes:

The scientist loves both the truth he discovers and himself insofar as he discovers it. He is held by the content of his discovery. This is what one can call "spiritual self-affirmation." (Tillich 2000: 46).

En slik erfaring forutsetter at det åndelige liv tas på *alvor* og er gjenstand for det Tillich kaller for "ultimate concern". Med det mener han en tilstand av tro uavhengig av *hva* som er gjenstand for troen. (Tillich 1957: 1). (Det er imidlertid ikke likegyldig hva som gjøres til gjenstand for troen. (Tillich 1957: 4)). At det åndelige liv tas på alvor, forutsetter igjen at den grunnleggende virkeligheten manifesterer deg gjennom det åndelige livet. Dersom dette ikke erfare, kan den åndelige selvhevdelsen bli truet av ikke-væren i form av tomhet og meningsløshet. (Tillich 2000: 46).

Med henvisning til Rudolph Ottos *The Idea of the Holy* skriver Tillich om kontakten med det hellige, i det han mener er ordets opprinnelige betydning. Det dreier seg om en tilstedeværelse som forblir mystisk til tross for sin fremtreden. Det hellige manifesterer seg *som* noe i den konkrete situasjonen, uten at det *er* noe. (Vi ser likheten med Kierkegaards beskrivelse av angstens intet). I Tillichs terminologi er det hellige det som er gjenstand for "ultimate concern". (Tillich 1957: 15).

Det hellige er tvetydig. Det er både fascinerende og skremmende. Det tvetydige ved det hellige (*mysterium fascinans et tremendum* i Ottos terminologi) kan man se i alle religioner. (Ordet *religion* stammer for øvrig fra latinske *religiare*, som betyr 'å sammenbinde'). Den enkelte søker evigheten, der fullbyrdelse er forespeilet. Dette er det tiltrekkende aspektet ved det hellige. Men når evigheten er nærværende og fascinerende, blir det samtidig tydelig hvilken uoverskridelig avstand det er mellom det evige og det endelige. Konsekvensen er en nedvurdering av alle endelige forsøk på å nå det evige. Dette er det frastøtende aspektet ved det hellige. Følelsen av å bli oppslukt i det helliges nærvær er et uttrykk for relasjonen til det hellige, og den er ifølge Tillich underforstått i enhver genuin trosakt. Det hellige har imidlertid blitt misforstått som moralsk perfeksjon. De historiske årsakene til denne

misforståelsen kan ifølge Tillich gi oss ny innsikt i det helliges og troens natur. (Tillich 1957: 15).

"Det hellige" viste opprinnelig til det som er atskilt fra alle endelige forhold i den alminnelige sfæren av ting og erfaringer. I alle religiøse kulturer har man derfor holdt de hellige stedene og aktivitetene atskilt fra andre steder og aktiviteter. Det som er uendelig fjernt, blir i helligdommen nært og tilstedeværende, uten at det blir mindre fjernt. Det er nærværende i kraft av sitt fravær. Det hellige er derfor blitt kalt "det helt andre" ("entirely other"). Det er helt annet enn den verden som er bestemt av kløften mellom subjekt og objekt. Det er overskridelsen av dette forholdet som utgjør det helliges mystiske og utilnærmelige karakter. (Tillich 1957: 15–16). Dette kan vi se i sammenheng med ånden hos Kierkegaard. Ånden er ikke *noe*, den er *intet*. Den setter forholdet mellom sjel og kropp, og den overskrider dette forholdet.

Det helliges mystiske karakter gjør ifølge Tillich at det erfares på tvetydige måter. Det hellige kan opptre som kreativt eller destruktivt. Dets fascinerende element kan være både kreativt og destruktivt, og det samme gjelder dets skremmende element. Tvetydigheten ser vi i de rituelle eller kvasi-rituelle aktivitetene til religioner og kvasi-religioner der andres eller eget kroppslige eller mentale selv ofres. Denne tvetydigheten kaller Tillich for "guddommelig-demonisk" ("divine-demonic"). Det guddommelige kjennetegnes ved at det helliges kreative mulighet seirer over dets destruktive mulighet, mens det demoniske kjennetegnes ved at det helliges destruktive mulighet seirer over dets kreative mulighet. (Tillich 1957: 17).

Ifølge Tillich ble det erklært krig mot det demonisk-destruktive elementet i det hellige. Kampen var så vellykket at begrepet om det hellige ble endret. Det hellige ble kreativt og ikke destruktivt, det ble til rettferdighet og sannhet, og lydighet mot loven ble det sanne offer. Ifølge Tillich er dette bakgrunnen for tendensen til å identifisere det hellige med moralsk perfektjon. Ved dette punktet har imidlertid det hellige mistet sin betydning som "det helt andre", "det overskridende", "det fascinerende og skremmende": "All this is gone, and the holy has become the morally good and the logically true. It has ceased to be the holy in the genuine sense of the word." (Tillich 1957: 17). Det hellige, som opprinnelig var både guddommelig og demonisk, er blitt rasjonelt og identisk med det sanne og det gode. Det helliges opprinnelige betydning må derfor gjenoppdages. (Tillich 1957: 18).

Angst for meningsløshet er angst for tapet av en "ultimate concern", en mening som gir mening til all annen mening, det hellige. Angsten blusser opp når et åndelig sentrum, et (symbolsk eller indirekte) svar på spørsmålet om eksistensens mening, går tapt. Tomhet er en relativ trussel mot ens åndelige selvhevdelse. Bak tomheten ligger alltid den absolutte trusselen om meningsløshet på lur. Når et bestemt innhold i det åndelige livet trues av ikke-væren, vekker det angst for tomhet. Gjennom ytre hendelser eller indre prosesser kan en oppfatning bryte sammen:

One is cut off from creative participation in a sphere of culture, one feels frustrated about something which one had passionately affirmed, one is driven from devotion to one object to devotion to another and again on to another, because the meaning of each of them vanishes and the creative eros is transformed into indifference or aversion. Everything is tried and nothing satisfies. (Tillich 2000: 48).

Mennesket vender seg bort fra det konkrete innholdet og søker en grunnleggende mening, men bare for å oppdage at det som fratok det åndelige livet dets mening, var tapet av et åndelig sentrum. Og et åndelig sentrum kan ikke produseres med hensikt. Dersom mennesket

forsøker, blir angsten bare dypere. Slik driver angsten for tomhet mennesket til meningsløshetens avgrunn. (Tillich 2000: 48).

Ikke-væren kan knyttes til *tvil*. Tvilen har en kreativ og destruktiv funksjon i menneskets åndelige liv: "Man is able to ask because he is separated *from*, while participating *in*, what he is asking about. In every question an element of doubt, the awareness of not having, is implied." (Tillich 2000: 48). Et element av tvil er en betingelse for alt åndelig liv. Det som imidlertid truer det åndelige livet, er den *totale* tvilen. Dersom vissheten om ikke å ha sluker vissheten om å ha, dreier det seg om eksistensiell *fortvilelse*. Det åndelige livet forsøker i det lengste å opprettholde seg selv ved å holde på det som ennå ikke er svekket, enten det er tradisjoner, personlige overbevisninger eller emosjonelle preferanser. Hvis tvilen ikke lar seg fjerne, aksepterer mennesket tvilen uten å forkaste sin overbevisning, med den risikoen dette innebærer. Den engstelige kan på denne måten unngå den totale fortvilelse en stund, til den blir uunngåelig. (Tillich 2000: 48–49).

Den fortvilede forsøker da en annen utvei. Siden tvilen springer ut av det individuelle selvets isolasjon, dets atskilthet fra virkeligheten som helhet, forsøker den fortvilede å identifisere seg med og gi seg hen til noe overindividuell. Den fortvilede flykter fra sin frihet til en situasjon der det ikke finnes flere spørsmål og alle svarene er gitt. Når den fortvilede oppgir friheten til å spørre og tvile, unnslipper han angsten for meningsløshet. Han er ikke lenger ensom, i tvil og fortvilelse: "He "participates" and affirms by participation the contents of his spiritual life. Meaning is saved, but the self is sacrificed." (Tillich 2000: 49). Tvilen kunne ikke overvinnes uten et offer, det frie selv, og dette setter sitt preg på ens overbevisning i form av en fanatisk selvhevdelse. Åndelig selvovergivelse resulterer i fanatisme, og i fanatismen avsløres angsten som fanatismen er et forsøk på å unnslippe. Angsten tvinger fanatikerens til å forfølge annerledestenkende. Det fanatikerens må fortrenge i seg selv, må fortrenge også i andre. (Tillich 2000: 50).

Det er ikke alltid at det er personlig tvil som undergraver et system og tømmer det for ideer og verdier. Ifølge Tillich kan det også skyldes at ideer og verdier ikke forstås som uttrykk for den menneskelige situasjon og som svar på eksistensielle spørsmål. Tillich hevder at dette er tilfellet med de kristne symbolene, og her har han helt klart en agenda: å gjenreise deres opprinnelige symbolmakt. Kierkegaard og Tillich tolker de kristne mytene som uttrykk for eksistensielle sannheter som kan ha betydning for den enkelte i dag, dersom den enkelte forstår dem som hellige uttrykk for det utsigelige. Men er det mulig å "blåse liv i" myter og symboler som gjennom historiens gang er blitt misforstått og destruktive?

Når et system av verdier og ideer undergraves, kan det også skyldes at de faktiske vilkårene i én periode skiller seg så mye fra vilkårene som gjaldt da det åndelige innholdet ble skapt, at det er nødvendig å skape nytt innhold. Gjennom en langsom prosess forvitrer det åndelige innholdet, først umerkelig. Men etter hvert som prosessen skrider frem, innses forvitringen med et sjokk. Prosessens sluttprodukt er angst for meningsløshet. (Tillich 2000: 50).

Den åndelige selvhevdelsen kan ikke atskilles fra den ontiske. Menneskets væren inkluderer dets forhold til meningsdannelser: "He is human only by understanding and shaping reality, both his world and himself, according to meanings and values." (Tillich 2000: 50). En trussel mot ens åndelige væren er derfor en trussel mot ens *hele* væren. Dette kommer til uttrykk gjennom et ønske om å avslutte sin ontiske eksistens fremfor å utholde en fortvilelse over tomhet og meningsløshet. Ifølge Freud var dødsinstinktet en reaksjon på det meningsløse ved et libido som aldri ble tilfredsstilt. Reaksjonen var forankret i menneskets biologiske natur.

Ifølge Tillich er dødsintinktet ikke et ontisk, men et åndelig fenomen. Det er et uttrykk for eksistensiell fremmedgjøring og det åndelige livets oppløsning i meningsløshet. Dersom den åndelige selvhevdelsen trues, trues også den ontiske, og omvendt. (Tillich 2000: 50–51).

Ifølge Tillich er det den åndelige angstformen som dominerer i senmoderne tid. (Tillich 2000: 57). Grunnlaget for dens dominans ble ifølge Tillich lagt ved overgangen til humanisme og opplysning som religiøst grunnlag for den vestlige sivilisasjon. (Tillich 2000: 60).

De tre angstformene kulminerer i *fortvilelsen*. Fortvilelsen er en ekstrem situasjon, en grensesituasjon som mennesket ikke kan bevege seg forbi. Her finnes det ingen vei inn i fremtiden. Ikke-væren er absolutt seirende, slik føles det for den fortvilede. Denne *følelsen* betyr imidlertid at seieren er begrenset, da følelse forutsetter væren. Det finnes nok væren til å *føle* at ikke-væren seier, og dette er fortvilelsen i fortvilelsen. Den fortvilede er klar over sin manglende evne til å hevde seg på grunn av ikke-værens overmakt. Han ønsker derfor å bli kvitt seg selv, men uten å kunne det. (Tillich 2000: 54–55).

Dersom angsten bare var en angst for vilkårlighet og død, ville selvmordet være en vei ut av fortvilelsen. Fortvilelsen inkluderer imidlertid også angst for skyld og fordømmelse. Og denne angsten kan selvmordet ikke frigjøre mennesket fra. Det er ikke på noen måte mulig å unnsnippe den. Ifølge Tillich er det umulig å beskrive det ufravikelige ved fordømmelsen i ontiske termer, dvs. gjennom beskrivelser av "sjelens udødelighet". Ontiske termer må bruke endelige kategorier. Erfaringen av selvmordets utilstrekkelighet må derfor forstås ut fra moralbudets kvalitative karakter. Skyld og fordømmelse er kvalitativt og ikke kvantitativt uendelig. Det er ikke mulig å kvitte seg med det kvalitativt uendelige gjennom en endelig handling: "This makes despair desperate, that is, inescapable. There is "No Exit" from it (Sartre)." (Tillich 2000: 56). Angsten for tomhet og meningsløshet er delaktig i både det ontiske og det moralske elementet i fortvilelsen. Dersom angsten for meningsløshet er et uttrykk for det ontiske aspektet, vil selvmordet kunne anses som en utvei. Dersom den er et uttrykk for moralsk forvitring, finnes det ingen utvei. (Tillich 2000: 56).

Alt menneskelig liv kan forstås som et kontinuerlig forsøk på å unngå fortvilelsen. Som regel er forsøket vellykket. Ekstreme situasjoner erfares ikke ofte, og de erfares kanskje aldri av noen. Men når de erfares, kaster de et fortolkningsmessig lys over *hele* eksistensen, også ordinære situasjoner. (Tillich 2000: 56).

Patologisk angst

Mens de tre formene for eksistensiell angst springer ut av den menneskelige eksistens som sådan, er patologisk angst ifølge Tillich et resultat av vilkårlige hendelser i menneskets liv. I denne forstand er den patologiske angsten "non-existential" (som Tillich noe forvirrende kaller den). (Tillich 2000: 64). Det dreier seg om en tilstand av eksistensiell angst under spesielle betingelser. (Tillich 2000: 65).

Disse betingelsene avhenger av forholdet mellom angst på den ene siden, og selvhevdelse og mot på den andre. Nøkkelen til å forstå patologisk angst ligger ifølge Tillich i analysen av dette forholdet. Angst streber etter å bli *frykt*. Når angst omdannes til frykt, får motet et fryktobjekt som det kan forholde seg til. Motet fjerner ikke angsten; siden angsten er eksistensiell, kan den ikke fjernes. Men motet tar angsten for ikke-væren "opp i seg". Som vi

har vært inne på tidligere, er mot ifølge Tillich selvhevdelse *til tross for* ikke-væren. Alternativet til mot er fortvilelse. Denne fortvilelsen unngår motet. (Tillich 2000: 65–66).

Dersom mennesket ikke lykkes i å ta angsten "opp i seg", kan det unngå fortvilelsen ved å flykte inn i en *nevrose*. Mennesket hevder da fremdeles seg selv, men på en begrenset måte. Det unngår væren for å unngå ikke-væren: "*Neurosis is the way of avoiding nonbeing by avoiding being.*" (Tillich 2000: 56). I den nevrotiske tilstanden kan selvhevdelsen være sterk, men selvet som hevdes, er redusert. En del av dets potensial aktualiseres ikke. En aktualisering av væren forutsetter at ikke-væren og angst aksepteres. Når mennesket ikke er i stand til å hevde seg til tross for angsten for ikke-væren, blir det tvunget til å avstå fra en del av sitt potensial for å berge det som er tilbake. (Tillich 2000: 66).

Denne strukturen forklarer ifølge Tillich tvetydighetene ved den nevrotiske personligheten. Nevrotikeren er mer følsom enn "folk flest" for trusselen fra ikke-væren. Siden ikke-væren ifølge Tillich er nøkkelen til værens mysterium, kan nevrotikeren derfor være mer kreativ enn "folk flest". Den begrensede selvhevdelsen kan være mer intens. Intensiteten begrenser seg til et bestemt punkt, og forholdet til virkeligheten som helhet er fordreid. Selv når angsten har psykotiske trekk, kan det forekomme kreative øyeblikk; det finner vi ifølge Tillich nok av eksempler på i biografiene til kreative mennesker. Gjentatte ganger har kulturhistorien vist at tilstander av nevrotisk angst, ved å trenge gjennom den ordinære selvhevdelsen, åpner opp virkelighetsdimensjoner som normalt er skjult. (Tillich 2000: 67).

Tillich spør seg hvorvidt den normale selvhevdelsen til "folk flest" ikke er enda mer begrenset enn nevrotikerens patologiske selvhevdelse? Og er det da en tilstand av patologisk angst og selvhevdelse som er menneskets ordinære tilstand? Det har ofte blitt sagt at det finnes nevrotiske elementer i oss alle, og at forskjellen mellom det syke og det sunne sinnet bare er kvantitativ. Er det mulig å gjøre et skarpt skille mellom det nevrotiske og det sunne sinnet til tross for glidende overganger? (Tillich 2000: 67).

Tillich gir en beskrivelse av det han mener er forskjellen mellom en nevrotisk og en sunn (men potensielt nevrotisk) personlighet. På bakgrunn av sin følsomhet for ikke-væren og følgelig dypere angst har den nevrotiske personligheten etablert et selvhevdelsesmønster som er fast, begrenset og urealistisk. Dette er hans festning, som han forsvarer mot angrep fra virkeligheten eller terapeuten. Og ikke uten grunn. Nevrotikeren er klar over hvilken farlig situasjon som kan oppstå dersom den urealistiske selvhevdelsen bryter sammen og erstattes med *ingen* selvhevdelse. Han risikerer da å falle inn i enten en annen og bedre forsvart nevrotisk tilstand eller en tilstand av bunnløs fortvilelse. (Tillich 2000: 68).

Situasjonen er en annen når det gjelder den normale selvhevdelsen til en gjennomsnittlig personlighet. Hans personlighet er også fragmentarisk. Han holder seg unna de ekstreme situasjonene ved å håndtere *konkrete fryktobjekter*. Han er vanligvis ikke klar over at ikke-væren og angst ligger til grunn for personligheten. Hans fragmentariske selvhevdelse er imidlertid ikke stivnet. Han er tilpasset virkeligheten i langt flere retninger enn nevrotikeren er. Den gjennomsnittlige personligheten er *ekstensiv*, men den mangler intensiteten som kan gjøre den nevrotiske personligheten kreativ. Angsten driver ikke "folk flest" til å lage fantasiverdener. Den gjennomsnittlige personligheten hevder seg selv i enhet med de delene av virkeligheten som han møter, – og de er ikke definitivt avgrenset. (Tillich 2000: 68).

Det er dette som ifølge Tillich gjør gjennomsnittspersonligheten sunn sammenlignet med den nevrotiske. Nevrotikeren er syk og må helbredes fra sin konflikt med virkeligheten:

"Pathological anxiety, in spite of its creative potentialities, is illness and danger and must be healed by being taken into a courage to be which is extensive as well as intensive." (Tillich 2000: 69). Mens den nevrotiske personligheten er begrenset i ekstensiv retning, er altså gjennomsnittspersonligheten ifølge Tillich begrenset i intensiv retning. Idealet Tillich skisserer, er, som Beckers, en personlighet der begge aspektene kombineres.

Selvhevdelsen til "folk flest" kan bli nevrotisk. Det kan skje når endringer i virkeligheten som personen er tilpasset, truer det fragmentariske motet som han har mestret de sedvanlige fryktobjektene med. Dette skjer ofte i historiske perioder med store omveltninger. Farene forbundet med endringen og fremtidens ukjente karakter gjør den gjennomsnittlige personligheten til en fanatisk forsvarer av den etablerte orden. Han forsvarer den like tvangsmessig som nevrotikeren forsvarer murene som omringer fantasiverdenen. Han mister sin åpenhet mot virkeligheten og opplever en ukjent og dyp angst. Dersom han ikke er i stand til å ta denne angsten "opp i seg", blir den nevrotisk. Ifølge Tillich er dette forklaringen på massenevrosene som vanligvis oppstår når en epoke går mot slutten. (Tillich 2000: 69).

Som vi har sett, dominerer de tre formene for eksistensiell angst i tre ulike perioder av vestlig historie, ifølge Tillich, og de forekommer alle på slutten av en epoke (den sene antikken, den sene middelalder og senmoderne tid). Angsten, som i sine ulike former potensielt er tilstede i ethvert individ, brer om seg dersom de vanlige strukturene for mening, makt og tro går i oppløsning. Så lenge disse strukturene er gjeldende, utgjør de et beskyttende system. Ved å delta i institusjonene kan individet overvinne angsten med velkjente metoder. I endringsperioder fungerer ikke lenger disse metodene. I slike perioder er grensen mellom eksistensiell og nevrotisk angst så utvisket at historikere og analytikere ikke er i stand til å trekke noe klart skille. (Tillich 2000: 70; 62). Det er altså en slik periode Tillich mener å befinne seg i, en periode der angsten vekkes hos de fleste, og der strategiene for å håndtere den har forvitret.

Når blir angsten patologisk? Innen psykiatri og psykologi fokuseres det på patologisk angst. De behandlende vitenskapenes oppgave er å fjerne sykdommen. Ifølge Tillich finnes det også dem som hevder at *all* angst er patologisk. Den som hevder at angst alltid er patologisk, kan imidlertid ikke nekte for at *muligheten* for sykdom finnes i menneskets *natur*. Han må gjøre rede for angstens universelle tilstedeværelse, og for at endelighet, tvil og skyld finnes i ethvert menneske. Terapeuten kan ikke unngå spørsmålet om menneskets natur fordi han i utøvelsen av sitt yrke ikke kan unngå et skille mellom sunnhet og sykdom, eksistensiell og patologisk angst. Terapeutens oppgave å fjerne nevrotisk angst. Men som det fremgår av Tillichs analyse, er nevrotisk angst en manglende evne til å ta *eksistensiell angst* "opp i seg". Uten et ontologisk fundament finnes det ingen eksistensiell angst. De behandlende vitenskapene trenger ifølge Tillich en doktrine om mennesket for å kunne oppfylle sin teoretiske oppgave. Det er behov for en ontologisk analyse av angst og et skarpt skille mellom eksistensiell og patologisk angst. (Tillich 2000: 70–74).

Tillich forsøker å skille mellom det eksistensielle og det patologiske i forbindelse med de tre angstformene. *Angst for vilkårlighet og død* fører til en ikke-patologisk streben etter *trygghet*. Store deler av menneskets sivilisasjon har som formål å beskytte mennesket mot vilkårlighet og død. Mennesket er samtidig vel vitende om at det ikke er mulig å oppnå noen absolutt trygghet, at det er nødvendig å gi avkall på tryggheten for å hevde seg selv. Angsten blir patologisk når mennesket drives til å etablere en trygghet som kan sammenlignes med et fengsel som mennesket ikke makter å forlate. Siden de selvpåførte begrensningene ikke er basert på en fullstendig innsikt i virkeligheten, er nevrotikerens trygghet urealistisk. Han

frykter det han ikke trenger å frykte, og føler som trygt det som ikke er det. Han unngår bestemte farer, som knapt er reelle, men fortrenger bevisstheten om å måtte dø til tross for at denne trusselen er en alltid tilstedeværende realitet. Feilplassert frykt er ifølge Tillich en konsekvens av denne angstformen i sin patologiske utgave. Patologisk angst for vilkårlighet og død fører altså til en *urealistisk trygghet*. (Tillich 2000: 74–75).

Ikke-patologisk *angst for skyld og fordømmelse* driver mennesket til å forsøke å unngå angsten (som ofte kalles dårlig samvittighet) ved å unngå skyld. Gjennom moralsk selvdisciplin og vaner streber mennesket for å oppnå moralsk perfeksjon. Samtidig er det klar over at det ikke kan fjerne det ikke-perfekte som er underforstått i dets eksistensielle situasjon. Nevrotikeren gjør det samme, men på en begrenset og urealistisk måte. Angsten for å bli skyldig og fordømt er så sterk at den nesten gjør det umulig å ta ansvarlige avgjørelser og handle moralsk. Siden avgjørelser og handling ikke kan unngås, begrenser nevrotikeren dem til et minimum som kan anses som perfekt. Manglende forankring i virkeligheten får nevrotikeren til å feilplassere bevisstheten om skyld. Han ser skyld der skyld ikke finnes eller bare finnes på en veldig indirekte måte. Samtidig fortrenger nevrotikeren bevisstheten om reell skyld og selvfordømmelsen som er identisk med menneskets eksistensielle fremmedgjøring. Patologisk angst for skyld og fordømmelse fører altså til en *urealistisk perfeksjon*. (Tillich 2000: 75).

Eksistensiell *angst for tomhet og meningsløshet*, for *tvil*, driver mennesket til å skape *visshet* i meningssystemer som støttes av tradisjoner og autoriteter. Angsten reduseres til tross for tvilen og trusselen om meningsløshet som er underforstått i menneskets endelige åndelighet og fremmedgjøring. Nevrotikeren skaper et lite område av visshet som forsvarer iherdig. Evnen til å stille spørsmål får ikke utspille seg på dette området. Vissheten er imidlertid ikke forankret i virkeligheten. Nevrotikerens tvil så vel som hans visshet er urealistisk. Han tviler på det som praktisk talt er hevet over enhver tvil, og er sikker der tvil er på sin plass. Han tillater ikke at spørsmålet om mening stilles i sin universelle og radikale betydning. Spørsmålet om mening kan ikke stilles fordi nevrotikeren mangler mot til å ta angsten for tomhet og meningsløshet "opp i seg". Patologisk angst for tomhet og meningsløshet fører altså til en *urealistisk visshet*. (Tillich 2000: 77).

Den dominerende angstformen i samtiden er ifølge Tillich angst for meningsløshet, som han knytter til et tap av "ultimate concern", som igjen knyttes til det hellige. Forvitringen av de kulturelle strategiene for angsthåndtering i senmoderne tid kan vi se i sammenheng med endringen i begrepet om det hellige, som vi har vært inne på. Gjennom å bli forvekslet med *noe* (rettferdighet og sannhet) har det hellige mistet sin opprinnelige betydning som "det overskridende" og tvetydige. De kulturelle strategiene knyttet til det helliges og angstens iboende tvetydighet misforstås. Uten kulturelle strategier til å håndtere den eksistensielle angsten kan tilstander av nevrotisk fortrenkning bli utbredt. Tillich forsøker, som vi har sett, å gjøre et tydelig skille mellom eksistensiell og patologisk angst. Hvor utbredt patologiske tilstander er, får stå som et ubesvart spørsmål.

Avslutning

Vi har sett hvordan Kierkegaard understreker angstens *tvetydige* natur. Gjennom May, Becker og Tillich har vi sett hvordan angstens tvetydige natur gjør den til en både *destruktiv* og *konstruktiv* makt i menneskets liv. Vi har sett hvordan en *konflikt* ligger til grunn for angsten. Dersom konflikten møtes på en destruktiv måte, kan det hemme individets kreative utfoldelse. Det destruktive knyttes til *fortrengning*.

Vi har sett at May knytter fortrenning til *nevrotisk angst*. May regner angsten som nevrotisk dersom individet på en tvangsmessig måte forsvarer seg mot og unngår problemet som forårsaker angsten. Angst for *død og vilkårlighet* og angst knyttet til *sosiale relasjoner* har vi sett at May anser som *normal angst*. Den normale angsten kan konfronteres konstruktivt på det bevisste planet. Selv om May på den ene siden mener at normal angst ikke krever bruk av fortrenning, peker han på den andre siden på hvordan fortrenning forekommer ved det han likevel anser som normal atferd.

Becker fokuserer spesielt på *dødsangst*. Til grunn for angsten ligger en konflikt som er *eksistensiell*. Mennesket er en enhet av motsetninger, av *selvbevissthet* og *kroppslighet*. Barnet forsøker automatisk å forsvare seg mot angsten ved å fortrenge virkeligheten. Barnet tilegner seg allmennhetens personlighetstrekk og blir *innesluttet*. Fortrenningen er både destruktiv og konstruktiv. Den både hemmer og muliggjør barnets kreative utfoldelse. Den vanligste formen for innesluttethet, "den misforståtte", er i større grad destruktiv. Dersom innesluttetheten vedvarer i voksen alder, dreier det seg om en tilstand av *normal nevrose*. En tilstand av normal nevrose beskytter individet mot de ekstreme ytterpunktene *schizofreni* og *depressiv psykose*. For *den innadvendte* er selvmordet en fare. For *den demoniske* er friheten overskredet og tapt. Når graden av selvbevissthet og angst øker, øker også risikoen.

Med Kierkegaard gikk vi dypere inn i dynamikken knyttet til eksistensiell angst. Vi så at angsten er knyttet til *intet* – forutsetningen for menneskets selvbevissthet. Vi så hvordan *noe* skapes ut av *intet* gjennom et sprang i tvetydig angst. Vi så at angstens *intet* forveksles med *noe* når barnet identifiserer seg med det allmenne for å beskytte seg mot den tvetydige angsten.

Vi har sett at Tillich argumenterer for en ontologisk forståelse av angst. Til grunn for den patologiske angsten ligger den eksistensielle. Vi har sett at Tillich skiller mellom *angst for død og vilkårlighet*, *angst for skyld og fordømmelse* og *angst for tomhet og meningsløshet*. Angsten regner Tillich som *patologisk* når mennesket ikke makter å omdanne angsten til konkrete fryktobjekter og møte dem med *mot* "til tross for" ikke-væren og angst. Vi har sett at både den nevrotiske og den gjennomsnittlige personligheten er *fragmentert*. Nevrotikeren begrenser seg i *ekstensiv* retning, mens den gjennomsnittlige personligheten begrenser seg i *intensiv* retning, ved å omdanne angsten til fryktobjekter. Vi har sett hvordan Tillich mener at selvhevdelsen til "folk flest" kan bli nevrotisk. Det kan skje i endringsperioder der de vanlige strukturene for mening, makt og tro går i oppløsning. Angsten lar seg ikke lenger omdanne til de sedvanlige fryktobjektene.

Vi har sett at Kierkegaard, Tillich, May og Becker alle knytter muligheten til å overskride angsten til *tro*. Den redelige tanke førte Kierkegaard til *den uendelige resignasjon*, og vi har

sett at fortvilelsen også er tankens ytterpunkt for teologen Tillich. Innsikten i den uendelige resignasjon danner for Kierkegaard utgangspunktet for troen, gjennom en inderlig tillit til seg selv som eksisterende, skapende ånd. Angsten og menneskets eksistens forblir gåtefull. Innsikten i de absurde menneskelige vilkår åpner for genuin nestekjærlighet og solidaritet med andre mennesker. For Kierkegaard går veien videre gjennom forholdet til den andre.

Litteratur

- Becker, E. (1973). *The Denial of Death*. New York, Free Press Paperbacks, Simon & Schuster.
- Blackburn, S. (2008). *Oxford Dictionary of Philosophy* (2. utg.). New York: Oxford University Press Inc.
- Eksistens. (26. januar 2012). *Store norske leksikon*. [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://snl.no/eksistens/filosofi> [Nedlastet 26. januar 2012].
- Folkehelseinstituttet. (4. april 2011). *Psykiske plager - et betydelig folkehelseproblem*. [Internett]. Tilgjengelig fra: http://www.fhi.no/eway/default.aspx?pid=233&trg=MainLeft_5565&MainArea_5661=5565:0:15,2336:1:0:0:::0:0&MainLeft_5565=5544:89102::1:5569:1:::0:0 [Nedlastet 29. juni 2011].
- Friis Johansen, K. (1998). *Den Europæiske filosofis historie – Antikken*. Danmark, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck A/S.
- Holgernes, B. (2004). *Angst i eksistensfilosofisk belysning*. Norge, Høyskoleforlaget AS.
- Holgernes, B. (2007). *Selvets gåte i lys av Søren Kierkegaards tenkning*. Norge, Høyskoleforlaget AS.
- Karlsen, J. E. & Mittelmark, M. (2011). *Fortapt ungdom?* Kronikk. *Bergens tidende*, 23. november 2011.
- Kierkegaard, S. (1985). *Fear and Trembling*. London, Penguin Books Ltd.
- Kierkegaard, S. (1994). *Avsluttende uvitenskapelig etterskrift til "De Philosophiske Smuler"*. Oslo, Pax Forlag A/S.
- Kierkegaard, S. (1998). *Kjærlighetens gjerninger*. Norge, Andresen & Butenschøn AS og Spartacus AS.
- Kierkegaard, S. (2004). *Filosofiske smuler*. København, N.W. DAMM & SØN.
- Kierkegaard, S. (2005). *Begrepet angst*. Oslo, Forlaget Oktober as.
- Kierkegaard, S. (2007). *Sygdommen til døden* [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.zenos.dk/cms/mod/dkt/data001/000374.pdf> [Nedlastet 1. oktober 2010].
- May, R. (1977). *The Meaning of Anxiety* (2. utg.). New York, W. W. Norton & Company, Inc.
- Sartre, J.-P. (2003). *Being and Nothingness*. Storbritannia, Routledge.

Tillich, P. (1957). *Dynamics of faith*. New York, HarperOne.

Tillich, P. (2000). *The courage to be*. New Haven & London, Yale University Press.

Patologi. (12. desember 2011). *Wikipedia*. [Internett]. Tilgjengelig fra:
<http://no.wikipedia.org/wiki/Patologi> [Nedlastet 31. januar 2012].

Pensumlitteratur

Becker, E. (1973). *The Denial of Death*. New York, Free Press Paperbacks, Simon & Schuster. (285 s.)

Holgernes, B. (2004). *Angst i eksistensfilosofisk belysning*. Norge, Høyskoleforlaget AS. (224 s.)

Kierkegaard, S. (2005). *Begrepet angst*. Oslo, Forlaget Oktober as. (152 s.)

May, R. (1977). *The Meaning of Anxiety* (2. utg.). New York, W. W. Norton & Company, Inc. (s. 3–243; 363–397. Til sammen 274 s.)

Tillich, P. (2000). *The courage to be*. New Haven & London, Yale University Press. (190 s.)

Totalt 1125 sider.