

Peter Wessel Zapffes evolusjonære eksistensialisme

Peter Wessel Zapffes evolutionary existentialism



Navn: Ole Johnny Yttri

Veileder: Anne Granberg

FILO350

Mastergradsoppgave i filosofi

Institutt for filosofi og førstesemesterstudier

Universitetet i Bergen

Vår 2017

Forord

Da har jeg kommet til veis ende for denne gang. Jeg vil takke Universitetet i Bergen for fem fantastiske år. En stor takk til Anne Granberg for gode innspill og veiledning på samtlige av mine større oppgaver. Jeg oppdaget Peter Wessel Zapffe litt ved en tilfeldighet det første året på UiB, og tanken om at "mennesket er et villskudd på livets tre" ble hengende med meg i årene som kom. Dette er mitt bidrag til å forsøke å plassere han i det filosofiske landskapet og gjøre rede for hans originale ideer, som jeg mener fortjener større oppmerksomhet.

Forsvinning er dannelse
- Tor Ulven

Abstract

My objective for this dissertation is to derive and justify my thesis that Peter Wessel Zapffe marks an original and distinct direction within the pessimistic tradition I call evolutionary existentialism. I intend to show that his biological method points to a fundamental principle in man that show that the species' characteristics are unsuitable for the environment it is part of and, that leads Zapffe to the anti-natal conclusion.

By including thinkers like Arthur Schopenhauer and Friedrich Nietzsche I will point out there is not the will, but human characteristics that lead to a negative assessment of life as a whole. I will use David Benatar to show that even in light of modern anti-natal theories, Zapffe still show us a deeper and stronger reason for his decision. By doing this, I hope to be able to assert that Zapffe's evolutionary perspective on the question of what it means to be human, gives him a correlation between philosophical principles and ethical conclusion as he stands alone in having.

Innholdsfortegnelse

FORORD	2
ABSTRACT	4
INNLEDNING	6
BAKGRUNN	6
DEN PESSIMISTISKE TRADISJONEN	8
FORSKNINGSLITTERATUR	9
DEL 1	13
MENNESKET SOM VILJE	13
MENNESKET SOM VILJE TIL MAKT	17
MENNESKET SOM INTERESSEBÆRER	22
HVA BETYR DET Å EKSISTERE SOM MENNESKE?	28
DEN EMPIRISKE "SANNHETEN" OM LIVET	32
DEN ABSURDE EKSISTENS	40
Å NEDJUSTERE VILJEN	42
HOVEDARGUMENTENE FOR DEL 1	46
DEL 2	48
DET MORALSKE MENNESKET	49
INNVENDING MOT BENATAR	52
DET LIDENDE MENNESKET	53
DET TRAGISKE MENNESKET	58
INNVENDINGER MOT ZAPFFE	63
KONKLUSJON	67
LITTERATURLISTE	69

Innledning

Den filosofiske pessimismen tar ofte utgangspunkt i hva et menneske mest essensielt er når den spør om livet er verdt å leve. Et eksempel er Arthur Schopenhauer som mener at vi er en blind og retningsløs vilje til liv. Norske Peter Wessel Zapffe legger derimot hva som er *mest essensielt for et menneske* til grunn i sin filosofi. En original vending som jeg mener skiller ham fra den pessimistiske tradisjonen og gir hans tenkning en egen retning jeg vil kalle for "evolusjonær eksistensialisme". En tenkning som tar høyde for at evolusjonen har gitt oss egenskaper vi ville vært bedre foruten, og hvor denne innsikten blir bestemmende i forhold til den etiske vurderingen av eksistensen.

Min påstand her er derfor at Peter Wessel Zapffe markerer en original og distinkt retning innen den pessimistiske filosofitradisjonen. Ved å utdype hvordan han skiller seg fra viljes-filosofien og legger det menneskelige potensial til grunn i sin vurdering, vil jeg vise at han får et samsvar mellom metafysisk prinsipp og etisk konklusjon som han står alene om å ha. I tillegg vil jeg vise til nyere forskning som gir støtte til et sentralt argument hos Zapffe. For å utdype disse tre punktene, vil jeg trekke inn både tenkere som representerer den pessimistiske filosofien, og nyere antinatal tenkning.

Avhandlingens siktemål er derfor å vise at Zapffe:

- 1: Tar en særegen vending i spørsmålet om hva et menneske mest essensielt er.
- 2: Får støtte for en sentral påstand gjennom nyere forskning.
- 3: Har et sterkere argument for antinatalismen enn nyere tenkning.

Bakgrunn

Det er noe uavklart hvor den pessimistiske filosofien begynte og hvem som kan sies å tilhøre den. Det finnes tenkere fra antikken som Hegesias, som eksempelvis mente at livet ikke var til fordel for noen med unntak for ignoranten. Her finner vi et syn på lykken som kort og godt er uforenlig med en dypere eksistensiell innsikt. Et annet eksempel finner vi i myten om Silenus. På spørsmål om hva som er det beste for mennesket, blir kong Midas fortalt av Silenus at det beste er å ikke bli født. Og om man allerede er født, så er det beste å dø så raskt som mulig. Selv om dette må sies å være pessimisme, så forholder den seg etter mitt syn mer vurderende

til hva som er bra eller dårlig enn å være analytisk og objektiv. Jeg vil derfor gå frem til den mer moderne filosofien som tar sikte på å si noe om hva et menneske er, for å få en helhetlig begrunnelse for hva som ligger bak den eksistensielle pessimismen. Jeg har derfor tatt utgangspunkt i tenkningen til Arthur Schopenhauer. Det er først her at pessimismen etablerer seg som en egen retning og får etterfølgere som eksempelvis Friedrich Nietzsche og Eduardo von Hartmann. Her er blir tenkningen langt mer systematisk ved at man tar utgangspunkt i ting som er felles for menneske som vesen. Viljen er et eksempel på en slik bestemmende faktor som legges til grunn i analysen om hvordan ting må fortone seg i livet. Nettopp her mener jeg at Zapffe gjør et interessant funn i forhold til Schopenhauer og Nietzsche, noe jeg skal komme tilbake til.

Den pessimistiske filosofien jeg vil ta opp her er derfor relativt moderne og begynner fra 1800-tallet og frem til i dag. Jeg vil også trekke inn nyere forskning fra naturvitenskapen for å vise hvordan pessimismen har flere fellestrekk med dette synet, og for å gi støtte til påstanden som jeg har fremmet om Zapffe. Ettersom jeg har nå har avgrenset oppgaven, så vil jeg kort si noe om hva motivasjonen for mitt valg av tematikk og tenkere er.

Det er flere grunner til at jeg har valgt akkurat å sette sammen denne oppgaven. Primært er det min egen interesse for Zapffes ideer og fordi han etter min mening er en tenker som har blitt viet alt for lite oppmerksomhet. Det foreligger svært få analyser av Zapffe opp mot andre filosofer, noe som gjør arbeidet spennende og utfordrende. Man er kort og godt på egen hånd når man velger å jobbe med Zapffe. Årsaken til dette er mest trolig at verket *Om det tragiske*, kom ut i 1941 etter at den andre verdenskrig var i gang. Han ble aldri oversatt til andre språk, og på den måten har rekkevidden av arbeidet hans vært begrenset siden få har fått muligheten til å analysere eller bygge videre på hans ideer. I følge Arne Næss, som var Zapffes veileder på doktorgradsavhandlingen, så ville Zapffes filosofi – om han hadde blitt oversatt – vært av europeisk størrelse¹. Dette er en underliggende motivasjon for tesen.

¹ Arne Næss sa dette i NRK dokumentaren "Mesterlig mangfold - et portrett av Peter Wessel Zapffe" fra 1999.

Den pessimistiske tradisjonen

Det finnes en rekke likhetstrekk blant filosofene i den pessimistiske tradisjonen. Ett er synet på at væren er uløselig knyttet til angst og lidelse, og at livet fortøner seg enten som en flukt fra erkjennelsen, eller som en kamp mot smerten ved det å innfinne seg med fenomener som døden og intetheten. En felles oppfatning blant mange pessimistiske filosofer om tilværelsen er at mennesket står ovenfor valget om å leve autentisk med innsikten om dets skjebne, eller å flykte fra den til en inautentisk væremåte. At mennesket sin bevissthet skiller seg fra andre arter er et faktum. Vi har en bevissthet som på den ene siden gjør verden forståelig i forhold til årsak og virkning, men på den andre siden gjør den like ubegripelig i oppdagelsen av tilfeldigheten som det eneste rådende prinsipp. Og bakenfor det hele skjuler det seg ikke mer enn naturen eller organismens egen urvilje – som i Schopenhauers filosofi blir beskrevet som "blind og tom", eller som hos Nietzsche som en streben etter makt. Erfaringen individet ender opp med er det som Albert Camus beskriver som den absurde innsikten av det å være menneske på jorden, og utgjør det som karakteriserer den pessimistiske filosofien – en negativ vurdering av menneskets eksistensielle betingelser.

Gjennomgående for tradisjonen er det metafysiske utgangspunktet – det er mennesket sitt forhold til omverdenen som er gjenstand for analyse. Her kommer man rett nok til påstanden om det meningsløse med væren, men til tross for denne erkjennelsen så gis det likevel – forbausende nok – et samstemt "ja" til fortsettelsen. Så langt er vi innenfor et område som har vært gjenstand for en betydelig mengde forskning og fortolkning. Det å skulle finne noe nytt innenfor disse rammene ville være en vanskelig, og etter min mening, lite fruktbar oppgave.

Derfor er det interessant når en filosof stiller med en annen metode og kommer til et annet svar. Zapffe har flere likheter til den pessimistiske tradisjonen som jeg har skissert konturene av, men han skiller seg vesentlig fra den i synet på hva som er *løsningen* på menneskets situasjon. En av grunnene til dette er metoden som ligger til grunn. Zapffes tenkning har et biologisk utgangspunkt og fremfor å se på mennesket i naturen, analyser han naturen i mennesket og ender opp med et betingelsesløst "nei" til livet og eksistensen videre.

I min studie av denne sjangeren filosofi har jeg funnet at Zapffe har noen originale ideer som følger av det biologiske utgangspunktet, og som fører ham til en antinatal konklusjon og som

det blir avhandlingens siktemål å utlede. Jeg vil på bakgrunn av dette vise til det distinkte i Zapffes filosofi, som jeg mener markerer en ny retning innen pessimismen, da han ser på menneskets vesen som et produkt av evolusjonen. Etter det jeg kjenner til er det ingen som tidligere har satt Zapffe opp mot mer etablerte filosofer på et ontologisk og etisk plan for å utlede nettopp dette. I det som følger er en beskrivelse av de viktigste verkene jeg har brukt i analysen av Zapffe mot den pessimistiske tradisjonen.

Forskningslitteratur

For å utlede tesen vil jeg begynne med spørsmålet om *hva et menneske mest essensielt er* og introdusere Arthur Schopenhauers *Verden som vilje og forestilling*. Verket utkom i 1818 og blir sett på som sentralt i den kontinentale filosofien. Arbeidet har etter det jeg kjenner til ikke vært gjenstand for vesentlige innvendinger eller store kontroverser, annet enn det som knytter seg til Schopenhauers transcendentale idealisme². Dette er en tematikk som ikke direkte angår det pessimistiske synet til Schopenhauer og faller derfor utenfor avhandlingens siktemål. Det som skal oppta meg her er synet på menneske som et uttrykk for det Schopenhauer mener er en tom og retningsløs vilje.

Jeg har valgt å ta med Friedrich Nietzsche siden han viderefører synet om viljen som filosofisk førsteprinsipp. Det mest interessante med Nietzsche for denne tesen sin del er hans filosofiske ideal om overmennesket, som jeg skal argumentere for er et forsøk på å bøte på mangelen for det Zapffe kaller en moralsk og rettferdig verdensorden. Mest sentralt for min bruk av Nietzsches filosofi her er derfor verket *Vilje til makt*, som utkom etter hans død i 1900. *Vilje til makt* er riktignok omstridt blant forskere og Nietzsche-spesialister³, men jeg har valgt å forholde meg til et veletablert syn når det kommer til hans viljesfilosofi og ideen om

2 Dette er et tema som kommer forut for påstanden om viljen og som knytter seg til Kant sin transcendentale idealisme. Søren Fauth har en inngående diskusjon om dette i artikkelen: *Fra transcendentale idealisme til viljesmetafysikk. En kritisk indføring i centrale aspekter af Schopenhauers filosofi*, som finnes i Norsk Filosofisk tidsskrift, 2004, 39-04.

3 Boken er en samling av Nietzsches sine ferdige og uferdige notater og ble først editert av hans søster, Elisabeth Förster-Nietzsche som hadde tilknytning til den nazistiske bevegelsen. Kontroversen knytter seg rundt hvor vidt et uferdig verk skal telles med i forståelsen og tolkningen av en filosof sitt arbeide og hvorvidt den ble omskrevet eller tillagt andre hensikter gjennom Elisabeth.

overmennesket, og har jeg lest Walter Kaufmanns oversettelse fra 1968 som har god gjenklang i det akademiske miljøet. Foruten dette verket så har jeg brukt *Hinsides godt og ondt og Tragediens fødsel*. Når det gjelder sekundærlitteratur så har jeg funnet P. J. Kains analyse i *Nietzsche, Truth, and the Horror of Existence*, som en nyttig Nietzschetolkning for mitt prosjekt.

Når det gjelder hvordan den empiriske vitenskapen ser på hva et menneske er, så har jeg valgt å trekke inn Richard Dawkins anerkjente verk; *Det egoistiske genet*, som ble utgitt i 1976. Jeg mener dette er av interesse siden det virker til å være et sammenfall mellom "det selviske genet" og viljen slik den blir beskrevet i filosofien til eksempelvis Schopenhauer. Poenget er å vise at filosofien på dette punktet ikke fraviker fra den empiriske forskningen i så veldig stor grad. Jeg har også trukket inn mer moderne forskning i form av arbeidet til Ajit Varki og Danny Brower: *Denial: Self-Deception, False Beliefs, and the Origins of the Human Mind*, fra 2013, for å vise til et sammenfall mellom deres teorier og det Zapffe mener er grunnen til at mennesket har overlevd frem til nå –evnen til å fortrenge innsikten om døden.

Når det gjelder spørsmålet om hvordan det er å erfare tilværelsen utfra det pessimismen har sagt at et menneske er, dvs. hvordan livet fortøner seg som vilje eller som interessebærer, så vil jeg trekke inn Albert Camus som i 1942 utga *Myten om Sisyfos*, som etter min mening gir den beste beskrivelsen av et begrep som ofte forekommer i pessimismen – det absurde. Vi har her kommet til et grenseområde hvor man står ovenfor valget om å leve med innsikten eller i fravær av erkjennelsen. Et punkt det er viktig å belyse ettersom det kun er Zapffe som mener at sannheten ved det å være menneske ikke er til å leve med og gir et nei til eksistensen videre.

Jeg vil derfor trekke inn en filosof fra samtiden, Sør-Afrikanske David Benatar, for å belyse Zapffes begrunnelse for et "nei" til eksistensen, som jeg mener er sterkere og langt dypere enn den moderne antinatalismen. Benatars *Better Never To Have Been: The Harm of Coming into Existence*, som kom ut i 2006, er blitt ledende for den moderne antinatalismen, og han regnes i dag som den fremste antinatale filosofen i verden. I diskusjonen med Benatar, vil jeg benytte meg av tenkning fra den Rumenske filosofen Emil Cioran som belyser et viktig poeng

når det kommer til den erfarte lidelsen ved det å være til. Her har jeg brukt følgende av Ciorans verker: *The Trouble with Being Born*, *A Short History of Decay* og *On the Heights of Despair*.

I arbeidet med Peter Wessel Zapffe har jeg hovedsakelig brukt hans doktorgradsavhandling; *Om det tragiske*, i en ny utgivelse fra 1999. Når det gjelder kommentatorlitteratur, har jeg funnet Arne Næss og Dag O. Hessen sine bidrag i *Et Liv på mange vis: en antologi om Peter Wessel Zapffe* svært nyttige for min forståelse av hans grunnleggende tanke og metode. Foruten hovedverket har jeg benyttet meg av senere arbeider som *Kulturelt nødverge* og *Innføring i litterær dramaturgi*, med særlig vekt på tekstene: "Biosofisk perspektiv" og "Den siste messias", for å best mulig fremstille Zapffes tenkning.

Det faller naturlig å dele oppgaven inn i to deler – en metafysisk og en etisk del. Til hver av disse har jeg hentet inn ulike tenkere som kunne være med å bidra til å utforske enten det metafysiske eller etiske området, selv om det hovedsakelig vil være Zapffes ideer som det hele er sentrert rundt. Jeg vil imidlertid starte med å definere hva jeg mener med "metafysikk" siden det spiller en metodisk rolle for denne første delen av oppgaven.

Begrepet metafysikk har en lang historie og har med tiden fått en så omfattende betydning at det er vanskelig å vite helt hva man skal legge i det. Problemet er i mange tilfeller å avgrense hva som er eller ikke er et metafysisk spørsmål. En definisjon er eksempelvis at det er den delen av filosofien som har med fundamentale spørsmål om virkelighetens natur å gjøre (Carroll, 2010, p. 2). Men det er etter min mening en vag og diffus beskrivelse som det er vanskelig å gå videre med. Likefullt er det et viktig begrep å ha med seg videre i oppgaven, så jeg skal gjøre det klart hva jeg legger i det.

Jeg har valgt å gå tilbake til kilden for begrepet – Aristoteles. Her skal vi forstå metafysikken som en første filosofi. Det er viten om de første årsaker og prinsipper, den prinsipale filosofi som kan tjene til å utlede en større helhet. Metafysikken handler med andre ord om hva som er substansen, eller essensen i noe, og forståelsen av denne kan bidra til å forstå hvordan resten utfolder seg. "And there are as many parts of philosophy as there are kinds of substance, so that there must necessarily be among them a first philosophy and one which follows this" (Meta. 1004a4-6).

For Aristoteles handlet det om en "første beveger" – en tanke om en entitet som er årsak for alle andre bevegelser, men som selv står utenfor og er uendelig og uforanderlig, og blir en nødvendig betingelse for å forklare det vi erfarer i den sanselige verden. Det er først og fremst metafysikk som *metode* jeg vil belyse her, siden den er underliggende i den filosofiske sjangeren som er konteksten for oppgaven. Pessimismen kan sies å være en tankerekke som strekker seg *fra* en gitt essens *til* en mer helhetlig vurdering av livet, som bygger på det prinsipale i væren. Derimot så skal det handle om mennesket og verden slik man ser og erfarer den. Med det håper jeg å ha klargjort det metafysiske begrepet og for å ha avgrenset det filosofiske søkefeltet.

For å vise hvor Zapffes filosofi skiller seg fra den pessimistiske tradisjonen, har det vært et poeng for meg å finne en felles innfallsvinkel for oppgaven. Det vil si, et spørsmål som kan belyse *hvor og hvorfor* Zapffes tenkning blir original og distinkt. Det må i tillegg være noe som er representativt for de andre filosofene jeg har valgt å sammenligne ham med. Innen eksistensfilosofien har man ulike spørsmål som: Hva handler det hele om? Hva er livet og meningen med det? Eller som Zapffe selv spør i verket *Om det tragiske*: Hva betyr det å være menneske? Men disse spørsmålene ville ikke klare å gjenspeile de områder som jeg ønsker å ta opp til sammenligning. Det er nemlig to punkter hos Zapffe som etter min mening skiller han fra resten – synet på hva et menneske er og hva som er løsningen på menneskets situasjon. For best å kunne vise dette har jeg valgt å konkretisere spørsmålet til ett som bedre reflekterer metoden som ligger til grunn for, og fører til, den etiske beslutningen. Jeg har derfor valgt å ta utgangspunkt i spørsmålet om livet er verdt å leve for et menneske? En annen variant av spørsmålet finner vi i Albert Camus' innledning til *Myten om Sisyfos*.

Det finnes bare ett virkelig alvorlig filosofisk problem: det er selvmordet. Å avgjøre om livet er verdt eller ikke verdt å leve, det er å svare på filosofiens fundamentale spørsmål. Resten, om verden har tre dimensjoner, om forstanden har ni eller tolv kategorier, kommer i annen rekke. Det er lek: først må man svare (Camus, 1994, p. 7).

Jeg skal utlede flere sider ved dette spørsmålet som har betydning for tesen. Man må si noe om hva et menneske er før man kan vurdere om det er verdt å leve som menneske. Vi får dermed en oppgave som strekker seg fra hva det mest essensielle *er*, til den etiske vurderingen

av om det *bør* fortsette eksistensen. Dette skiller ut en metafysisk og en etisk side som jeg skal besvare med bakgrunn i den pessimistiske tradisjonen og Zapffes tenkning. Sammen utgjør dette avhandlingens interessefelt og er en god innfallsvinkel for å kunne begrunne tesen.

DEL 1

Jeg vil begynne med spørsmålet om hva et menneske mest essensielt er. Grunnen er at jeg vil vise til en interessant distinksjon mellom Schopenhauer, Nietzsche og Zapffe som gir oss en forståelse for hvordan de to første ikke ender opp med en antinatal konklusjon slik Zapffe gjør. Siden det nettopp var Schopenhauer som langt på vei grunnla den pessimistiske retningen og er opphavet til mange av tradisjonens mest markante poenger, så faller det seg naturlig å begynne her. Schopenhauer utviklet et helhetlig system som strekker seg fra det ontologiske til det etiske, og som hadde stor påvirkning på senere filosofer som eksempelvis Nietzsche, og også mest trolig Peter Wessel Zapffe.

Mennesket som vilje

Arthur Schopenhauer sitt svar har sitt utspring i Immanuel Kant og tanken om "tingen i seg selv". Kant hadde stor innflytelse på Schopenhauers tenkning og da spesielt i påpekningen av erkjennelsens grenser. Jeg skal gjengi hovedtrekkene i måten Schopenhauer tolket Kant på og hvordan han mente denne grensen kunne forbigås på.

Kant skilte mellom ting slik de forekommer oss som fenomener og slik de er i seg selv. Mens vi kan sanse og kjenne fenomenene, så har vi ikke tilgang til tingene sin indre essens mente Kant, denne indre naturen kan eksistere men den er utilgjengelig for et menneske. Dermed skilte Kant virkeligheten inn i to deler – en fenomenal og en noumenal verden. Schopenhauer gikk derimot videre hvor Kant stoppet og påstår at mennesket *kan* kjenne tingen i seg selv. Fenomenene står ikke kun som enkeltvis persepsjoner for oss, vi har fornuft og refleksjon som gir oss en evne til å forstå dem slik vi forstår våre egne bevegelser og handlinger.

Mens alle andre ting kun blir forestillinger for oss som vi kan kjenne fra utsiden, eller som fenomen, så har vi gjennom kroppen en ekstra tilgang til å kjenne "tingen" sin indre natur. Det er øyet som ser solen, og hånden som berører jorden, sier Schopenhauer (Schopenhauer, 2012, p. 3). Kroppen blir det umiddelbare objektet som vi erfarer, og det er gjennom kroppen

at vi erfarer verden som forestilling. Dermed mener han at vi gjennom vår kroppslighet og introspeksjon, har tilgang til å vite hva som er bakenom våre egne bevegelser og på denne måten få en innsikt i tingen i seg selv. Denne innerste essensen av alt værende er, i følge Schopenhauer, vilje. Om kroppen som erfarende objekt, skriver han: "This and this alone gives him the key to his own phenomenon, reveals to him the significance and shows him the inner mechanism of his being, his actions, his movements" (Schopenhauer, 2012, p. 100). Jeg skal kort utdype hvordan han kommer frem til denne påstanden.

Som et eksempel kan vi se for oss at jeg flytter hånden fordi jeg har lyst på et glass vann. I tillegg til det anskuelige, så har jeg også en intensjon og jeg kjenner til denne intensjonen. Hånden og viljen er to sider av samme virkelighet og dette er den ene viljes måte å bli synlig på. Kroppen og viljen er ikke to ulike størrelser som er bundet sammen i et årsaksforhold, men er én og samme ting. Det som har innvirkning på legemet påvirker på samme måte viljen som lyst eller smerte (Schopenhauer, 2012, p. 101). En kroppslig handling er derfor kun et uttrykk for viljen – det er viljens objektivering, som Schopenhauer mener det finnes et uendelig antall av både i andre arter og naturkrefter forøvrig. Dyret føler og persiperer, sier Schopenhauer, mens mennesket i tillegg kan tenke og forstå – felles for begge er at det er vilje (Schopenhauer, 2012, p. 37). Og desto mer basal og primitiv en art er desto mer kommer viljen til syne. Dette er det mest fundamentale i hele Schopenhauers tenkning og ligger i bunnen av både hans metafysiske og etiske syn.

[Will] It is the innermost essence, the kernel, of every particular thing and also of the whole. It appears in every blindly acting force of nature, and also in the deliberate conduct of man, and the great difference between the two concerns only the degree of the manifestation, not the inner nature of what is manifested (Schopenhauer, 2012, p. 110).

For Schopenhauer er mennesket uløselig knyttet til viljen – hva et menneske mest essensielt er. Men, så kan man spørre, hva er det som er opphavet til viljen? Schopenhauer sier at "viljen har sitt utspring i det mangelfulle og feilaktige og er derfor fra lidelsen" (Schopenhauer, 2012, p. 196). Her får vi vite hva han mener er viljens opphav og menneskets mest grunnleggende tilstand – lidelse. Schopenhauer finner at alt som lever vil, og siden det vil, så er det ufullstendig. Det vil si at mennesket er et mangelfullt vesen som i likhet med all annen organisk natur, har en rekke behov som det trenger å tilfredsstille. Om ikke disse blir forløst, så erfarer

vi smerte og er hva viljen har sitt utspring fra. Schopenhauer mener derfor at utgangspunktet vårt er lidelse, og at det er denne tilstanden som viljen søker å unngå.

For å sette teorien inn i en mer dagligdags kontekst, så kan man tenke seg de behov man selv har og det man trenger å gjøre for å ivareta seg selv og overleve. Man trenger mat, vann, husly, beskyttelse mot sykdom og skader, ren luft ol. Det meste av nåtiden blir derfor en innsats for å dekke disse behovene og sikre dem for tiden som kommer. Men de vil aldri forsvinne, de er immanente i vår natur og gir seg til uttrykk i alt som lever. Og desto mer man kommer behovene i møte, desto sterkere og mer vil de kreve, for viljen er konstant og det Schopenhauer betegner som "en sulten vilje". Eksempelvis så sier han at: "Så fort man har tilfredsstilt et behov så er det ti andre som venter på å bli forløst" (Schopenhauer, 2012, p. 196). Tenker man seg at alt levende er en indre vilje til å eksistere, og at alle handlinger kommer fra et behov, så vil et vesentlig spørsmål være hvordan viljen utspiller seg for mennesket. Siden vi er en del av den samme naturen og har tilgang til de samme ressursene, så vil det i stor grad angi hvordan eksistensen vil måtte fortone seg – som en kamp hvor alle kjemper mot alle for å overleve. Viljen er i alt og nærer på seg selv sier Schopenhauer.

Man needs the animals for his support, the animals in their grades need one another, and also the plants, which again need soil, water, chemical elements and their combinations, the planet, the sun, rotation and motion around the sun, the obliquity of the ecliptic, and so on. At bottom, this spring from the fact that the will must live on itself, since nothing exists besides it and it is a hungry will. Hence arise the pursuit, hunting, anxiety and suffering (Schopenhauer, 2012, p. 154).

Det vil derfor aldri være snakk om varig lykke eller fred for mennesket, for man vil alltid måtte søke å tilfredsstille viljen som opptrer som en uslukkelig tørste i kroppen. Tenker vi oss til at dette gjelder alle mennesker og andre arter, så er det langt enklere å forestille seg "kampen" som må oppstå. Blant dyrene er dette en mer åpen og synlig kamp. Blant mennesker kan den derimot være mer skjult, men befinner seg til gjengjeld på langt flere nivåer. Kampen er like underliggende i planter som vil strekke om seg i et steinet landskap, til brødre som kjemper mot hverandre for anerkjennelse og rikdom, det er fortsatt behovet og viljen som uttrykkes i dem alle. Alt levende nærer seg av, og konkurrerer mot andre for sin del av livsgrunnlaget, det handler om å spise eller bli spist, enten det er i åpenhet som blant dyrene eller i skjulte strukturer blant menneskene.

(...) To know man, we must fully investigate and test him, for his faculty of reason makes him capable of a high degree of dissimulation. The animal is just as much more naive than man as the plant is more naive than the animal (Schopenhauer, 2012, p. 156).

Her kunne man legge til at det kanskje er like åpent blant menneskene om man tenker på de stadig pågående kriger og katastrofer som er endel av vår egen tid. Retorisk kunne man stille seg spørsmålet om hva det er, om ikke annet enn en kamp om ressurser selv, om det ikler seg politiske eller moralske hensikter. Nettopp dette synet på mennesket er kimen i Schopenhauers pessimisme, vesenet som kun skiller seg fra dyret i at det ikler seg en påtatt moral, men som likefult er et "rovdyr ovenfor sin egen art" (Schopenhauer, 2012, p. 147). Det handler om å sikre seg sine livsvilkår og forplantning i kamp mot alle andre. Vi har, i følge Schopenhauer, ikke kommet særlig lengre enn det primitive fortidsmennesket selv om vi har blitt mer sivilisert i våre metoder (Schopenhauer, 2012, p. 312). Frykten for døden, langt mer enn kjærligheten til livet, er hva som gjør at mennesket makter å utholde denne raskapen. (Dette er et poeng jeg skal komme tilbake til i den empiriske delen av oppgaven). Faktisk finner Schopenhauer livet så foraktelig på alle mulige måter at han stiller seg spørrende til hvordan noen som helst kan være takknemlig for det (Schirmacher, 2010, p. 24). Kun med selvbedrag og illusjoner kan man oppnå en slik innstilling. Snarere mener Schopenhauer at livet er et stort ingenting som ikke er verdt forsøket, hvor alle gode ting er tomme og flyktige. "Verden er bankerott på alle fronter og gir ingen avkastning på noen som helst måte" (Schirmacher, 2010, p. 24). Det noble mennesket er fraværende i Schopenhauers syn og verden ender med å bli en tumleplass for det perverse og syke.

Now however much great and small worries fill up human life, and keep it in constant agitation and restlessness, they are unable to mask life's inadequacy to satisfy the spirit; they cannot conceal the emptiness and superficiality of existence, or exclude boredom which is always ready to fill up every pause granted by care. The result of this is that the human mind, still not content with the cares, anxieties, and preoccupations laid upon it by the actual world, creates for itself an imaginary world in the shape of a thousand different superstitions (Schopenhauer, 2012, p. 322).

Schopenhauer påpeker her et viktig poeng: Viljen og smerten som den søker å tilfredsstillere avdekker livet som utilstrekkelig for oss. Om vi trekker dette videre inn i ett litt mer helhetlig perspektiv så kan vi si at Schopenhauer bærer en anklage mot selve livsutfoldelsen som følger

av å være gjenstand for viljen. Det meste man kan oppnå, mener Schopenhauer, er et temporært fravær av smerte før den mangelfulle naturen i oss fremmer kravet på nytt. Schopenhauer ser derfor individet som innlemmet i en evig sirkel som ikke fører noe sted hen, og livsinnsatsen som meningsløs og forgjeves. Helst burde den være noe man kunne velge å avstå fra, og tenker vi oss spørsmålet som jeg stilte innledningsvis, om livet er verdt å leve for et menneske, så ville Schopenhauer har svart nei.

But perhaps at the end of his life, no man, if he be sincere and at the same time in possession of his faculties, will ever wish to go through it again. Rather than this, he will much prefer to choose complete non-existence (Schopenhauer, 2012, p. 324).

Mennesket som vilje til makt

En annen filosof som jeg har funnet naturlig å trekke inn i sammenligningen med Zapffe, er Friedrich Nietzsche. Grunnen er kort og godt at han, i likhet med Schopenhauer, kommer til at viljen er det mest essensielle i mennesket og at det har følger for hvordan livet vil måtte utfolde seg. Det er likevel en vesentlig forskjell i Nietzsches syn på viljen til den vi kjenner i Schopenhauers filosofi. Nietzsche finner at den i motsetning til å være blind og retningsløs, er en vilje som vil noe langt mer – den vil vokse og overkomme seg selv. Fremfor å være en bevegelse mot å tilfredsstille et organisk behov, så er vilje hos Nietzsche mer en individuell manifestasjon av indre krefter – det er en vilje til makt. Før jeg går nærmere inn på viljesbegrepet til Nietzsche, så er det nødvendig å klargjøre hans forhold til Schopenhauer.

I utgangspunktet var Schopenhauer et filosofisk ideal og en læremester for Nietzsche som hadde stor påvirkning på hans første utgivelse; *Tragediens fødsel*. Her finner vi et syn på det å være menneske, som i stor grad støtter Schopenhauers konklusjon – at smerten er det dominerende i livet (Solomon and Higgins, 1990, p. 110). I og for seg avviser Nietzsche aldri dette synet, men han beveger seg senere mot å forsøke å legge til rette for at mennesket skulle kunne bli "kapabelt for" å hankes med smerten om viljen til makt fikk utspille seg. Langt mer ødeleggende enn konklusjonen, var derimot pessimismen denne innebar for Nietzsche, og det er nettopp pessimismen han i sine senere og mer modne verker løsrev seg fra og dermed også fra Schopenhauer. Nietzsche-forskeren Ivan Soll uttrykker det på denne måten:

In rejecting "pessimism" Nietzsche was actually rejecting certain types of human beings, psychological attitudes, value judgements, and recommendations for life, which have often been associated with the pessimistic doctrine that life is predominantly suffering, but which are neither intrinsic parts of his doctrine nor its necessary concomitants (Solomon and Higgins, 1990, p. 113).

Mens Schopenhauer hevder at livet ikke har noen verdi, så er det nettopp dette Nietzsches viljesfilosofi innvender mot og blir en kontrast til i synet om å gripe om livet på et dionysisk vis. Nietzsche mener at det finnes verdier, men problemet er at de er forankret i et foreldet og fordervet verdisystem. Religion og eksempelvis kristne verdier er hva Nietzsche spesielt sikter til og destruksjonen av disse er uunngåelig og helt nødvendig, men det må finnes et alternativ om det ikke skal ende opp i det han kaller for en passiv nihilisme. Nietzsches sitt syn på nihilismen er todelt. Den er et slags nødvendig onde. I *Vilje til makt* skriver han:

Nihilism. It is *ambiguous*:

A. Nihilism as a sign of increased power of the spirit: as *active* nihilism.

B. Nihilism as decline and recession of the power of the spirit: as *passive* nihilism (Nietzsche, 1968, p. 17).

På den ene siden representerer den en forvitring av kraften i individet, og det er på mange måter slik Nietzsche ser på Schopenhauers pessimisme. Som aktiv derimot, mener Nietzsche at nihilismen er et tegn på styrke og vekst. Siden jeg har valgt å forstå Nietzsche sitt mål som dannelsen av et nytt og bedre verdisystem, som fremmer menneskets potensiale fremfor å "låse det inne", slik han mener det tradisjonelle verdenssynet og den kristne moralen tjener til, så støtter jeg meg til Richard Schacht sitt syn at Nietzsche ser den aktive nihilismen som en destruerende kraft – en *mellomfase* som mennesket må gjennom på vei til en ny og bedre verdensanskuelse (Schacht, 1973, p. 70). Nietzsche betegner den aktive nihilismen slik:

It can be a sign of strength: the spirit may have grown so strong that previous goals ("convictions," articles of faith) have become incommensurate (for a faith generally expresses the constraint of conditions of existence, submission to the authority of circumstances under which one flourishes, grows, gains power). Or a sign of the lack of strength to posit for oneself, productively, a goal, a why, a faith. It reaches its maximum of relative strength as a violent force of destruction - as active nihilism (Nietzsche, 1968, p. 18).

Poenget mitt med å ta opp Nietzsches syn på nihilisme er også todelt. For det første så vil jeg til livs en vanlig oppfatning om at han selv var nihilist og fremmet en tenkning som ikke holdt

noe for å bære verken sannhet eller verdi (Schacht, 1973, p. 65). Et argument mot nettopp denne påstanden er at Nietzsche mener det finnes objektive sannheter, og et eksempel på det er synet på hva et menneske mest essensielt er – vilje. Dette har en direkte knytning til tesen og er den andre grunnen til at jeg ville ta opp nihilismebegrepet. For Nietzsche er ikke mennesket kun en objektivisering av viljen, men et potensiale for dens iboende kraft og styrke som ikke kun vil tilfredsstilles, men overkomme smerten og lidelsen. Jeg skal vise at snarere enn å se det eksistensielle spørsmålet om livet er verdt å leve som dømt til å måtte ende med et negativt svar på grunn av Guds død og et forvitret verdisyn, så vil Nietzsche bane vei for et nytt og sterkere menneske og et nytt meningsbegrep.

Før jeg tar for meg Nietzsches filosofiske førsteprinsipp, så vil jeg understreke at jeg for min analyse av Nietzsche har lagt til grunn verket *Vilje til makt*. Jeg har derfor valgt "side", men mener likevel at jeg tar utgangspunkt i en veletablert oppfatning om at "vilje til makt" tjener til en mer helhetlig forståelse av Nietzsches filosofi⁴. Leser man Nietzsche på denne måten så blir påstanden at det mennesket mest fundamentalt er, og som dermed verden også blir et uttrykk for, er en vilje til makt. Denne metafysiske grunntanken kommer til uttrykk her: *This world is the will to power-and nothing besides! And you yourselves are also this will to power-and nothing besides!* (Nietzsche, 1968, p. 550).

Nietzsche mener at alt kan spores tilbake til en indre, dynamisk kraft som vil få utløp for sine krefter og skiller seg dermed fra andre som Schopenhauer, Spinoza og Unamuno som alle mente at viljen til liv og selvbevarelse var det mest basale i det organiske liv. Nietzsche sier derimot at dette kun er en indirekte og vanlig konsekvens av den ekspanderende kraften som finnes i det organiske vesenet (Nietzsche, 2007, p. 16). For Nietzsche er mennesket snarere en sammensetning av behov og lyster som vil forløses ved handling, noe som antyder et indre forhold som han mener alltid søker sitt potensiale. Denne kraften blir årsaksbestemmende for alle ting og blir Nietzsche sitt metafysiske førsteprinsipp. En teori han lanserer allerede i "Hinsides godt og ondt".

4 Filosofer som støtter denne oppfatning er blant andre, Richard Schacht og John Richardson.

Assuming, finally, that we succeeded in explaining our entire life of drives as the organization and outgrowth of one basic form of will (namely, of the will to power, which is *my* claim); assuming we could trace all organic functions back to this will to power and find that it even solved the problem of procreation and nutrition (which is a single problem); then we will have earned the right to clearly designate *all* efficacious force as: *will to power*. The world seen from inside, the world determined and described with respect to its "intelligible character" – would be just this "will to power" and nothing else. – (Nietzsche, 2007, p. 33).

Viljen har en langt mer kompleks forklaring i Nietzsches tenkning enn slik den forekommer hos Schopenhauer. Her er det ikke snakk om en enkelt, underliggende vilje, men et sammensatt forhold bestående av ulike egenskaper som følelser, sanser og lyster som alle spiller en rolle i kampen som oppstår for å utløse sine krefter og ekspandere. Kroppen, som Schopenhauer mener manifesterer viljen, blir i Nietzsches metafysiske teori til en arena hvor sterke og svakere krefter kjemper om å overgå hverandre. Dette er en struktur som i følge Nietzsche gjenspeiles overalt, som eksempelvis i samfunnet eller naturen hvor i begge tilfeller det sterkere hersker over det svake. "The only reality is the will to grow stronger of every center of force – not self-preservation, but the will to appropriate, dominate, increase, grow stronger" (Nietzsche, 1968, p. 367). Nietzsche finner med andre ord et *potensiale* i viljens utstrekning som er helt fraværende i Schopenhauers tenkning, der viljen er tom og retningsløs og uten noen annen hensikt enn å tilfredsstille et umiddelbart behov. Det som for Schopenhauer er en blind streben til liv, handler for Nietzsche langt mer om en tilblivelse. Viljen kan, om den får utspille seg, få individet til å overkomme og løsrive seg fra sin nedarvede menneskelighet. Det vil ikke lengre være et kuet vesen som er nedsyltet i gamle og fordervede verdier, men bli til noe sterkere og bedre – det Nietzsche kaller for overmennesket: "I teach you the overman. Man is something that shall be overcome. (...) The overman is the meaning of the earth. Let your will say: the overman shall be the meaning of the earth" (Nietzsche, 1976, pp. 124-125).

Foruten det Nietzsche skriver om overmennesket i *slik talte Zarathustra*, så finnes det ingen mer inngående beskrivelse av begrepet. Det blir derfor naturlig å se det i lys av Nietzsches mer helhetlige idé om vilje til makt. På den ene siden har vi viljen som Nietzsche ser på som en kraft individet har til å utnytte evnene og egenskapene det er gitt. På den andre siden har vi moralen tuftet på et kristent verdisyn som vil forby de samme evnene og, slik Nietzsche ser det, naturen i mennesket. Viljen blir dermed uforenlig med slik moralen mener at man skal

leve og menneskets potensiale vil aldri kunne oppnås. Overmennesket blir derfor et resultat av å la viljen regjere fritt, og la denne skapende kraften danne et nytt verdisystem som er tuftet på det sterke i mennesket. Det er et opprør mot det etiske idealet som vil at det sterke skal ofre seg selv for menneskeheten ved å leve etter verdier som eksempelvis likhet: "The doctrine of equality! There is no more poisonous poison anywhere: for it seems to be preached by justice itself, whereas it really is the termination of justice (Nietzsche, 1976, p. 553). Nettopp slike etiske idealer er det Nietzsche vil til livs. I hans syn finnes det ikke noe verre og mer ødeleggende enn tanken om at alle menn er like. For at det skal kunne vokse og "bli", så må det løsrives fra slike doktriner. Det ikke "menneskeheten, men overmennesket som er målet" (Nietzsche, 1968, p. 519). Nietzsches ideal er individet som har overkommet selve behovet for en slavemoral. Individet som ikke lengre trenger en Gud.

Nietzsches overmenneske er et godt eksempel på viljens potensiale i mennesket og til å forstå hans viljes-metafysikk. Dette er et vesen hvor driftene som *vil* forsøker å overvinne det svakere – det som ikke *vil* nok, mens det svakere igjen vil forsøke å bli sterkere. En sunn og vital dynamikk som Nietzsche mener er grobunn for det kommende mennesket. Men, det må gis muligheten til å utfolde sine evner og "blomstre". Lykkes man i det så har man utløst sine krefters potensiale som deretter vil strebe mot et enda høyere nivå. Dette er hva han mener med å "overgå seg selv". Det er derfor ikke selvoppretholdelse viljen er rettet mot, men det å utvikle seg mot dette ideal-vesenet hvor naturen er egenrådlig og kun adlyder sin egen naturlige kraft. Dette fører til at kreftene innordner seg i forhold til hverandre og blir bestemmende for karakteren som dannes (Nietzsche, 2007, p. 12). Det oppstår et hierarkisk system hvor noen drifter vinner og andre taper, og i følge Nietzsche er dette strukturen i alt det værende. Viljen til makt er å kunne mestre, og Nietzsche mener det tilhører essensen av alt levende som endel av dets organiske funksjon: "A multiplicity of forces, connected by a common mode of nutrition, we call "life" (Nietzsche, 1968, p. 341).

Felleskapet mellom Nietzsche og Schopenhauer er at begge mener viljen er det som beveger verden og alt i den. Mens det for Schopenhauer er vilje til å eksistere, så er det for Nietzsche en kraft som vil ekspandere. Et annet felleskap er at viljens egenskaper blir bestemmende for menneskets tilværelse – for Nietzsche en livsbejaende mulighet, for Schopenhauer en håpløs blindvei. Jeg skal nå gå over til Peter Wessel Zapffe for å vise til et annet perspektiv – å se på

menneskets biologiske egenskaper og utrustning i forhold til viljen, eller *interessen* som Zapffe kaller det, sine muligheter for å kunne realisere seg.

Mennesket som interessebærer

I Zapffes filosofi handler det ikke om viljen eller om hva som beveger verden. Han er ikke ute etter å finne den minste bevegelige substans for å beskrive hvordan livsforløpet vil måtte fortone seg. Dette er ting som er utenfor vår "verden", og som vi ikke har noe bevisst forhold til. Heller er han interessert i å finne ut hvordan vi erfarer verden med de egenskapene vi har og de evnene vi er gitt. "Interesse" er derfor et langt mer dekkende og bedre begrep enn det viljen er i følge Zapffe, og det som "hele betraktningen dreier seg om" (Zapffe, 2015a, p. 18). I direkte knytning til måten Zapffe skiller mellom den ytre og vår indre verden, så vil han finne ut hvordan mennesket er *egnet* til denne indre viljen til overlevelse og forplantning, som det deler med alt annet organisk liv. Han tar med det en vending i spørsmålet om hva det betyr å være menneske ved å finne det som er *det mest essensielle for et menneske* – fremfor hva et menneske mest essensielt er. Denne vendingen Zapffe gjør er nødvendig for å få frem hvordan viljen, driften eller behovet virker inn på oss og hvilken betydning det har for et menneske.

Dette skiller ham fra eksempelvis Schopenhauer og jeg skal forklare hvorfor. Det har å gjøre med at viljen ikke opptrer som en bevisst instans for mennesket. Viljen er kun endel av vår organiske natur som sørger for organismens vitalbalanse. Vi handler i likhet med andre dyr for å få tilfredsstilt våre organiske behov. På det biologiske planet kjenner vi disse som sult, tørste, beskyttelse mot rovdyr og det å forplante livet videre. Vi er innrettet slik at det å få dekket disse behovene oppleves som en verdi med tilhørende oppfordring om å sikre denne verdien (Zapffe, 2015a, p. 27). For Zapffe er mennesket er en interessebærer. Om dette sier han:

Ordet interesse brukes her som et samlenavn for en rekke betegnelser som mere eller mindre er synonyme for: behov, drift, lyst, ønske, «vilje» osv. Interessen kommer tilsynet ved at noe er «maktpåliggende», (...) individet vil, mer eller mindre intenst, samlet eller spaltet i tendenser, tilbøyeligheter, oppnå eller unngå noe. (...) Det sier Ja eller Nei til bibehold eller forandring av en tilstand (Zapffe, 2015b, p. 82).

Men i motsetning til dyret, så er det å opprettholde vitalbalansen ikke det eneste som det er "om å gjøre" for et menneske. Det kan være det som beveger naturen som vi er endel av, men

er langt fra det som beveger vår "indre verden". Et menneske har andre og høyere interesser enn kun det som manifesteres gjennom viljen til liv. På det bevisste stadiet blir derfor viljen og dennes "streben" en tilstandsinteresse, men Zapffe mener at mennesket er utrustet slik at det rent livstjenelige blir utilstrekkelig. Påstanden til Zapffe blir derfor at det ikke er noe galt med viljen eller måten denne "virker" i mennesket. Det som er galt er at den kan erfares og oppleves av mennesket som en "tom streben", og dette uttrykker et behov som går utover det livstjenelige og beskriver et erfaringsområde som er unikt for mennesket. Nettopp her finner jeg et grunnlag for å betegne Zapffes filosofi som evolusjonær eksistensialisme – det synet at mennesket er et feilskjær i evolusjonen.

Flere av Zapffes sentrale ideer er sentrert rundt denne teorien og bidrar til å sette ting inn i et nytt eksistensielt perspektiv. Spesielt er det to egenskaper ved menneskets interesseliv Zapffe mener bidrar til at det ikke evner å holde seg innenfor rammene av det biologisk tilstrekkelige; vi er *overutrustet* i forhold til omgivelsene og *ufiksert*.

For å begynne med det siste først, så har vi i motsetning til andre arter, fri vilje. Menneskets frihet skiller seg fra dyret som veksler mellom det å reagere "fiksert", det vil si automatisk, til det å velge mellom handling og ikke-handling, "halv-fiksert" (Zapffe, 2015a, p. 27). At dyret har fått "herskende evner", mener Zapffe begrenser livsutfoldelsen og dets mulige jeg-følelse og ser langt på vei ut til å styre impulsene. Eksempler på dette er hoven, vingen eller finnen. Evnene er differensierte, de har i følge Zapffe "valgt sin skjebne og brent broene bak seg, men til gjengjeld er de blitt 'ett' med sin funksjon" (Zapffe, 2015a, p. 47). Det stiller seg derimot annerledes for mennesket som ikke ser ut til å ha utviklet herskende evner som er dominante i valgene det står ovenfor.

Zapffe mener at dette dels er grunnet bevissthetens veldige omfang og funksjon og hjernens høye nivå med udifferensiert protoplasma (Zapffe, 2015b, p. 93). Det er som om "materien" på et tidspunkt i utviklingen av evnene stoppet opp før den riktig ble "til noe". Et tilsvarende syn finner vi hos den tyske filosofen og antropologen Arnold Gehlen som påstår at mennesket er et uferdig vesen (Berger and Kellner, 1965, p. 111). Det er ikke utrustet med spesifikke instinkter og mangler et eget miljø – det lever i en "åpen" verden. Resultatet er at man må

kompensere med disiplin og tilpasning for å overleve. Mennesket må "skape" sin egen verden, noe Gehlen mener kulturen er resultatet av.

I følge Zapffe er mennesket i morfologisk forstand "underveis"; det befinner seg i en tilstand av "stillestående vorden" (Zapffe, 2015a, p. 50). Det kan være grunnen til at mennesket er "ufiksert", som vil si at hele organets bruksmåte blir avgjort av den bevisste instans (Zapffe, 2015a, p. 27). Vi må velge mellom "å handle, eller la være å handle, under alskens tvil og med splittet og hemmet kraft" (Zapffe, 2015b, p. 93). I senere tid har David P. Barash, evolusjonsbiolog og professor i psykologi ved Universitetet i Washington, gjort et poeng ut av nettopp dette at mennesket har et valg, det er ikke programmert på samme måte som andre arter til å velge en spesifikk handling. Genene hvisker i oss, de roper ikke. Det er opp til oss å velge om vi vil adlyde eller ikke (Barash, 2000, p. 1016).

Thanks to recent evolutionary insights, we are beginning to learn what our genes are up to, and how our behaviour is likely to tend whenever we let down our guard and allow ourselves to be pushed and pulled by the evolutionary whisperings of our own DNA (Barash, 2000, p. 1013).

Zapffes filosofi er en forlengelse av tanken om en art som er løst fra organismens og naturens ordre. Mennesket er ikke låst til kun det biologisk optimale, til det å svare eller innfri et behov for deretter å være tilfreds til neste setter inn, slik dyret vil være. For mens dyret svarer på impulser med bakgrunn i sine gitte og herskende evner, sier Zapffe at man finner slike evner kun som potensielle i mennesket. Spesialiseringen har stoppet opp og har ført til at i motsetning til hoven, vingen eller finnen, så har mennesket hånden med sine fem fingre og utallige bruksmåter. Følgene er at individet selv bestemmer hvordan det skal reagere, det kan eksempelvis gå mot sin natur, noe som er et unikt fenomen sett fra et biologisk perspektiv.

Han ser seg selv bli til i moders liv, han holder sin hånd i været og den har fem grener, hvorfra kommer dette djevelske femtall, og hva har det med min sjel å gjøre? Han er ikke lengre selvfølgelig for seg selv (Zapffe, 2015a, p. 52).

Når det gjelder utrustning, så sammenligner Zapffe mennesket med andre arter i naturen for å se på forholdet mellom gitte evner og de oppgaver som er til rådighet. Zapffe hevder at man må være tilordnet et minimum med evner for å være levedyktig i et gitt miljø, og evnene bør

dekkes av oppgavene for at det skal være et harmoniserende forhold. Han mener derfor at en art kan være utilstrekkelig, tilstrekkelig eller mer enn tilstrekkelig utrustet for sitt miljø. Når det gjelder det Zapffe kaller underutrustning, så forlanger objektet, det vil si miljøet, en evne som individet eller arten ikke har. Konsekvensene er her, unødvendig å si, fatale. En organisme uten evner til å skaffe seg næring vil gå i døden. En *tilstrekkelig utrustning* har man først når evne og oppgave dekker hverandre. Organismen har evnene som kreves for å få tak i maten. Her søker objektet en evne og finner den (Zapffe, 2015a, p. 40). Et eksempel på et slikt harmoniserende forhold er havørnen, som med sine herskende evner – gode øynene og sterke vinger – er godt egnet til å fange byttet. Arten er med andre ord adekvat utrustet i forhold til sitt gitte miljø. Hvordan stiller det seg i så måte med mennesket?

Zapffe finner at for mennesket så søker evnene et adekvat objekt uten å finne det, og han påstår dermed at vi er *overutrustet* i forhold til de vilkår som naturen stiller til disposisjon (Zapffe, 2015a, p. 40). Grunnen kan være at vi stanset i utviklingen før noen spesialiserte evner fikk ta form, og at vår frie vilje gir livet et høyere potensial for mennesket. Uansett er det kun en liten del av våre sjelsevner som finner sin realisasjon i artens oppgave, som er å beskytte og forplante menneskeslektens kimbane videre. Noen annen oppgave har ikke naturen gitt oss. Følgene er dermed at vi "famler etter objekter i det tomme rom". I *Den siste messias* skriver Zapffe: "Hva var skjedd? Et brudd på selve livsenheten, et biologisk paradoks, en uhyrlighet, en absurditet, en hypertrofi av katastrofal natur. Livet hadde skutt over målet og sprengt seg selv. En art var blitt væpnet for sterkt" (Zapffe, 2015a, p. 51).

Potensialet, slik det frembringes av vår frihet og intellektuelle kapasitet, og det at vi ikke kan utløse dette forholdet mellom evne og oppgave, fører til en "indre spenning" i mennesket. Mens dyrets spenning knytter seg til situasjonen som ligger fore, så sprenges det ut i syntetiske abstrakter for individet. "Evnenes orkesterbrus i sinnet stiger i styrke når hendene sin gjerning er slutt" (Zapffe, 2015c, p. 25). Det gir oss et behov for det Zapffe kaller et objekt-surrogat:

Etter at de biologiske behov er dekket så er det slutt på de gitte objekter, slutt på den gitte mening med evneutfoldelsen. Supplerende evner (fantasi, oppfinnsomhet) kan i tilfelle være hjelpende til og skaffe den arbeidsledige evnen et objekt-surrogat; den bevisste instans må da selv gi mening til handlingen, hvis den har et behov for en slik mening (Zapffe, 2015a, p. 40).

Slike surrogater er resultatet av det Zapffe kaller for en "autotelisk evneutfoldelse"; når evnen selv dirigerer hensikten og målet er å utfolde seg selv og ingenting annet. Eksempler for dette kan være produksjon av kunst, selvdyrkelse, fjellklatring etc. Det er en utfoldelse som ikke har noen hensikt utover engasjementet. Det kan sies å være det å oppnå glede for gledens skyld og har visse likhetstrekk med Aristoteles eudaimonia. Så kan man stille spørsmålet om det er et surrogat når man selv har laget dem? Her vil jeg svare at det for Zapffe er det, fordi det svarer ikke til ønsket om at det skal være en mening med det livet man lever, det vil si, en mening med det man gjør og er i verden. En autotelisk handling ser ikke ut til å tilfredsstille mennesket på en meningsfull måte. Zapffe definerer mening som at en aksjon har en god nok hensikt, og når denne bekreftes så gir det en følelse av at "nå er alt ting ordnet og godt; intet som har med denne sak å gjøre, kan tenkes bedre" (Zapffe, 2015a, p. 67). Men, et menneske søker et mål for sin egen eksistensielle utfoldelse. Det vil si, det har et behov for at livet skal ha heterotelisk mening ved siden av det autoteliske (Zapffe, 2015a, p. 68). Problemet er følgelig at det ikke finnes noe slikt og livet vil derfor utspille seg som: "(...) En spenning mellom oppgave og evne, som en organismenes kamp for å realisere sine interesser, hvert i sitt miljø" (Zapffe, 2015a, p. 18).

Nå har vi beveget oss inn på et unikt erfaringsområde hvor evnene ikke finner et adekvat objekt, det vil si en oppgave som svarer til evnen og gir uttrykk for et behov utover det å opprettholde vitalbalansen som det ikke finnes reelle løsninger for. Zapffe mener mennesket har som følge av sin evolusjonære særegenhet, interesser som går utover det biologiske, og åpner for sosiale, autoteliske og mest vesentlig – metafysiske interessefronter (Zapffe, 2015a, p. 54). Det er nettopp den metafysiske fronten som blir viktig for oppgavens del siden det er her mennesket konfronterer interessen, viljen eller spørsmålet om det "hele har noe for seg". For å avklare forholdet mellom interesse og mening, så kan man si at det er den metafysiske interessefronten som åpner opp for forestillingen om en mening. Mening er noe som følger av å ha høyere interesser og er artens kjennemerke. I individet sees dette gjennom evnen det har til å gå utover seg selv i søken etter noe som kan samle hele livsinnsatsen til et ordnet system, som kan forløse den indre spenningen som oppstår i det udifferensierte potensialet det er en bærer av (Zapffe, 2015a, p. 67).

Finnes det belegg for det Zapffe påstår, at mennesket søker en heterotelisk mening med livet? Det blir naturligvis subjektivt, og for noen kan det sikkert sies at spørsmålet ikke lengre er relevant. Men jeg velger å tro at det lever et håp om mening i de fleste og tegnene på et slikt metafysisk engasjement mener Zapffe at vi finner i betraktninger som: Hvor skal jeg sette mine krefter inn og av hvilken grunn? Hva er og hva betyr et menneskeliv? (Zapffe, 2015a, p. 67). Her mener Zapffe at svaret må enten innordne livet som helhet blant de autoteliske innsatsformer, at det leves for sin egen skyld eller "for det det er", eller så fastholder man det heteroteliske aspektet og da står spørsmålet åpnet: hvortil? (Zapffe, 2015a, p. 68). Vi ender med tanken om hva som er meningen med det hele, og om individet stiller med redelige midler, så stopper alle muligheter for et videre avansement. Det finnes ingen heterotelisk mening med eksistensen slik mennesket vil det skal være, og det søker derfor forgjeves etter noe som kan binde det hele sammen til en overordnet hensikt. Herifra går det i alle retninger, fra skapelsen av en Gud til det å "gå opp" i autoteliske oppgaver i forsøket på å fortrenge behovet. Zapffe trekker frem et eksempel som er ment til å vise det han kaller for objekt-surrogater, som har utviklet seg til "den rene parodi".

En ung bokbinder erklærte i 1953, at han ville vie sitt liv til den oppgave å bringe norsk bokbinderhåndverk på høyde med og helst foran tilstanden i det øvrige Norden. Lykkes dette, ville hans liv ha fått "all" den mening han hadde bruk for (Zapffe, 2015b, p. 89).

At det ikke gis en hensikt til mennesket og som verre er, at det vilkårlig rammes av uopprettelig skade og total indifferens fra naturens som det er endel av, utløser en fortvilelse, desperasjon og lidelse som uttrykker det Zapffe mener er menneskets mest fundamentale behov: forventningen om at det skal være en moralsk og rettferdig verdensorden.

Det vil si en verdensorden hvor alt har orden, plan og mening, hvor skjebnene er adekvate til behovene, kort, hvor alt går rettferdig til etter hvert enkelt menneskes vurdering eller etter en vurdering som alle kan heve seg opp til ved egen hjelp (Zapffe, 2015a, p. 69).

Det Zapffe mener med rettferdighetskravet er at mennesket vil søke seg selv og sine evner inn som en del av verden. Individet forventer å bli ett med tilværelsen og at tilværelsen skal svare til evnene det har. Noe det grunnet overutrustningen og ufikserheten – aldri kan bli, med mindre det nedjusterer kravet, evneutfoldelsen og sin egen metafysiske interessefront. Individet må kort og godt legge til side kravet på en skjebne som er adekvat til interessen. Det

vil si, mennesket må innfinne seg med å eksistere på et nivå innenfor rammene naturen gir, som dyret uten en metafysisk interessefront er et eksempel på. Men, for et menneske, sier Zapffe, så lar det seg ikke gjøre for det bor i oss et autotelisk imperativ som sier: du skal skaffe plass for din egenart og realisere dine krefter og opplevelsesmuligheter (Zapffe, 2015a, p. 99). Det vil si, vi stiller det metafysiske krav til livet, enten det avsluttes med døden eller ikke – at det skal være fylt til randen av mening med alt som skjer. Her er det den virkelige kimen til det tragiske i menneske ligger og som jeg skal komme tilbake til i den etiske delen.

Når det gjelder prinsippet som Zapffe mener å ha funnet i oss, så vil jeg påstå at det er langt mer fundamentalt enn viljen *for et menneske* som har evnen til å forestille seg hva mening og rettferdighet er. Vår mentale kapasitet har gitt oss forventinger til hva livet skal gi og blir det som vi vekter viljens egenskaper ut i fra. Schopenhauer og Nietzsches vurdering av livet mener jeg er resultatet av et brudd med nettopp denne forventningen. Her oppleves ikke viljen som en meningsfull entitet i vår metafysiske forestilling om hvordan ting kan og bør være, men snarere som motstridig og indifferent til våre høyere interesser. Viljen blir kort og godt uforenlig med forestillingen om en moralsk og rettferdig verdensorden. Dette mener jeg gir seg utslag i måten Schopenhauer og Nietzsche mener mennesket bør handle og leve på som en følge av å ha funnet viljen som det styrende prinsipp. Jeg har nå kommet til den delen av oppgaven som har med det å eksistere å gjøre. Spørsmålet blir hvordan livet må fortone seg på bakgrunn av det man hevder er det essensielle i mennesket.

Hva betyr det å eksistere som menneske?

Vi har dermed beveget oss inn på den filosofiske retningen som har med meningsforholdet et menneske har til livet og verden det er endel av – eksistensialismen. Dette er en retning som kan sies å ha sitt opphav i Søren Kierkegaard, og som har blitt utviklet videre hos tenkere som Martin Heidegger og Jean-Paul Sartre. Jeg trekker frem de to på grunn av at begge har klart å samle noen eksistensielle problemstillinger og gitt dem et forståelig uttrykk. Heidegger sier at vi er kastet inn i verden uten noen bakenforliggende plan eller gitt mening, og Sartre påpeker at eksistensen kommer forutfor essensen⁵. Mennesket er "dømt" til friheten og er selv ansvarlig for å skape en mening. Jeg vil ta opp nettopp dette med mening fordi det står sentralt i

⁵ Fra Sartres forelesning "Existentialism is a humanism" i 1945.

spørsmålet om "livet er verdt å leve" for et menneske. Problemet er at "meningen med livet" må stå i et troskapsforhold til sannheten om livet. Det som jeg vil belyse her er hvordan det er å leve for et menneske med bakgrunn i Nietzsche, Schopenhauer og Zapffes filosofi.

There is only one world, and this is false, cruel, contradictory, seductive, without meaning We have need of lies in order to conquer this reality, this 'truth,' that is, in order to live- That lies are necessary in order to live is itself part of the terrifying and questionable character of existence (Nietzsche, 1968, p. 451).

Det er mange måter å lese Nietzsche på. Jeg vil si det er ukontroversielt å påstå at hans viljesfilosofi er livsbejaende og "vil" livet til det fulle. Men, det kan ofte være som Miguel de Unamuno sier – en distanse mellom filosofien og mennesket. Filosofien kan svare til et behov som mennesket bak filosofien har for å danne et enhetlig og fullstendig begrep om verden og livet (Unamuno, 2001, p. 36). Imidlertid er det også grunn til å tro at Nietzsche selv mente tilværelsen var grusom, og at han skapte "overmennesket" som et botemiddel, eller som en beskrivelse av et menneske som kan overleve denne innsikten som han selv var fordervet av. Jeg har valgt å legge denne lesningen til grunn for min tolkning av Nietzsche sitt syn på hvordan det er å eksistere for et menneske, og bygger her på P. J. Kain og Eva Cybulska. En av Kains sentrale påstander er at Nietzsche finner sannheten ved det å eksistere grusom og fryktinngytende, og at sannheten derfor ikke er forenlig med hva som er livstjenlig for mennesket – sannheten fører ikke til noe meningsfullt, men beveger oss snarere mot intetheten.

The truth is not good for human beings - the truth is horror. Reality as it truly is, is not beautiful - it is terrifying. To pursue the truth, far from pursuing the good and achieving happiness, as most all philosophers have assumed, would have the consequence of plunging humankind into the abyss, of rubbing their noses in the horror of existence. Life requires lies, illusion, art, veiling. Life must shun the truth. Life is not possible with the truth. To pursue the good, what is best for human beings, requires rejection of the true (Kain, 2006, p. 47).

Nietzsche hevder at mennesket har lært seg å unngå sannheten ved å fortolke, forenkle og forfalske verden som det er endel av for å gjøre livet "levelig". Kain mener dette kan være en grunn for Nietzsches komplekse syn på hva sannhet er. I kampen for å overleve spiller kunsten, løgnene og illusjonene en langt mer betydelig rolle for mennesket enn det vi skulle tro. At det finnes en ontologisk og metafysisk sannhet er teoretisk sett mulig, men den ligger skjult i

historiens mange lag og om det er slik at den ikke er til det beste sett ut fra hva som er livstjenelig, så stiller Nietzsche spørsmål om hvilken verdi den egentlig har (Kain, 2006, p. 47).

Truth exists. The truth is that existence is horrible. We can know this truth, but it would likely mean our annihilation. Thus we must avoid it. Moreover, through millennia of evolution we have actually learned to avoid it. We have buried it and replaced it with what we take to be true, that is, with illusions (Kain, 2006, p. 51).

Denne tolkningen av Nietzsche fremmer et syn på mennesket som kastet inn i en verden det finner fremmed og fiendtlig. Vi passer ikke inn og hører heller ikke til, for å låne et utsagn vi kjenner fra Zapffes beskrivelse av menneskets kosmiske tilhørighet. Forskjellen er imidlertid at Nietzsche vil gjøre noe med denne situasjonen, og nettopp her er det en fare for å tolke han som selvmotsigende. På den ene siden ser han på sannheten ved å eksistere som grusom, mens på den andre siden så oppfordrer han flere steder, og da spesielt i relasjon til overmennesket, til å gå sannheten i møte. Poenget er at han ser på det å gå denne innsikten i møte som et tegn på styrke. Det å unngå sannheten er livstjenelig, men det ideelle for Nietzsche er om man blir sterk nok til å leve med sine kosmiske vilkår. Han vil verken endre eller forsøke å gjøre slutt på lidelsen, men snarere herde mennesket til å takle en tilværelse hvor det ikke finnes noe høyere prinsipp eller hellige verdier. Man skal kunne se sannheten i hvitøyet og heve seg over den; det handler om å overkomme og overgå det som er til hinder for fremgang og vekst. Eller som Nietzsche beskriver det: "Man is a rope, tied between beast and overman – a rope over an abyss" (Nietzsche, 1976, p. 126).

Det er tilblivelsen av et menneske som er sterkt nok til å skape mening i en meningsløs verden, Nietzsche ser for seg. På denne måten ønsker han å gjøre noe med "menneskets situasjon" i motsetning til både Schopenhauer og Zapffe. Nietzsche tar et oppgjør med selve kravet som Zapffe stiller til verden, og vil med sin viljes-filosofi bane vei for et menneske som ikke lenger har behov for verken mening eller trøst. Jeg mener derimot at det er betimelig å trekke inn Eva Cybulskas innvending mot tanken om dette overmennesket. Cybulska argumenterer for at dette vesenet er en fantasi-helt i Nietzsches eget liv og et resultat av en indre kamp mot egen svakhet og frykt.

Nietzsche was a confessional philosopher, who not only lived in order to write, but who wrote to stay alive. The Übermensch, one of his most famous ideas, is interpreted here not as a philosophical concept but as a personal symbol of a man in turmoil. It arose from the depth of Nietzsche's psyche at a time of great personal disappointment, and it was designed, if unconsciously, to protect his vulnerable, wounded self. It gave, at least temporarily, a meaning to his existence (Cybulska, 2015, p. 2).

Schopenhauer har derimot ingen intensjoner om at mennesket skal overkomme sannheten, snarere tvert om, han vil man skal se denne verden som den verste av alle mulige verdener og at mengden lykke ikke kan veie opp for lidelsen man blir tildelt. Schopenhauer beskriver menneskets situasjon slik: "Denne verden er et helvete og mennesket er som torturerte sjeler på den ene siden, og djevlere på den andre" (Schirmacher, 2010, p. 46). For Schopenhauer er dette sannheten, og han mener det ikke er mer å si annet enn å beskrive konturene av en uendelig grusom kamp for eksistensen mellom alt som lever (Schirmacher, 2010, p. 33). Her nytter det ikke å løpe fra lidelsen, for den kommer fra vår mangelfulle natur som stadig vil fordre viljen til å søke tilfredsstillelse. Kampen er unngåelig. Viljen er for sterk, for gjennomgripende og for blind til at den kan læres noe som helst. Man kan ikke forandre den. Det er for lite av det gode og for mye av det onde, og derfor mener Schopenhauer at lykken man kan forvente i livet, aldri kan veie opp for lidelsen man utsettes for som menneske. Og selv om tusener kunne leve lykkelig, så kan ingenting rettferdiggjøre angsten og lidelsen én person vil kunne erfare. Mens Nietzsche vurderte sannheten opp mot det som tjener til det beste for livet, og som et tegn på styrke for overmennesket, så er dette langt fra tilfellet for Schopenhauer. Her finner vi at alle veier lukkes som en følge av innsikten i tingen i seg selv som den blinde og formålsløse viljen. Det er simpelthen ikke noe den kan føre til, annet enn innsikten i en sirkulær tilværelse som strekker seg til og fra behovet som alltid er konstant og utømmelig. Jeg vil hevde at Schopenhauer legger frem en form for sannhet som Nietzsche ville overkomme, en sannhet som ikke tjener til annet enn erfaringen av det meningsløse med å være menneske.

Jeg har dermed vist til en tolkning av Nietzsche, et syn på tilværelsen som uutholdelig om man lever tro til sannheten. Et syn som kommer mye klarere frem i Schopenhauer, og som får betydning for hvordan han mener man må tilpasse seg for å kunne leve med innsikten. Mens Schopenhauer stiller seg sympatisk og trøstende til menneskets behov, vil Nietzsche at man skal overkomme og legge til rette for et sterkere vesen som kan omfavne selv det meningsløse.

Zapffe har lest både Schopenhauer og Nietzsche, og det er grunn til å tro at han mener begge tar en omvei eller flykter fra konsekvensene av sannheten – at det er vi som ikke passer til livet slik naturen har skapt det. I *Om det tragiske* tar Zapffe eksplisitt opp ideen om et herskende og overmenneskelig vesen: "Alle distinksjoner er viskes ut i lengselen mot overmennesket: han skal fremgå av en hittil uanet dennesidig livspotensering, hvor endog smerten virker som stimulans. I Nietzsches verker er vi (...) vitne til en fortvilet manns kamp for åndelig tilpasning" (Zapffe, 2015a, p. 509).

Den empiriske "sannheten" om livet

Her vil jeg stoppe opp for å trekke inn Richard Dawkins som i 1976 utga det siden anerkjente verket *The Selfish Gene (Det egoistiske genet)*, som en representant for paralleller mellom den filosofiske pessimismen og den empiriske vitenskapen. Dawkins svar på hva et menneske er, er at mennesker og dyr er overlevelsesmaskiner skapt av våre gener (Dawkins, 2009, p. 28). Vi er bærere av gener som gjennom seleksjon og evolusjon har skapt og formet oss for mest mulig å kunne maksimere seg selv videre inn i nye generasjoner. Et felleskap jeg mener at Schopenhauer og Zapffe har til Dawkins, er tanken om at mennesket har en vilje eller interesse på det ubevisste nivå som det selv ikke råder helt og full over. Schopenhauer skriver eksempelvis at: "Viljen handler blindt i de deler av oss som ikke er styrt av kunnskapen, det vil si, våre vitale og vegetative prosesser som eksempelvis ernæring, vekst, kjønnsdrift og forplantning (Schopenhauer, 2012, p. 115). Og nettopp når det gjelder driftene, så er Schopenhauer forut sin tid når han påpeker at viljen objektiviseres mest synlig i forplantningsbehovet.

Far more than any other external member of the body, the genitals are subject merely to the will, and not at all to knowledge. Here, in fact, the will shows itself almost as independent of knowledge as it does in those parts which, on the occasion of mere stimuli, serve vegetative life, reproduction, and in which the will operates blindly as it does in nature-without-knowledge (Schopenhauer, 2012, p. 330).

Viljens blindhet hos Schopenhauer kan sees som en parallell til det Richard Dawkins sier om det egoistiske genet: at det er kun noe som "vil" uten at man som et rasjonelt vesen ser grunnen til at det vil – det er noe som er programmert i oss og som vi kun er ment å videreføre. Schopenhauer hevdet at viljen sprang ut fra behov som organismen har, mens Dawkins hevder

at det er genet som skaper det opprinnelige behovet som fører til smerten og lidelsen. Genet har flere egenskaper som kan sies å komme til syne gjennom viljen slik Schopenhauer beskriver den, for eksempel egoismen. Her sier Dawkins: Jeg vil hevde at en fremherskende egenskap vi kan vente å finne i et suksessrikt gen, er hensynsløs egoisme. Denne gen-egoismen vil vanligvis gi grobunn for egoisme i individuell adferd" (Dawkins, 2009, p. 29). Nettopp denne adferden er det Schopenhauer beskriver med viljen og som vil føre til kampen som oppstår mot alle andre.

In fact, from the natural standpoint, [...] he is ready to annihilate the world, in order to maintain his own self, that drop in the ocean, a little longer. This disposition is *egoism*, which is essential to everything in nature (Schopenhauer, 2012, p. 332).

I følge Dawkins er det langt mer sannsynlig at den egoistiske vinner i denne kampen og får barn som igjen vil være tilbøyelig til å arve de egoistiske trekkene og føre disse videre. Egoisme er en egenskap som sikrer artens bestående i motsetning til eksempelvis altruisme (Dawkins, 2009, p. 66). En sterk vilje kan derfor i dette lyset sees som en god ting for individet, og kanskje Nietzsche nettopp på dette området hadde mer til felles med biologien enn han selv visste om. Det filosofiske problemet med det egoistiske genet er derimot at livet ikke har noen mening utover den videre forplantningen, noe som også Dawkins bemerker.

Den samme gamle prosessen med automatisk utvelgelse mellom rivaliserende molekyler ut fra deres levetid, fruktbarhet og kopperingsdyktighet, pågår fremdeles like blindt og uunngåelig som i urgamle tider. Gener har intet fremsyn. De planlegger ikke fremover. Gener bare er, noen av dem mer enn andre, og dermed er alt sagt (Dawkins, 2009, p. 52).

I så måte kan man si at Schopenhauer og Nietzsche sine beskrivelser av viljen, som den ustyrlige driften som vil livet, bærer store likheter til genomets egenskaper slik Dawkins betegner det. Dette bryter med tanken som Jean-Paul Sarte fremmet om at "eksistensen kommer forut for essensen". Hos Dawkins er genet allerede "bestemt" på hva det "vil" – å maksimere sin egen representasjon i fremtiden. Mennesket har i så måte allerede en "essens". Dette er imidlertid noe som ikke tillegges så stor betydning hos Zapffe. Om vi snakker om viljen eller genets egoisme, så er det likevel kun endel av organismens vitalbalanse og tilstandsinteresse. Zapffe er ikke så mye ute etter å finne hva det er som driver organismen, men heller det å se på *hvordan det er for et menneske å være gjenstand for denne kraften*,

samtidig som det har interesser på det metafysiske planet. I tilfellet av viljen eller genomet, så er det kun naturen i oss som beskrives, og ikke hvordan den erfares som er et spørsmål av langt større betydning for Zapffe.

Sannheten for Zapffe er at det *er* ingenting for et menneske i verden. Kampen for å overleve og forplante seg er endel av vår naturlige eksistens, men et menneske vil noe mer som en følge av å ha interesser som ikke kun er drevet av viljen, men av et metafysisk behov for mening. Et menneske krever en skjebne som er adekvat til interessen. Men når det søker en slik skjebne, så møter man et veto fra naturens side som får mennesket til å føle at det er narret inn i noe man ikke kan eller vil være endel av (Zapffe, 2015a, p. 114). Dette er sannheten mener Zapffe, men den er ikke til å leve med. Han stiller derfor spørsmålet – hva er det som gjør at mennesket ikke har dødd ut under store vanviddsepidemier for lenge siden (Zapffe, 2015d, p. 53)? Her vil jeg trekke frem to ulike svar. Det første er Zapffes, mens det andre er hentet fra nyere forskning.

Etter Zapffes mening har mennesket lært å beskytte seg mot erkjennelsesoverskuddet ved kunstig å redusere sitt bevissthetsinnhold (Zapffe, 2015d, p. 54). Dette gjør individet ved å forankre, isolere, distrahere og sublimerer seg fra erkjennelser som er for tunge å bære. Et menneske kan ikke leve med "full åpning" til enhver tid: "Det må ikke søke et bestandig maksimum av aksjon eller resepsjon, dersom livet skal bestå" (Zapffe, 2015a, p. 163). Forankringen begynner allerede i tidlig alder med at foreldre, hjemmet, gaten blir selvfølgelige for barnet. Det er en "fastlegging av punkter i bevissthetens likvide kaos" hvorav Zapffe nevner gud, kirke, stat, moral, skjebne, livslov, folket, fremtid som kollektive bærebjelker (Zapffe, 2015d, p. 56). Det er om å gjøre å sette seg mål og livsprosjekter som har en bærende funksjon. Man konstituerer på denne måten en nødvendighet i livet.

Det betegner en forutsetning, en tro, en overbevisning hos bæreren om at (...) en eller annen relasjon forholder seg slik og slik, og at denne tingens absolutt sikre tilstand har betydning som garanti, som basis for hans holdningsvalg i det spesielle eller alminnelige (Zapffe, 2015a, p. 164).

For Zapffe er dette en forutsetning for å overleve som menneske i verden. Livet fortøner seg som en forankringskamp som kan sees i bilde av en "fløter som springer fra stokk til stokk"

(Zapffe, 2015a, p. 164). Vår kultur og samfunnsdannelse er for Zapffe et eneste stort bolverk mot den dypeste og mørkeste erkjennelse av at det er ingenting å oppnå. Det er derfor ikke viljens umettelige streben etter tilfredsstillelse eller den bestialske kampen som følger av denne som er beskrivende for hvordan det er å være menneske, men langt mer den desperate flukten fra sannheten. Det gjelder med andre ord å forankre en tilhørighet og skape sterke bånd til omverdenen som kan gi beskyttelse mot "kosmos" sitt likegyldige nærvær. Selv vedgår han å benytte seg av sublimasjon hvor det er mer snakk om en forvandling enn om fortrenning: "Ved hjelp av stilistiske eller kunstneriske evner kan selve livssmerten i visse tilfeller omsettes til opplevelsesverdi" (Zapffe, 2015d, p. 69). Et syn som kan finne gjenklang i hva Nietzsche mener kunsten er i stand til å gjøre. I *tragediens fødsel* skriver han: "I kunst av alle slag og på alle høyder fordrer vi først og fremst beseiring av det subjektive, forløsningen fra jeg-et og undertrykkelse av den individuelle vilje og lyst (Nietzsche, 1993, p. 51). Forankringer kan fungere mener Zapffe, men mest sentralt og umistelig for oss er de som tilfredsstillende det metafysiske behov (Zapffe, 2015a, p. 166).

Zapffe har til felles med Schopenhauer og Nietzsche også synet på at tilværelsen er utholdelig når den sees for hva den egentlig er. Men Zapffe tar i sin tenkning i langt større grad høyde for evnen vi har til å unngå denne erkjennelsen. Marerittet for mennesket oppstår først når forankringen brister. Om det skulle skje med forsvaret man har satt opp mot dype metafysiske erkjennelser, så kan det føre til sjelelig tilintetgjørelse og døden ved egen hånd, mener Zapffe: "Det som hele ens livsvilje og personlig reisning var bygget på, er styrtet sammen, og det biologiske imperativ alene er ikke nok til å begrunne fortsettelsen" (Zapffe, 2015a, p. 166). Et eksempel på hva som kan revne tilliten man har festet til livet og skjebnen, er i følge Zapffe, oppdagelsen av forgjengelighetens lov. Her går det opp for individet at det som han trodde var et enhetlig og ordnet system, kun har slumpetreffet som indre drivkraft. Når dette skjer så føler mennesket seg "forvillet og forrådt" av altet og den opprinnelige livsfølelsen blir ødelagt (Zapffe, 2015a, p. 108). Sannheten som nå vil tilkomme individet er at denne "verden ikke er bygget over menneskelige prinsipper" men at vi "tyranniseres av en lov som ikke spør etter våre verdier eller behov" (Zapffe, 2015a, p. 114). Kun på et punkt kan man være sikker – skjebnen skal ende med døden og intetheten. Men heller ikke den bærer i seg noe annet prinsipp enn vilkårlighet i måten den rammer mennesket på: "Ettersom målestokken blir mindre, og alle rytmer krappere, stiger det skaptens foranderlighet og kreftenes kaotiske

samspill mere og mere generende i dagen. Man erkjenner at alt er mulig og at sannsynligheten er den eneste garanti som er tildelt oss" (Zapffe, 2015a, p. 108).

Etter dette bruddet med kravet om orden og bestandighet, det vil si, etter at livstilliten brister, så er veien kort til lidelsen og fortvilelsen. Å nå frem til en slik innsikt i menneskets kosmiske situasjon gir seg utslag i eksistensiell angst, som vi kjenner fra både Kierkegaard, Heidegger, Schopenhauer og Sartre. I sistnevnte arter oppdagelsen av menneskets lodd i livet seg som en "kvalme". Spørsmålene vi kjenner som "hva er livet og meningen med det hele" vil forlange et svar for kunne gi en indre harmoni. Noe lignende finner vi i Zapffes beskrivelse av angsten som et metafysisk melankolsk klarsyn hvor "jeget erfarer eksistensen i sin reneste form og rommet som øde, kaldt og susende av suveren likegyldighet (Zapffe, 2015a, p. 110). Det gir individet følelsen av å være "narret" inn i noe og gir seg utslag i tanker som: "Hva er det for noe utspekulert djevleskap jeg er kommet opp i her? Og hva vil det si at jeg kan stå "utenfor" og stille et slikt spørsmål?" (Zapffe, 2015a, p. 114).

Et viktig argument hos Zapffe er at mennesket ikke er selvfølgelig for seg selv. Det er ikke i ett med sin tilværelse, slik man antar at dyret må være. Individet kan oppleve sin *situasjon som menneske* (Zapffe, 2015a, p. 115), og denne nakne innsikten "ødelegger umiddelbarheten og alle de følelser som har sin forutsetning i den, oljen i sjelens maskineri og næringen for dens vekst" (Zapffe, 2015a, p. 113). Om det er slik som Zapffe påstår her så virker dette som en destruktiv egenskap ved mennesket, som synes å stå i motsetning til Dawkins' bilde av selviske gener som kun selekterer egenskaper som er til fordel for å sikre et videre avansement i forplantningskampen. Det må derfor være noe annet som har ført til at mennesket tross alt har overlevd. Ajit Varki og Danny Brower (2013) har her en hypotese som ligner på Zapffes påstand om at mennesket har overlevd ved å fornekte en viss type innsikt.⁶

I boken *Denial: Self-deception, false beliefs, and the origins of the human mind*, hevder Ajit Varki og Danny Brower at mennesket har overlevd ved å fornekte innsikten om døden og at

⁶ Ajit Varki er professor i medisin ved Universitetet i California. Danny Brower var professor i cellulær og molekylær biologi ved Universitetet i Arizona. Han døde i 2007. Boken er et resultat av et samarbeid med bakgrunn i tesen om fornektelse som et sentralt element for vår videre utvikling fra det tidlige mennesket.

denne fornektelsen åpnet for andre egenskaper som har vært medvirkende i måten vi har utviklet oss på. Fremfor å lete etter prosesser i evolusjonen som førte til vår menneskelighet, stiller Varki og Brower heller spørsmålet om hvilke evner som kun har kommet til syne i mennesket til tross for at mange andre intelligente arter har eksistert i millioner av år. "Perhaps we should be looking for the mechanisms (or loss of mechanisms) that allow us to delude ourselves and others about reality, even while realizing that both we and others are capable of such delusions and false belief" (Varki and Brower, 2013, p. 12). Det vil si, hvilke evner er det som har *holdt andre arter* som også ser ut til å ha selvbevissthet *tilbake* fra å nå det samme stadiet som mennesket? Dette er utgangspunktet for forskningen til Varki og Brower. Nettopp en slik egenskap som skiller oss fra andre arter er at mennesket ikke kun har selv-bevissthet, men det de kaller full-bevissthet⁷. For å få den korrekte beskrivelsen vil jeg sitere den direkte:

This higher level of awareness is called a "full theory of mind," or the ability to fully "attribute mental states" to others, and with it comes an awareness of the deaths of others and thus the realization of one's own mortality. Another way to put this is that an individual can attribute mental states to others. At this level one also understands that other individuals can hold false beliefs. Having understood false beliefs on the part of others, it is also possible to hold false beliefs oneself, even when that belief goes against one's own knowledge of facts - this is known as self-deception, a common human failing (Varki and Brower, 2013, pp. 16,84-86).

Denne høyere sinnstilstanden, som er unik for mennesket, gjør oss i stand til å forstå at andre også har bevissthet. Det fører til at individet forstår hva døden innebærer både for seg selv og andre, noe som gir en overveldende frykt og angst og er en evolusjonær blindvei for utfoldelsen av ulike aktiviteter og kognitive funksjoner som er nødvendig for individet for å overleve og reproducere seg (Varki and Brower, 2013, p. 12). Seleksjonen vil favorisere egenskaper som maksimerer styrken til individet hvor styrken er definert som evnen til å reproducere seg. Den eneste måten, i følge Varki og Brower, som mennesket kunne konkurrere i den naturlige seleksjonen på, var om det samtidig utviklet evnen til å fornekte døden. Vår innsikt om egen og andres død – og den tilhørende smerten som fører til empati og medlidenhet ville fått oss til å endre til en adferd som ikke ville være gunstig med tanke på reproduksjon og for artens overlevelse. Frykten og lammelsen ved dødstanken ville ha truet

⁷ Dette betegnes i faglitteraturen som "ToM" som står for - *full theory of mind*.

artens bestående ved at den ville påvirket vår evne og villighet til å ta risiko i kampen for å overleve og forplante arten videre. På spørsmål om hvorfor dette ville være tilfelle for dyret som tross alt har et innebygget responscenter for frykt og reflekser for livstruende situasjoner, så svarer Varki og Brower:

But this unconscious fear would now become a conscious one, a constant terror of knowing one is going to die, and that it could happen anytime, anywhere. In this model, selection would only favor the individual who attains full ToM at about the same time as also achieving the ability to deny his or her mortality (Varki and Brower, 2013, p. 114).

Den psykologiske effekten av å ha full bevissthet uten evne til å fornekte virkeligheten ville ha resultert i at individet ble eliminert fra seleksjonsprosessen. Ettersom mennesket fikk full bevissthet mener Varki og Brower at det var helt nødvendig at en tilsvarende funksjon for å bevare arten ble utviklet på det psykologiske plan. Jeg mener at det her er et sammenfall med Zapffes filosofi både når det gjelder menneskets bevissthet og måten mennesket beskytter seg fra sin egen bevissthet på. Jeg skal sitere Zapffe i det han betegner som sin "verdensbevissthet".

Når vi krever metafysisk mening ved vårt eget liv, så gjør vi det også for de døde og de ufødte. Alle lysende gjerninger i fortid, nåtid og fremtid, alle nederlag og katastrofer, all angst og lidelse, alle ukjente ofre og all glemt heroisme, alt må ha en mening og god nok mening, hvis jeg - med verdensbevisstheten min - skal kunne bevare min inspirasjon, min arbeidslyst, mitt fulltonende beredskap til byrder og medgang (Zapffe, 2015a, p. 110).

Dette er etter det jeg kan se en tilnærmet lik, om noe mer litterær, beskrivelse av det Varki og Brower beskriver som "full bevissthet". Med full bevissthet følger det et behov for å se og forstå sammenhenger og ha en forklaring for både begynnelsen og slutten, ikke bare for seg selv, men for hele artens opphav og skjebne. Varki og Brower beskriver videre fornektelsen av døden som et virkemiddel for å redusere angsten ved å hindre tanker, følelser eller fakta som er uutholdelige. Dette står nær det Zapffe sier:

Faren for forstyrrelse ligger hos enkelte dyr først og fremst i påvirkningen fra den omgivende verden. (...) Mot visse stimuli er dyrene vergeløse; ovenfor andre så kan de gjennom et terskelsystem foreta et livstjenelig utvalg. Til beskyttelse mot overpåkjenning har nesten alle levende vesener et ektoplamisk "Reiz-schutz", et sjikt av mere hardført materiale, av et stoff som ligner mineralet nærmere enn de bløte deler, er "interesseløst" og fattigere på

livsmuligheter og derfor mere suverent ovenfor den medfart det blir tildel (Zapffe, 2015a, p. 26).

Hovedfunksjonen til dette skjoldet er å beskytte arten fra skadelige inntrykk både uten- og innenfra. Man finner dermed en tilnærmet lik forklaring på hvordan døden vil påvirke mennesket hos Zapffe som hos Varki og Brower; døden ville ha utløst biologiske frykt-responser og en psykologisk terror som ville være hemmende for individet og mest trolig svekket det i formeringskampen (Varki and Brower, 2013, p. 117).

Det å fornekte døden åpnet i tillegg opp for en rekke andre egenskaper i følge Varki og Brower, som eksempelvis det å tro på ting som det ikke finnes noe belegg for i virkeligheten. Religion er et eksempel for dette og kan sees som en løsning på innsikten som bevisstheten bidro til i mennesket. Religionen lar oss tro at man er satt på jorden som endel av en større plan, noe som er mer gunstig enn alternativet – at det ikke er noen mening, ingen plan og ingenting etter døden (Varki and Brower, 2013, p. 143). Slik sett kan man si at behovet et menneske har for mening nettopp kommer fra den fulle bevisstheten og angsten for døden. Det er arten som bygger et "bolverk" mot skadelige erkjennelser. Poenget med å trekke inn denne nyere teorien om evolusjonen av menneskelig bevissthet, er for å vise at den har et sammenfall med et sentralt argument i Zapffes filosofi – at mennesket har reddet seg selv fra vanviddet ved å fornekte skadelige erkjennelser. I fare for å finne denne hypotesen triviell, så minner Varki og Brower om at det er våre forfedre vi skal ha i tankene når vi vurderer den, siden det var de som krysset denne psykologiske evolusjonære barrieren hvor organismen utviklet et forsvar for visse innsikter som fulgte med vår fulle bevissthet (Varki and Brower, 2013, p. 66). Det moderne mennesket er endel av en lengre evolusjonær historie og evnen til å fornekte er allerede godt forplantet i oss. På tross av vår intellektuelle forståelse av døden, så forneker vi den faktiske og emosjonelle realiteten av den; vi tror egentlig ikke at vi skal dø. Varki og Brower mener nettopp dette er grunnen for at vi, selv om fornuften sier at ulike ting er farlige eller dødelige for oss, gjør dem likevel (eksempler kan være det å overse råd om kosthold, livsstil, rusmidler, ulike former for ekstremsport som fallskjermhopping). Det beste eksempelet er å fornekte at naturen og klimaet blir ødelagt av menneskelige aktiviteter. Her er forskningen klar, men likevel er det mange som nekter for konsekvensene dette har for oss som art. Jeg mener at dette underbygger mitt argument om at Zapffe fremsetter en filosofi

som tar høyde for egenskaper som evolusjonen har utviklet i mennesket og at det er disse som er med på å forme hans etiske konklusjon.

Men, uansett om det er erkjennelsesoverskuddet (som hos Zapffe) eller viljen (som hos Schopenhauer og Nietzsche) som er grunnen, så ender de alle med det syn at tilværelsen er uutholdelig for et menneske. Siden Nietzsche vil overkomme lidelsen gjennom et nytt "overmenneske" for å unngå pessimismen – som er konteksten for oppgaven – så forlater jeg ham her. Jeg vil derimot gå videre med Schopenhauer og trekke inn Albert Camus som også tilhører tradisjonen, for å si noe om hva som skal til for å fortsette eksistensen, gitt vår fulle bevissthet og uten å fornekte våre eksistensielle betingelser. Spørsmålet som følger er: Hvordan er det mulig å *leve med* denne innsikten? Det vil si, å leve med absurditeten i den menneskelige situasjon? Nettopp her finner vi det særegne i Zapffes filosofi – konklusjonen om at man bør innstille forplantningen. Det er en slutning som ingen andre i den pessimistiske tradisjonen har gjort, på tross av felleskapet i tanken om at det ikke er verken mål eller mening med menneskets eksistens. I pessimismen finner vi flere løsninger på livsproblemet. Jeg vil begynne med Albert Camus som gir en beskrivelse av tilværelsens absurditet og hvordan man må leve med den.

Den absurde eksistens

For Camus handler det om å leve i en verden hvor troen på Gud ikke lengre er mulig. Om å si nei til å være offer for en blind og retningsløs vilje som er kastet inn i en meningsløs tilværelse i et fremmed og likegyldig univers. Camus fortsetter på mange måter Nietzsches ide om at Gud er død og at det ikke er noe helhetlig system eller mening som transcenderer livet. Dette er hva som leder Camus frem til opprøret mot livet og individets situasjon i verdensaltet. Å vedkjenne seg det absurde ved å være menneske vil derimot løsrive individet fra kravet og higen etter mening, og det å selv stå for skapelsen av verdier og livsinnhold er hva Camus betegner som et opprør. Det er et opprør fordi verden eller universet aldri har lagt til rette for en slik væren.

I Camus sin tenkning finner vi ideen om en absurd helt som tar inn over seg betingelsene ved det å være til. Han vet at det han gjør er meningsløst, men han gjør det likevel til det fulle. For å illustrere dette bruker Camus myten om Sisyfos som er dømt til evig tid å rulle steinen opp

fjellsiden for kun å se den rulle ned igjen. Men, som Camus skriver, "Sisyfos vitner om den høyere form og trofasthet som forneker gudene og løfter stenene (...) dette univers som fra nå av er uten herre, forekommer han verken goldt eller intetsigende" (Camus, 1994, p. 99). For Camus er ikke Guds død synonymt med at livet er verdiløst, snarere så mener han at livet vil kunne leves bedre om det ikke har mening.

Å leve en erfaring, en skjebne, det er å godta den fullstendig. Man lever ikke denne skjebne – når man vet at den er absurd – hvis man ikke gjør alt for å ha klart for seg dette absurde som ble brakt for dagen av bevisstheten. (...) Å leve er å få det absurde til å leve. Å få det til å leve, er fremfor alt å betrakte det (Camus, 1994, p. 46).

Camus' opprør motiveres av synet på hva et godt og verdifullt liv skal være. For Camus er det ikke snakk om å overkomme absurditeten, men heller å være tro mot "reglene i kampen" (Foley, 2008, p. 11). Han mener man må leve mest, fremfor best mulig. Det å leve med det absurde og meningsløse betyr at man selv må være den skapende kraften i tilværelsen. Ved å være søkende og kreativ kan man fremheve og berike dette øde stedet som man har blitt kastet inn i. Individet kan til og med føle en absurd glede ovenfor intetheten som man nå har blitt til del og er nødt til å leve med. Opprøret er derfor en kamp *mot* meningsløsheten i eksistensen, en kamp som gir mening fordi det tvinger individets bevissthet til å begripe den menneskelige situasjon. En forståelse for hva det vil si å være menneske.

Det absurde gir på denne måten friheten til mennesket siden man lengre ikke har noe håp for fremtiden eller hva den kan bringe. Man har forkastet rollene som samfunnet har påtvunget oss, og man går ikke lengre inn i noen gitte former for eksistens. Opprøret løsriver og gir muligheten for å tenke nytt. Individet kan nå bestemme hvilken retning livet skal ta, som gir det kontroll. Den absurde helten stiller seg helt likegyldig både til fortid og fremtid og vil kun ha nåtiden som fokus: "Øyeblikket og rekken av øyeblikk foran en sjel som alltid er bevisst, det er det absurde menneskes ideal" (Camus, 1994, p. 54). Det å fylle tiden med prosjekter og mål er å røve livet for gledene som kun finnes i nåtiden. I Camus filosofi er det derfor snakk om å oppjustere eksistensen – å leve uten begrensninger for mest mulig å gjøre livet verdt innsatsen. Problemet er imidlertid at Camus' beskrivelse av det absurde mennesket *er og forblir en myte* om et menneske. Her kan vi trekke en parallell til Nietzsche og tanken om et overmenneske. "Sisyfos" er hva vi skulle ha vært, men som vi likevel ikke kan bli. Det Camus

tilbyr i sin tenkning er en rollemodell for hvordan takle innsikten om det absurde som står langt fra hvordan et menneske faktisk erfarer og handler i møtet med det absurde. Vår biologiske predisposisjon, kravet etter mening og forventningen om en rettferdig verdensorden er dypt forankret i oss og forsvinner ikke fordi om man "betrakter" absurditeten i det. Man kan ikke mer, i følge Camus, enn å "tro at Sisyfos er lykkelig" (Camus, 1994, p. 99).

Camus mener derfor at man skal fortsette eksistensen, ikke fordi det finnes en mening, men fordi det er meningsløst og dermed gjøre et opprør mot selve skjebnen man er dømt til. En skjebne som Sisyfos har akseptert og er derfor uten håp når han atter er på vei oppover med steinen. Han fortsetter – tross alt. Poenget er at det ikke finnes en skjebne som "ikke kan overvinnes med forakt" (Camus, 1994, p. 98). Camus mener at mennesket må prøve å utholde erfaringen av det absurde ved tilværelsen og bære forvissningen om at det ikke finnes noen enkel oppfyllelse av meningskravet. Sisyfos skjebne er det Zapffe ville kalle for "heroisk" (Fløistad, 1969, p. 55). Det er fordi han vil forsøke å redefinere verdibegrepet og skille det fra vårt syn på hva mening er. Han vil på sett og vis sprengte livsviljen til sitt fulle potensial. Livet skal ikke bygges – det skal brennes opp. Dette er motsatt av Schopenhauers syn på hva som er løsningen på vår lidelse.

Å nedjustere viljen

Vi er nå kommet til konsekvensene av det å finne livet utholdelig. Innsikten og erkjennelsen av våre betingelser stiller oss for et ultimatum vi kjenner fra Camus; spørsmålet om man skal fortsette eksistensen eller ikke. Eller kanskje er det et spørsmål om man i det hele tatt kan gå videre etter at virkeligheten har gått opp for oss. Jeg har vist hvordan Camus mener man kan fortsette og vil nå ta for meg hvordan Schopenhauer stiller seg til denne konfrontasjonen som nødvendigvis må oppstå som følge av å se livet som en vilje, kamp eller et opprør. Her finner vi et syn som, i motsetning til Camus, vil *reducere* livsaktiviteten til et minimum og avstå fra det naturlige instinkt for ikke å gå viljen i møte.

Schopenhauer mener det finnes en måte å leve på, en livsholdning man kan anta som kan lindre den eksistensielle lidelsen som følger av å erkjenne livet som gjenstand for den blinde viljen. Dette handler om å fornekte viljens inngripen og påvirkning i livet. Dette er en holdning som kan tilkomme individet gjennom kunnskap eller ved at man utsettes for store lidelser. I

slike tilfeller vil erfaringen av den utilslørte virkeligheten slå gjennom i oss og føre til en oppgivelse av viljen. "Mayas slør blir trukket fra", som Schopenhauer selv beskriver det, og åpenbarer tingene sin innerste essens – at alt springer ut fra viljen, den er i alle ting og er opphavet for lidelsen i mennesket – umettelig og ustanselig (Schopenhauer, 2012, p. 378). Denne forståelsen mener Schopenhauer kan forene individet med en større helhet – den universelle verdensviljen hvor individet nå føler medlidenhet med altet.

Wherever he looks, he sees suffering humanity and the suffering animal world, and a world that passes away. Now all this lies just as near him as only his own person lies to the egoist. Now how could he, with such a knowledge of the world, affirm this very life through constant acts of will, and precisely on this way bind himself more and more firmly to it, press himself to it more and more closely? (Schopenhauer, 2012, p. 379).

Schopenhauer stiller seg her sympatisk til alle som deler den samme skjebnen og som kan føle viljen som den indre drivkraften i alt levende. Det gir en følelse av enhet og tilhørighet som forløser individualiteten og behovene som tilhører egoet. Poenget til Schopenhauer er at kunnskapen om viljens vesen, når den forstås og erkjennes av mennesket, vil kunne *stilne den indre higen etter livet* "(...) That knowledge of the whole, of the inner nature of the thing-in-itself, becomes the *quieter* of all and every willing. The will now turns away from life" (Schopenhauer, 2012, p. 379). Man avstår nå fra glede og vellyst og blir det han kaller for "interesseløs". Viljen vender om og bekrefter ikke lengre individets indre natur, men forneker den. Man reduserer seg selv til et fenomen av viljen som ikke lengre vil og som møter alle ting med likegyldighet. For eksempel mener Schopenhauer at frivillig og fullstendig kyskheter er et første steg mot å fornekte livsviljen. Dette kjenner vi som askese og er for Schopenhauer en selvfornektende måte å leve på hvor man hele tiden motsetter seg det som *vil* i ens indre.

Asceticism (...) is here an end in itself; it is to serve as a constant mortification of the will, so that satisfaction of desires, the sweets of life, may not again stir the will, of which self-knowledge has conceived of horror (Schopenhauer, 2012, p. 382).

Men, foruten askese så går Schopenhauer videre med å påstå at for dette individet forvitrer nå også viljens synlighet, som gir ham videre mot til å faste og tukte seg selv for å knekke den enda mer.

Thus he resorts to fasting, and even to self-castigation and self-torture, in order that, by constant privation and suffering, he may more and more break down and kill the will that recognizes and abhors as the source of his own suffering existence and of the world's (Schopenhauer, 2012, p. 382).

I følge Schopenhauer fører resignasjonen til en form for opphøyet tilstand i individet, en nærmest religiøs erfaring. Det er ikke lengre noen angst eller uro som vil være til bekymring siden man har kuttet alle "de tusen trådene som viljen hadde knyttet ham til verden med" (Schopenhauer, 2012, p. 391). Livet blir nå som et flytende fenomen for det forløste individ – en erfaring som ikke lengre kan bedra. Imidlertid krever en slik holdning kontinuerlig innsats, påpeker Schopenhauer:

For as the body is the will itself only in the form of objectivity, or as phenomenon in the world as representation, that whole will-to-live exists potentially as long as the body lives, and is always striving to reach actuality and to burn afresh with all its intensity (Schopenhauer, 2012, p. 391).

Herifra så går Schopenhauers tenkning mot buddhismen hvor han ser for seg å nå frem til et slags nirvana i oppløsningen av egoet. Det handler om selvfornektelse og temming av viljen og ens egne indre instinkter til det punkt at man ikke lengre etterkommer viljens streben, og dermed kan minimere lidelsen. Mens Camus i det foregående ville oppjustere viljen så finner vi altså her en nedjustering av viljen. Begge er de et oppgjør med situasjonen som mennesket befinner seg i når det stiller meningsspørsmålet og erkjenner sin skjebne som en meningsløs streben i absurd tilværelse. Spørsmålet blir da, er det å justere opp eller ned livsinnsatsen en løsning på problemet? Nei sier Zapffe.

Hovedproblemet med Schopenhauer, sett fra Zapffes perspektiv, vil jeg påstå er at han går i mot det autoteliske imperativ som sier at "du skal skaffe plass for din egenart og realisere dine krefter og opplevelsesmuligheter". Å følge dette imperativet har å gjøre med at et menneske bør leve et liv som er et menneske verdig, noe som betyr at det skal utfolde sine evner og interesser og stille de krav som det er i stand til å stille. For Zapffe handler det om å enten oppgi dette kravet helt eller forsøke å realisere det til sitt fulle potensial. Poenget er at enhver nedjustering vil gå på akkord med *det å være et menneske*. Askesen, som eksempelvis Schopenhauer velger for å temme viljen, innebærer en justering på det biologiske plan. Det er

biologisk fordi man ved å avstå fra seksualdriften og kjødelige lyster går imot det som er plantet i all organisk natur. Individet fortrenger her det ideale imperativ ved (...) å regulere etter a-biologiske hensyn ut fra motiver som det selv vurderer lavere (Zapffe, 2015a, p. 162). Det å oppgi lystene og driftene for å temme viljen i håp om å unngå livssmerten, er slik jeg tolker det, en reduksjon av imperativet som Zapffe snakker om. Det samme gjelder de ideene Schopenhauer har om vår sanselighet, hvor han vil unngå det som forsterker viljen og bekrefter livet, noe som betyr at man må isolere seg fra det som er nydelsesfullt og lystbetont. Individet avstår nå fra å gjøre sine evner og interesser gjeldende i verdensforløpet, noe Zapffe beskriver som (...) en viljeskollaps i konfrontasjonen med en uoverkommelig oppgave (Zapffe, 2015a, p. 195). Dette er å tilta en holdning for å erstatte en annen og er hva Zapffe kaller for en surrogatløsning:

Ved hjelp av fiktive holdninger er (...) mennesket i stand til å oppføre seg som om den ytre eller indre situasjon var en annen enn den som redelig erfaring forteller om, var mere - eller mindre - i overensstemmelse med dets ønsker og behov (Zapffe, 2015a, p. 157).

Fremfor det Zapffe kaller for en *realløsning* som vil "avferdige det engasjerte sjelsinnholdet og avslutte funksjonskretsen", så "anlegges den fiktive holdning når realløsningen er over evne eller utelukket av andre grunner, når den er forbundet med ubehag eller blir nedvurdert som utilstrekkelig" (Zapffe, 2015a, p. 157). Schopenhauer har derfor etter Zapffes mening et ønskebilde av verdensaltets struktur. Om ønskebildet skriver han: "I visse tilfeller av metafysisk nød har mennesket valget mellom sjelelig undergang og frelse ved fiktive midler. I mangelen på mening så er (...) den gitte utvei derfor å betrakte verdens- og livsprosessen som et interessebetonet foretagende, hvis subjekt er et verdenssubjekt, en verdensvilje eller en verdensånd" (Zapffe, 2015a, p. 190). Schopenhauer følger nettopp denne tanken videre og ender opp med å godta *planen* og sammensmeltningen med universal-viljen. Fra dette punktet er tanken om et nirvana nært forestående. Schopenhauer er derfor, etter Zapffes syn, i siste instans like mye optimist som sine motstandere (Zapffe, 2015a, p. 503).

Dermed ender både Camus og Schopenhauer opp med løsninger hvor mennesket må handle *som om* den ytre eller indre situasjonen var en annen. Det må søke og anta en adferd som ikke er naturlig, men som er i overensstemmelse med det man har kommet til er det beste for å unngå lidelsen. En måte å leve på som strider mot Zapffes påstand om at mennesket skal

holde på og fremme kravet om en mening med tilværelsen i største totalitet og minste detalj (Zapffe, 2015a, p. 221). Dette fører individet til en skillevei hvor det er to alternativer. Enten kan det ubetinget gå inn for en hypotetisk og irrasjonell erkjennelse, eller betrakte det metafysiske behov som en "nærmest psykopatisk overbygning av bevissthetslivet" og forsøke å uskadeliggjøre eller utrydde det (Zapffe, 2015a, p. 221). I det første vil man kunne anta troen på en Gud, frelser, ide, selvskapt mål eller likende, noe som vil nedverdige bæreren av en kritisk intelligens, mens den andre metoden vil stå i sterk strid med hans faktiske behov. I det første alternativet kan vi tenke oss Schopenhauers idéer om universal-viljen og nirvana, mens vi kan se Camus' heroiske Sisyfos som aksepterer den absurde væren på tross av sine behov, i det andre. Begge representerer en tenkning som har funnet en måte *å leve på* og som gjør erkjennelsen *til å leve med*. Schopenhauer og Camus fremmer en holdning til livet som på ingen måte løser problemet, men gjør livet levelig.

Jeg har nå sagt noe om hvordan eksistensen må fortone seg alt ettersom hva Schopenhauer, Nietzsche og Zapffe mener er det essensielle i mennesket. Det ga et syn på hvordan det er å leve med sannheten og endte i beskrivelsen av en grusom og uutholdelig tilværelse. Til slutt har jeg sett på hvordan Schopenhauer og Camus mener man kan leve med denne innsikten i våre egne betingelser og argumenterte mot denne opp- og nedjusteringen av viljen ut fra Zapffe. Jeg vil nå gå videre med Zapffes konklusjon, for han er den eneste som fremmer en tredje løsning på lidelsen som uunngåelig vil tilkomme mennesket når det med redelige midler stiller spørsmålet om mening og krever et svar. Men før jeg tar fatt på denne andre delen av oppgaven, vil jeg oppsummere hovedargumentene fra denne første delen som har hatt til hensikt å utlede det metafysiske grunnlaget for den eksistensielle pessimismen.

Hovedargumentene for Del 1

Som jeg har vist til i Zapffes filosofi så strekker interessen seg utover det biologiske til det metafysiske, og blir til kravet om mening og en moralsk og rettferdig verdensorden. Mens Schopenhauer og Nietzsche analyserer seg ned til viljen for deretter å gjøre en vurdering av denne som grunnlag for holdningen til livet, finner Zapffe at livet ikke kan virkeliggjøre interessen mennesket har. Zapffes påstand blir derfor at mennesket huser flere og sterkere interesser enn det et liv i et gitt miljø – eventuelt på jordkloden i det hele tatt kan realisere (Zapffe, 2015b, p. 92). Dette danner premissene for hans etiske vurdering.

Jeg forsøkte å vise at denne forventningen til hva livet kan gi oss, som i følge Zapffe ligger dypt forankret i mennesket, er et langt mer fundamentalt og styrende prinsipp i et menneske enn hva viljen er, slik Schopenhauer og Nietzsche betegner den. Jeg mener også at det nettopp er utfra denne forventningen at de begge gjør sine vurderinger av hva man bør foreta seg i forhold til erkjennelsen av det meningsløse. For Schopenhauer handler det om å temme viljen, som jeg mener er det samme som å legge fra seg kravet, mens Nietzsche vil bruke viljen til å skape et nytt menneske uten behovet for en rettferdig verdensorden. Zapffe ser derimot ikke på noen av disse som reelle løsninger på menneskets situasjon.

For Zapffe er ikke livet uutholdelig fordi man er henvist til viljens blinde streben og til en kamp som utspiller seg mot alle andre hvor mennesket er et rovdyr ovenfor sin egen art. Dette er kun et naturlig forløp på lik linje med alle andre levende vesener. Men forskjellen er at det for andre vesener er et harmoniserende forhold mellom evne og oppgave hvor viljen er sentral i forbindelse med å sikre artens biologiske funksjonalitet. For Zapffe er livet uutholdelig fordi man har interesser som *overgår* det naturen kan tilby og viljen kan tjene til. Problemet er at mennesket er overutviklet i forhold til denne basale livskraften – eller viljen, og det er dette jeg mener med at Zapffe gjør en vesentlig vending i synet på hva som er det mest essensielle ved mennesket, kontra det vi har sett hos Schopenhauer og Nietzsche. Snarere enn forskjellen i seg selv, så er det konsekvensen av denne jeg ønsker å poengtere i del to.

DEL 2

I denne delen av avhandlingen skal jeg ta for meg den mest originale siden ved Peter Wessel Zapffes filosofi, som er påstanden om at mennesket bør innstille forplantningen og opphøre eksistensen. I nyere tid har dette blitt kjent som en egen retning innen filosofien, som har fått navnet *antinatalisme*. Jeg skal belyse hvordan Zapffes argumenter for denne slutningen skiller ham fra den pessimistiske tradisjonen, og vise hvordan hans begrunnelse er sterkere og mer omfattende enn den vi finner i nyere antinatalistisk filosofi.

Her vil jeg forlate Schopenhauer, Nietzsche og Camus som jeg hadde med i første del hvor hensikten var å vise likheter og forskjeller på det epistemologiske området. På tross av at de også kommer til et veto i spørsmålet om mening, så gir de likevel et etisk "ja" til å fortsette eksistensen. Lidelsen og håpløsheten som oppstår i den metafysiske konfrontasjonen med livet blir hos dem løst gjennom å opp- eller nedjustere viljen. Schopenhauers filosofi er her den som er nærmest en antinatal holdning. Han sier at livet er noe man var bedre foruten, men finner viljen som for sterk til at den kan endres eller påvirkes av mennesket. I følge Sverre Sløgedal kan Schopenhauers filosofi leses som en trøst til individet og spesielt i forholdet til døden, noe han argumenterer for i verket *Den trøstende Schopenhauer* (Sløgedal, 2004, p. 10). Fra den pessimistiske tradisjonen er det kun Zapffe som tar erkjennelsen til sin ytterste konsekvens ved å gi et betingelsesløst "nei" til livet. Jeg vil ta sikte på å begrunne hvordan Zapffe kommer til denne konklusjonen, og på hvilken måte han skiller seg fra tenkere som eksempelvis David Benatar, som blir sett på som en ledende tenker innen den antinatale samtidsfilosofien og opphavet for selve begrepet antinatalisme.

Før jeg går i gang vil jeg gi et omriss av denne retningen – antinatalisme – som har vært relativt ukjent, men som nå ser ut til å vokse i omfang. Det er noen spørsmål som trenger å belyses i forkant slik at det blir klarere hva antinatalismen handler om og hva den forsøker å løse. Det bevisste valget om å innstille forplantningen er et stort valg, kanskje det største et menneske kan ta. Det er også et valg som kun er forbeholdt mennesket. For andre arter er ikke dette en mulighet, siden de ikke er bevisst sin egen væren og vil derfor kun følge naturens "blinde vilje" til reproduksjon av artens bestående. Mennesket har derimot innsikt i sin egen eksistens og fri vilje til å velge om det vil eller ikke forplante livet videre. Det er et stort valg fordi det går

på tross av det biologiske imperativ i oss, som illustrert ved Richard Dawkins bilde av mennesket som en overlevelsesmaskin for det selviske genet som kun har til hensikt å replisere seg mest mulig i fremtidige generasjoner. Antinatalismen handler kort og godt om å si nei til menneskehetens fortsettelse.

Spørsmålet blir da hva det er som begrunner et slikt valg? Det må være en eller annen verdivurdering av livet som er utslagsgivende for beslutningen. Jeg vil påstå at dette valget har både en moralsk og en metafysisk side. Som jeg skal vise så tilhører David Benatar den moralske siden, mens Zapffes begrunnelse tar med begge sider som sammen utgjør det jeg mener er et sterkere argument. For å vise problemet med Benatars argumentasjon, vil jeg trekke inn den Rumenske filosofen Emil Cioran som uttrykker en form for smerte som jeg mener er vesentlig å belyse i forhold til den antinatale holdningen. Cioran er ingen direkte antinatalist på samme måte som Benatar og Zapffe, men beskriver lidelse og hvem som er gjenstand for denne lidelsen, noe Benatar ikke tar høyde for. Jeg mener derfor at det mangler en side ved Benatars tenkning som har å gjøre med autentisitet, og som er en forutsetning for om den antinatale teorien skal ha noe for seg utover å være et logisk-deduktivt tankesprang⁸.

Det moralske mennesket

Jeg vil begynne med påstandene fra David P. Benatar som også regnes for å være opphavet til begrepet "antinatalisme" som først forekom i verket; *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, utgitt i 2006. Her hevder han at det å sette nytt liv til verden alltid vil være til skade for det blivende individet. Hovedargumentet til Benatar bygger på at det er en asymmetri mellom smerten og nytelsen ved det å eksistere. Argumentet er myntet på alle bevisste vesener, men fokuset ligger først og fremst på mennesket siden det kan velge å avstå fra forplantningen. Jeg vil sitere hans egen formulering av denne påstanden, som sier at det å bli del i eksistensen alltid er et onde.

Although the good things in one's life make it go better than it otherwise would have gone, one could not have been deprived by their absence if one had not existed. Those who never exist cannot be deprived. However, by coming into existence one does suffer quite serious

⁸ David Benatar betegner sitt arbeid som analytisk eksistensialisme.

harms that could not have befallen one had one not come into existence (Benatar, 2006, p. 1).

Benatar mener at det er så mye lidelse i livet at den eneste måten å forhindre et fremtidig individ fra å oppleve det er kort og godt ved ikke skape dette individet. Det gode som det er grunn til å forvente, kan på ingen måte rettferdiggjøre lidelsen. Hovedpoenget er at fraværet av dette "godet" ikke kan sies å bli frarøvet det ikke-eksisterende (Benatar, 2006, pp. 5-6). Et poeng det er viktig å belyse når det gjelder Benatars antinatalisme er at den ikke dreier seg om *hvor mye* lidelse det er i verden, selv om nettopp dette er en grunn mange ser ut til å vektlegge når de beslutter seg for å ikke forplante livet videre. Her kan vi trekke inn problemstillinger som eksempelvis: overbefolkning, miljø og klima-ødeleggelser, krig og konflikter som medvirkende faktorer. Benatar hevder at det kunne være langt mindre lidelse i verden og fortsatt ville han mene at forplantning er et onde. Faktisk så mener han at om det kun var ett menneske på jorden, så ville det være ett for mye, noe som bekrefter at argumentet er rent prinsipielt og baserer seg på å vinne logisk aksept fremfor en kanskje mer human forståelse, selv om han også mener det skal tjene som et moralsk påbud om å stoppe forplantningen (Benatar, 2006, p. 14). Vi kan gjengi argumentet til Benatar på følgende måte: For den som lever er smerten et onde mens nytelse er en god ting. Det å ikke eksistere betyr at man heller ikke kan erfare smerte, som er bra, men så er det i følge Benatar også slik at det som ikke eksisterer heller ikke kan bli frarøvet glede eller noe annet av positiv verdi. Poenget er at fraværet av det gode som tilkommer livet ikke kan sees som noe tap med mindre man kan erfare det (Benatar, 2006, p. 30).

Det vil med andre ord si at ikke-eksistensen er bedre enn eksistensen for et menneske, og det å sette nytt liv til verden er å skape en tilstand som er verre for individet enn om det ikke var. Dette er det Benatar kaller for asymmetri-argumentet mellom skade (harm) og goder ved eksistensen.

Spørsmålet blir da hva som da gjør ikke-eksistensen å foretrekke. Her svarer Benatar at det er lidelsen og at det er noe lidelse i alle menneskers liv. Ingen er uten noen form for lidelse være det seg sykdom, sorg, angst, skuffelser og til slutt, døden. Ikke noe av dette tilkommer den som ikke eksisterer (Benatar, 2006, p. 29). Selv et liv som er skjermet for lidelse med kun et enkelt innslag av smerte er verre enn det å ikke eksistere i følge Benatar (som likevel påpeker

at det han skisserer er ytterpunktene). Hovedpoenget er at det å eksistere innebærer en substansiell smerte. Livet er langt dårligere enn hva folk tenker om det. Her henviser han til studier i psykologi som viser at mennesker har en tendens til å huske gode erfaringer fremfor dårlige på spørsmål om hendelser man har opplevd (Benatar, 2006, p. 65). Hjernen er på sett og vis selektiv og man har en tendens til å glemme eller tone ned det dårlige og smertefulle ved livet. Denne egenskapen til å holde på det positive kalles "Pollyannaprinsippet". Dette er en teori som har med måten vår hukommelse selekterer ut positive erfaringer på, og kan ikke knyttes til Varki og Zapffe sine teorier som handler om å fortrenge dødsinnsikten for å overleve. Benatar beskriver at Pollyannaprinsippet har følgende effekt:

The result is that normal discomforts are not detected on the radar of subjective assessment of well-being. That we do not think of how much of our daily lives are pervaded by the discomforts mentioned does not mean that our daily lives are not pervaded by them (Benatar, 2006, p. 72).

Benatar tar utgangspunkt i flere perspektiv på livet for å vise at uansett hvordan man lever, så kommer man dårlig ut. Han tar for seg hedonisme, som er å søke tilfredsstillelse for sine behov og en liste av objektive goder, som er ting som er gode uavhengig om man oppnår nytelse eller ikke. Ingen er unntatt lidelser eller smerte. For de aller fleste blir ikke livet slik man hadde sett for seg og innfrir ikke det man hadde håpet på. Snarere er det den menneskelige psykologi som bidrar til å vekke livet i positiv retning. Poenget til Benatar er å påpeke at det er en forskjell mellom hvor bra man *tror* livet er og hvor bra det egentlig er. Han mener derfor at det å starte et nytt liv er upassende, gitt at man vet at det aldri kan være et gode for den tilblivende. Om det ikke er en selv som er rammet, så peker Benatar på hendelser som krig, sult, epidemier osv. for å vise til den umenneskelige lidelsen som finnes i verden og at det er tilfeldighetene som rår i fordelingen av dem.

My answer to the question 'How many people should there be?' is 'zero'. That is to say, I do not think that there should ever have been any people. Given that there have been people, I do not think that there should be any more. But this 'zero' answer, I said earlier, is an ideal answer (Benatar, 2006, p. 182).

På bakgrunn av at det å eksistere er et onde (harm) for mennesket, så mener Benatar at det eneste rasjonelle, og det som vi av et moralsk hensyn *bør* gjøre – er å innstille forplantningen.

Det ideelle, mener Benatar, er å gradvis nedjustere antall mennesker til 0. Grunnen til at det må skje gradvis er for å opprettholde livskvaliteten best mulig for de som lever, og selv om det vil være grusomt for de siste gjenlevende så er det bedre at det skjer før enn senere (Benatar, 2006, p. 194). Her ligger det en tanke om at mennesket før eller siden skal vekk fra planeten og at det slik sett vil lide mindre om man velger en kontrollert exit nå. I sum mener Benatar at argumentet og premissene han har kommet med er sterke, og om man godtar konklusjonen så vil det redusere lidelsen *uten å frarøve noen noe*. Om man skulle forkaste eller oppleve en intuitiv motstand mot tanken, mener Benatar det er fordi vår psykologi tilslører synet og dømmekraften til mennesket (Benatar, 2006, p. 207). Han sier videre at argumentene og konklusjonen forespeiler en ideell løsning som aldri vil bli en realitet. Det er høyst usannsynlig at den større andelen av mennesker vil dele synet han fremmer, noe han synes er beklagelig med tanke på all lidelsen det vil føre til (Benatar, 2006, p. 207). Likefullt mener han at den antinatale beslutningen er den beste et menneske kan ta og noe som det burde ta – gitt at man vil hindre fremtidige mennesker i å oppleve ondet ved det å eksistere.

Jeg vil først rette noen innvendinger mot Benatar, for deretter å vise hvordan Zapffe mener en antinatal holdning kan forsvares. Hensikten er å vise at Zapffes antinatale konklusjon er bygget på en modningsprosess og fremstår som en langt mer naturlig begrunnelse enn Benatars.

Innvending mot Benatar

Benatars antinatalisme har et moralsk fundament som sier at fordi livet er til skade for den som lever, bør vi stoppe forplantningen. Det er et moralsk påbud som han mener er gyldig for også for de som ikke deler hans syn, men som vår selektive hukommelse vil hindre oss fra å godta. Hovedproblemet er etter min mening at han ikke forklarer *hva* denne lidelsen går ut på, utover den overfladiske smerten som oppstår fra tid til annen. Skade (the harm) som han sier er større enn nytelsen, blir ikke godt nok utdypet til å ha noen slagkraft utover det å være en logisk slutning. De fleste vil ikke kjenne seg igjen i "lidelsen" som ligger til grunn for argumentet, noe han også innrømmer, men forklarer med at individet ikke selv vil innse eller forstå det. "(...) people who think that they were benefited by being brought into existence are mistaken and their preference to have come into existence is thus based on a mistaken

belief" (Benatar, 2006, p. 154). Dermed ender det opp med at man skal ta en beslutning på bakgrunn av en påstand man ikke føler noen tilknytning til.

Det jeg vil poengtere er at smerten som Benatar gir en negativ verdi, må være noe mer enn kun den som følger av tilfeldig eller arvelig sykdom, alderdom, ulykker, dårlig helse eller liknende dersom den skal være sentral i påstanden som han mener ethvert menneske er moralsk forpliktet å ta stilling til. Den må være noe utover en potensiell fysisk smerte for at teorien ikke skal ende opp i banalitet. Med helt spesifikke unntak hvor man vet med sikkerhet at et liv vil lide som en følge av arvelig sykdom eller liknende, så er den potensielle smerten et menneske kan oppleve et hensyn som få vil tillegge særlig vekt. Skal påstanden til Benatar ha noe for seg, så må smerten han sikter til være en tilstand som blir mennesket til del *kun ved det å være til* – det må være en eksistensiell smerte. Om dette var tilfelle, måtte man omformulere argumentet til eksempelvis å si at: siden livet mest av alt er eksistensiell lidelse som unngåelig følger av det å være menneske, så bør man innstille forplantningen og avvikle menneskeheten. Men en slik påstand blir aldri fremmet av Benatar. Jeg skal i det som følger forsøke å vise til en slik smerte som jeg mener er langt mer beskrivende og akseptabel som del av et antinatalt argument.

Det lidende mennesket

Jeg vil påstå at en antinatal beslutning knytter seg til spørsmålet om mening og mangelen på et tilfredsstillende svar. Nettopp det åpner etter mitt syn for en lidelse som er langt mer omfattende enn den Benatar har beskrevet. En som uttrykker denne erfaringen godt er Emil Cioran. Den rumenske filosofien som er kjent for sin bunnløse pessimisme påpeker noe som jeg synes er en bedre og mer forståelig grunn for å anta en antinatal holdning – lidelsen ved det å ikke få et meningsgivende forhold til livet. Et eksempel finner vi her:

Although life for me is torture, I cannot renounce it (...) If I were to be totally sincere, I would say that I don't know why I live and why I do not stop living. The answer probably lies in the irrational character of life which maintains itself without reason (Cioran, 1992, p. 33).

Cioran er ingen systematisk tenker og han gir ingen videre begrunnelse for sin antinatalisme enn det man kan hente fra aforismene. Det er ingen argumenter, sier Cioran, man kommer til et punkt hvor man ikke lengre bryr seg med årsaker, virkninger eller moralske hensyn og når

man har kommet hit så finnes det kun "umotiverte" motiv for å leve videre (Cioran, 1992, p. 10). Dette er hans måte å skrive på, og han deler her noen likheter med Nietzsche – forakten for systembyggingen og den metodiske filosofien hvor man tenker for gleden av å tenke. Selv mener Cioran at filosofien må springe ut av ubalansen og det organiske i mennesket. Dette er en betydelig forskjell til tenkningen vi har sett hos Benatar hvor konklusjonen følger av en rekke premisser som bygger på en logisk brist i tanken på at man har noe å tape ved å ikke eksistere.

This profound seriousness cannot be achieved by confronting purely formal problems, no matter how difficult, because they are generated exclusively by our intelligence, not by the total organic structure of our being. Only the organic and existential thinker is capable of this kind of seriousness, because truth for him is alive, born from inner agony and organic disorder rather than useless speculation (Cioran, 1992, p. 22).

For tenkere som Cioran og Miguel de Unamuno, så er i mange tilfeller filosofien en måte å redde seg selv på ved å skape et system eller en forestilling om hvordan ting med nødvendighet må være. Det sørger for orden i et kaos som man ellers ikke klarer å leve med. For Unamuno handler det om et menneske av kjøtt og blod som søker en tilhørighet til verden gjennom filosofien, noe som imidlertid ofte fører til at man i tenkningen skaper det som ellers mangler i tilværelsen og som gir en enhetlig og ordnet verden. En verden som mangler ubalansen og det disharmoniske elementet som Cioran er opptatt av. På flere steder hos Cioran finner vi en slags forakt for filosofien som bærer preg av å være nettopp en slik egenhjelp.

I turned away from philosophy when it became impossible to discover in Kant any human weakness, any authentic accent of melancholy; in Kant and in all the philosophers" (Cioran, 2012, p. 47). "[Philosophers] reflections on death exhibit a hypocritical serenity; in fact, they tremble with fear more than anyone else. One should not forget that philosophy is the art of masking inner torments (Cioran, 1992, p. 27).

Cioran gir oss derfor et antinatalt perspektiv som har sitt opphav fra den erfarte delen av livet. Han tar oss med til fundamentet for den eksistensielle pessimismen og deler konfliktene man utsettes for som menneske, og det er dette som blir begrunnelsen for hans nei til eksistensen.

I et tidligere forskningsprosjekt⁹ sa jeg at opphavet for den filosofiske pessimismen er i skjæringspunktet mellom forestillinger om hvordan ting skal være – og slik virkeligheten faktisk er. Ciorans tenkning beskriver nettopp dette motsetningsforholdet som ikke lar seg harmonere. Dette vil jeg si er utgangspunktet for den eksistensielle pessimismen og er etter min mening en forutsetning for å ta en slik beslutning som vi her snakker om. Når det gjelder Benatar, er det en side ved å være menneske som han ikke tar opp, og det er dette jeg mener med at argumentet hans mangler innhold. Cioran gir et bilde av det absurde ved å være menneske og her har han en slående likhet til Camus. "Det er ingen argumenter" sier Cioran, og for den som krysser denne grensen så er argumentene med sine årsaker, virkninger og moralske hensyn, nytteløse. Han sier videre:

On the heights of despair, the passion for the absurd is the only thing that can still throw a demonic light on chaos. When all the current reasons - moral, esthetic, religious, social, and so on - no longer guide one's life, how can one sustain life without succumbing to nothingness? Only by a connection with the absurd, by love of absolute uselessness, loving something which does not have substance but which simulates an illusion of life (Cioran, 1992, p. 10).

Dette er hva det handler om i Ciorans filosofi, som – fremfor å temme eller omfavne – forholder seg ærlig og åpen og uten håp om å kunne overvinne eller oppgi viljen. Man overlever kun ved å erkjenne det absurde og lære seg å elske illusjonene. Mennesket befinner seg et sted mellom livet og ideen om livet – og det er forsøket på å forene det instinktive og det intelligible som fører oss til den erfarte lidelsen. Klarer man å bare leve med så er det til det beste, men om mennesket vil forstå hva det er, så bærer det galt av sted. På dette punktet så finner jeg at Cioran er nær Zapffes oppfatning om at vi er et feilskudd i evolusjonen, uten at han gir noen teoretisk begrunnelse for det. "Everything is wonderfully clear if we admit that birth is a disastrous or at least an inopportune event: but if we think otherwise, we must resign ourselves to the unintelligible, or else cheat like everyone else" (Cioran, 1976, p. 98).

Det er ingen flukt i Ciorans tenkning. Han gir oss et bilde av en tilværelse preget av angst, søvnløshet, frustrasjon, bitterhet, hat, fremmedhet, uro og fordervelse. Grunnen er den indre kampen med døden, som Cioran sier er immanent i livet og som gir oss en berøring med intetheten. Det er hva han kaller ekte smerte – en følelse som konsumerer individet og sliter

⁹ Jeg argumenterte for denne definisjonen i fil314, åpent forskningsemne.

det ut (Cioran, 1992, p. 16). Her nytter ikke Epikurs argument om at når "jeg er, så er ikke døden og når døden er, så er ikke jeg" hvor døden beskrives som et "problem" man kan løse. Det er mer døden som en del av væren – den gradvise smerten som Cioran påpeker ikke lar seg lindre eller løse ut på noen måte. Han beskriver seg selv som fanget mellom viljen til, og sin forakt for, livet. En håpløs situasjon som gjør individet handlingslammet. Og nettopp ved å ikke gjøre noe skiller han seg fra Schopenhauer og Nietzsche som søker å bøte på tilværelsen ved å justere livsinnsatsen. Likheten til Zapffe finner vi også når han sier at "man har følelsen av å være alt, men har beviset for å være ingenting" og heri ligger Cioran's erkjennelse, for om det er slik at det hele ender opp i intetheten, hvilken betydning hadde denne smertelige erfaringen? "If it is true that by death we once more become what we were before beginning, would it not have been better to abide by that pure possibility, not to stir from it? What use was this detour, when we might have remained forever in an unrealized plenitude?" (Cioran, 1976, p. 147).

For å oppsummere Ciorans syn på mennesket, så er det at det er dømt til å feile. Den eneste måten man redder seg på er ved anta et naivt syn på seg selv og livet, og håpe det holder hele veien ut – en måte å leve på som Cioran forakter og som fører til distansen og fremmedheten han føler til andre. Det er en desperasjon i mennesket etter å gi seg selv en mening, et håp om varig lykke som Cioran mener man kan spare fremtidige generasjoner for, selv om det ikke er til trøst for den som allerede er: "Not to be born at all is undoubtedly the best plan of all. Unfortunately it is within no one's reach" (Cioran, 1976, p. 212). Dette uttrykker den eksistensielle lidelsen som ikke kommer frem i Benatar og som Cioran vil skåne mennesket for. Det er smerten som ligger til grunn for hans antinatale holdning. Men nettopp her er det også et problem, påpeker Cioran – lidelsen er en subjektiv erfaring. Den sier noe om verden og livet slik det erfares av Emil Cioran, og her er vi inne på det største problemet med tanke på antinatalismen. Individet er selv bestemmende for hvordan det erfarer virkeligheten. Det kan velge å stille seg naiv eller heroisk til livet.

There are only two fundamental attitudes: the naive and the heroic. All the others partake of them. One must choose between these two in order to avoid idiocy. But for the man who has come to make such a choice, innocence is no longer an option, so there remains only heroism. The latter is both a privilege and a curse for those severed from life, incapable of fulfillment and happiness (Cioran, 1992, p. 46).

Dette kan vi bedre sidestille med begrepene autentisk og inautentisk slik vi kjenner det fra eksistenfilosofien og spesielt i Søren Kierkegaard og Martin Heideggers tenkning. Begge bruker begrepene for å beskrive en måte å være i verden som enten er tro mot det man erfarer, eller som en påtatt holdning til situasjonen. Fenomenet kan sies å ha et slektskap til Pollyannaprinsippet, at man ikke oppfatter virkeligheten slik den egentlig er, men som noe langt mer positivt. Her er vi inne på det å leve inautentisk, eller i fravær fra seg selv – som har sitt opphav i Heidegger og betegner en væremåte som unngår konfrontasjonen med døden og intetheten ved å flykte inn i "das man's" trivialiteter. Det kan sies å være en bedre måte å eksistere på, men det er likefullt et selvbedrag. Å være autentisk er derimot å leve i nærhet til den skjebnen det er å være menneske, det å vite at døden er endel av oss og at man skal bli ingenting. Det tvinger individet ut av den naive eller inautentiske værensformen for å ta et oppgjør med sin egen eksistens. Det gir individet friheten til selv å gjøre valg og skape verdier, som er hva autentisitet handler om, for eksempelvis Sartre. Poenget er imidlertid at man ikke nødvendigvis må se livet som noe smertefullt som man vil forhindre andre fra å erfare om man lever autentisk. Det kan likegodt bety at man innser at det man driver med er begrenset til å ha en autotelisk mening, men samtidig forsterke denne meningen *innenfor* rammene av livet. En autentisk innsikt kan gi et nytt syn på oppgavene, et nærere forhold til livsbetingelsene og en mer substansiell væren. Skaden som Benatar mente vi ville erfare om vi "ser livet som virkelig det er", vil nå kun fremstå som en naturlig del av det å være et organisk vesen, og er langt fra tungen på vektskålen i vurderingen om det "er verdt det".

Om man opplever denne innsikten som en skuffelse eller tap, så kan det kun bety at man hadde forventninger til at det skulle være en overordnet mening eller et styrende prinsipp for tilværelsen. Ser man både Benatar og Ciorans anklage mot eksistensen samlet – både Benatars vilkårlige smerte og Ciorans eksistensielle – så mener jeg at de sammen viser til fraværet av den moralske verdensordenen som Zapffe har påpekt er vårt mest ordnede prinsipp. Det er nettopp bruddet med dette prinsippet som er begrunnelsen for den antinatale holdningen til Zapffe. Det er på det rene at Zapffe også vil spare mennesket for den grusomme erkjennelsen og lidelsen av at det er overflødig i kosmos, men hans måte å begrunne det på danner etter min mening en bedre overgang fra erfaringen av hvordan noe *er* til beslutningen om hva man *bør* gjøre.

Det tragiske mennesket

For Zapffe handler den antinatale beslutningen om menneskets verdighet og håp og oppstår som endel av en modningsprosess i individet. Det er en vesentlig forskjell fra Benatars analytiske og Ciorans eksistensielle argument, hvor lidelsen er avgjørende. Lidelsen er riktignok også en grunn for Zapffe, men det er *opphavet* til lidelsen som er interessant kontra lidelsen i seg selv. Argumentet Zapffe fremmer retter seg mot menneskets mulighet for å utøve sin egenart. I følge Zapffe møter individet et veto når det forsøker å realisere sitt potensiale, og dette er det objektivt tragiske med mennesket. Konsekvensene er at selve håpet om å få en skjebne adekvat til interessen, brytes ned. Jeg skal i det som følger, utdype det jeg mener er det mest omfattende argumentet for en antinatal beslutning, og som skiller Zapffe fra både den pessimistiske tradisjonen og den nyere antinatale retningen innen filosofien.

Et menneske har potensiale for storhet, mener Zapffe, og det er individet som vil utfolde denne storheten som er representativ for hans antinatale konklusjon. Individet skal følge sitt indre imperativ som vil realisere interessene og opplevelsesmulighetene arten har. Den som velger å leve utro mot dette imperativet, er ikke det Zapffe kaller for "kulturelt relevant". Her ser han for seg et individ som utfolder særegenheten som mennesket har ved å stille seg de sentrale spørsmål og gjøre de til sitt mest "fornødne" å besvare. Det er et begrep han mener samler "all menneskelig innsats som tar sikte på sentrale livsmål" (Zapffe, 2015a, p. 317). Vi kan deretter spørre oss hva Zapffe mener storhet er. Her mener Zapffe å ha funnet noe som er universelt stort, og han sier følgende: Et menneske er stort når det (...) "søker å finne og realisere en mening med tilværelsen som enhet, sin egen og menneskehetens (...) ved å utvide sin bevissthet og stille seg sympatisk til sine medmennesker (Zapffe, 2015a, pp. 360-361). Individet som vi skal se for oss er derfor det som retter hele sin innsats mot sin metafysiske interesse, hvor spørsmål som "hva skal jeg gjøre med livet mitt og hva skal jeg benytte min verdenshistoriske sjanse som menneske på jorden til?" blir det eneste som er "om å gjøre" å finne svaret på. Dette individet representerer et kulturelt relevant menneske fordi det søker å realisere sin egenart og forventer at realisasjonen vil ha en metafysisk mening. Det vil si, det er individet som søker bekreftelse for sin sentrale interesse som Zapffe vurderer utsikten for, siden det bærer i seg storheten som særmerker mennesket. Bekreftelsen det søker i livet kan

ikke oppnås gjennom tilfeldigheter, den må nås gjennom innsats og handling for at det skal være meningsfullt.

Et menneske søker å bekrefte sine sentrale, eller ytterste livsmål og det ønsker en funksjonell forbindelse mellom det som virker og det som blir oppnådd til slutt. Målet kan med andre ord ikke oppfylles ved tilfeldigheten. Snarere er det innsatsen, den ytre og indre perfektibilitet og dens frukter i handling, som er menneskets adekvate vei mot målet. Det er håpets vei, for den gir ikke bare et nøkternt resultat, men en meningsfylt tilblivelse (Zapffe, 2015a, p. 317).

Dette er et viktig poeng for Zapffe, fordi det tilfredsstillende individets dypeste, ordnede prinsipp, men det å bære slike forventninger disponerer samtidig mennesket for katastrofen, og det Zapffe kaller for "det tragiske forløp". Så kan vi spørre oss om Nietzsche ville være et eksempel på det Zapffe mener er kulturelt relevant og det tragiske. Her vil jeg nok svare ja på at han var kulturelt relevant, men for det tragiske så ville det tjene bedre å bruke hans tenkte ideal-menneske som eksempel. Nietzsches overmenneske kan sies å være en storhetstype siden han strekker seg i retning av et optimum og disponeres derfor for det tragiske forløp. Zapffe beskriver et tragisk forløp som et forløp hvor det er storheten som fører til katastrofe (Zapffe, 2015a, p. 320). Hypotetisk kan vi tenke oss at overmennesket er et menneske som har nådd sitt høyeste potensiale. Tenker vi videre at dette individet skulle gå til grunne i utfoldelsen av sin storhet, som en følge av viljens høyeste differensiering og tilblivelse, så ville det være tragisk. Det er tragisk nettopp fordi evnene som brakte storheten, var de samme som førte til undergangen. Viljen til makt, kraften og de høyere sjelsevnene som ga grunn for å vente suksess, ble opphavet for katastrofen.

Zapffe tar altså utgangspunkt i det "beste" et menneske har å komme med. Når det legger all sin innsats i utfoldelsen av sine høyeste evner, så har det et berettiget håp om bekreftelse for sine dype metafysiske behov. Det mest betydningsfulle av disse er håpet om at det finnes en moralsk og rettferdig verdensorden, og her ligger hele tilliten til selve livsinstansen. Til forskjell fra Benatar som sier at skade er grunn nok til å avvike forplantningen, så oppstår den antinatale holdningen i Zapffe først etter at selve håpet til denne livs-ideen er brutt ned – nettopp på grunn av individets storhet. Det vil si når det storhetsbærende mennesket søker å realisere sine mest sentrale interesser og møter verdensaltets veto.

Kravet, eller forventingen i mennesket, blir utsatt for en rekke alvorlige prøvelser allerede ved *elementære* katastrofer. Disse danner basisen for det Zapffe kaller en anklage mot verdensordenen – fordi den først har utstyrt oss med visse vitale interesser og deretter krenker disse interessene på det skrekkeligste (Zapffe, 2015a, p. 378). Eksempler på elementære katastrofer kan være ulykker, sykdom og annen lidelse, som i teorien lar det være en åpning for håp. Ved det Zapffe kaller *kvalifiserte* katastrofer, så rammes derimot den interesse som er knyttet til storheten, og dette har en langt mer alvorlig virkning. Her sier Zapffe at:

Ingensteds oppleves et forløp i den grad som et bedrageri fra livets side, ingensteds skapes det en dypere forvirring i bestikket. Mens den elementære katastrofe viser hva man risikerer ved å være menneske, forteller den tragiske *hva det betyr å være menneske*; den gir de ytterste omriss av vår kosmiske situasjon (Zapffe, 2015a, p. 378).

Det interessante i denne sammenhengen, er at det nettopp er storhetens interessetjenelige egenskaper som fører til katastrofen gjennom "at den forbinder andre som er interessestridige" (Zapffe, 2015a, p. 321). Her trekker Zapffe frem motsetninger som oppstår mellom det som erfaringen forteller oss og vårt metafysiske behov, mellom vår egen intellektuelle redelighet og det like uoppgivelige kravet om en moralsk verdensorden. Begge stiller de seg som uforenlige for mennesket, men de er likefullt verdifulle, og dermed settes vi i en konflikt. Det fører til at individet blir et "spaltet subjekt som slites mellom sine forskjellige tilskyndelser, en splintret vurderingsevne søker å orientere seg mellom uforenlige interesser, en lammet og blokkert aksjon stirrer etter en utfallsport. Det er borgerkrig i den strebedes bevissthet" (Zapffe, 2015a, p. 344).

Individets søkende evner og higen etter svar eller en befriende erkjennelse er fånytted, det gis ikke noen metafysisk vei, men det innser snarere at det forbudt å søke veien med samlet kraft, det er forbudt å gjøre "vårt beste" (Zapffe, 2015a, p. 127). Det eneste man oppnår er å oppdage fraværet av den moralske verdensorden. Man har gitt hele sin innsats til det eneste fornødne spørsmål kun for å oppnå forståelsen av at man er endel av noe som står fullstendig indifferent til ens behov. Man innser at man er overflødig i kosmos og alle ønske-bilder og forankringer raser sammen. Pseudoløsninger er ikke lengre aktuelle for det høyverdige mennesket og dermed blir kampen for en adekvat skjebne langt mer komplisert. I følge Zapffe

kommer vi til en veis ende i forsøket på å lykkes i livsprosjektet og det er dette som er mest ødeleggende for vår videre skjebne. Det tragiske forløp blir til på den måten, at et menneske søker å realisere en representativ livsform med representative midler, og dermed oppnår et veto som bryter hans livstro ned (Zapffe, 2015a, p. 310).

Her har vi kommet til selve hovedpåstanden til Zapffe, som er at mennesket er et tragisk vesen. Det er tragisk fordi evnene og interessen som gjorde at man forventet sanksjon eller suksess, er det som blir grunnen som medfører tilintetgjørelsen (Zapffe, 2015a, p. 308). Individet feiler i det å oppnå livsbekreftelse – ikke fordi evne og vilje ikke holdt mål, men fordi de holdt mål i usedvanlig høy grad. "I sin søken så oppløser de selve idealet og ødeleggelsen er total, biologisk, sosial, autotelisk og metafysisk" (Zapffe, 2015a, p. 308). Muligheten for å nå en bekreftelse av den moralske verdensorden lukker seg, noe som har store konsekvenser for hvordan et menneske tenker på fremtiden. For når en streben, innsats eller en kamp på det menneskelige plan mot oppnåelsen av et satt mål eller ønske går til grunne fordi evnen eller viljen var for god, for sterk eller for godt utviklet, så er det ikke bare den individuelle streben som blir slått ned, men selve kampens idé som får et grunnskudd – "troen på bekreftelsens prinsipielle mulighet er, om ikke drept, så dog voldsomt rystet; perfektibiliteten som vei til kulturelle høyder er blitt stengt" (Zapffe, 2015a, p. 309).

Dette er den primære grunnen for Zapffes antinatalisme. Tanken om at det ikke finnes noe håp for å oppnå en mening selv om man legger sitt beste til i kampen, men snarere desto sterkere og mer kvalifisert innsatsen er, desto nærmere er det tragiske utfallet. Tenker man seg at håpet er tilstede i mennesket fra begynnelsen av, så vil det være drept ved forløpets slutt. Den antinatale holdningen til Zapffe har dermed et helt annet fundament enn den vi finner hos Benatar. Det er ingen vekting mellom det gode og onde, eller vurdering av om ikke-eksistensen kan frarøves eller tilskrives et tap av glede eller lidelse. Snarere finner vi i Zapffe en analyse av det å forene sitt dypeste behov med den høyeste evne – som fører til en tragisk erkjennelse og lukker alle muligheter for videre avansement. "Håpet" legges øde i mennesket når det innser at dette høyere prinsipp som det er en bærer av – *ikke har livets rett* (Zapffe, 2015a, p. 379).

Lidelsen som følger av å søke bekreftelse for en moralsk verdensorden, kunne rettferdiggjøres om det hadde eksistert en mulighet for denne. Men siden dette ikke er en reell mulighet så er også lidelsen og kampen forgjeves, og nettopp dette er det essensielle i Zapffes antinatalisme. Det Zapffe vil at vi skal spørre oss, er at gitt at vi godtar premisset om at det ikke finnes vilkår for å realisere vår høyeste interesse, og at generasjon etter generasjon har møtt "verdensaltets veto" – er det da forsvarlig å sette nye generasjoner til verden kun for å gjøre den smertelige erfaring om at håpets vei er stengt? Zapffe svarer nei! Zapffe argumenterer for sin konklusjon ut fra en analyse av menneskets dypeste behov og umuligheten av å få dette tilfredsstilt, siden behovet kort og godt er frukten av vår egen overutrustning. Det er heller ikke slik at det lar seg gjøre å gi slipp på kravet eller interessen, noe som i følge Zapffe ikke ville være et menneske verdig. Om et menneske ikke kan leve fullt ut som et menneske, så er det like godt å avslutte prosessen. Det er ikke akseptabelt å redusere bevisstheten til et lavere nivå. Zapffe sier her at: "En bevisst degenerasjon til et praktisk heldigere lavmål vil selvfølgelig kunne redde rasen i en snever vending, men den vil etter sitt vesen ikke kunne falle til ro i en sådan resignasjon, eller overhodet falle til ro" (Zapffe, 2015d, p. 61). Her ligger en påstand om at mennesket ikke kan eksistere på et lavere nivå. Mens andre dyr lever på samme vis som de alltid har gjort, så vil mennesket hele tiden utvikle seg. Evnene vil alltid søke nye objekter og i mangel på reelle sådanne, så finner det surrogater som er med på å demme opp for nederlaget og innsikten om at "det er ingenting å oppnå". Det er ikke at evolusjonen feilet oss, men at den fortsatt sprenger ut vårt metafysiske indre som er problemet, og en god grunn for å kalle Zapffes filosofi for evolusjonær eksistensialisme.

Her kommer jeg til et viktig poeng i tesen om Zapffes originalitet. Hans antinatale holdning tar ikke form av en moralsk plikt, slik Benatar fremmer sin teori. Benatar mener i tillegg at man burde velge en gradvis nedtrapping av befolkningsveksten for på best måte imøtekomme en human avvikling. Zapffe mener derimot at når mennesket får livshåpet knust, så vil det naturlig føre til tanken om ikke å forplante seg videre. En innsikt som etter Zapffes mening kommer stadig nærmere siden en større del av "erkjennelsesevnen blir overflødig i miljøet og vår sjelelige arbeidsløshet vokser (...) og ettersom tallet øker og den sjelelige atmosfære blir tettere, vil beskyttelsesteknikken måtte innta en stadig mer brutal karakter" (Zapffe, 2015d, pp. 60-61). Miljøet og naturen svekkes og utplyndres, noe som fører til at det som før gav oss rike opplevelsesmuligheter nå forsvinner. Teknologien utvikler seg videre og gjør flere av våre

evner overflødige. Sammen fører det til et enda større problem med å finne beskyttelse for innsikten og et enda større behov for surrogater og ytre utagering – for å gjøre "nye fantastiske ting".

Dette fører etterhvert til en uutholdelig tilværelse hvor flukten er det eneste vesentlige. Det vil nå modne en spire i mennesket som vil være av absolutt betydning. Individet har innsett at man ikke kan leve både tro mot erfaringen og få sine metafysiske behov dekket, og vil ikke føre konflikten videre. "Dersom konflikten oppleves som prinsipielt uløselig (...) så gir den moralske konklusjon seg selv: jeg må unnlate å skape nye interessebærere. Beslutningen vil danne en avsluttende epoke i menneskeslektens utvikling; en panisk fortsettelse i tid betyr intet; sluttpunktet er allerede nådd" (Zapffe, 2015a, p. 369).

Når en slik beslutning har modnet frem, så er det et tegn på at man har utlevd sitt potensiale som menneske. Individet har valgt å ikke senke sin egenverdi, men holde på kravet som er et menneske verdig og som er i våre evner og interessers natur. Ved å oppgi egen forplantning får den "ofrende en følelse av autotelisk bekreftelse" mener Zapffe, som betyr at man nå har kommet til innsikten om at livsmysteriet riktignok ikke kan løses, *men det kan avvikles*. Endelig står et meningsgivende svar klart på spørsmålet om hva det hele handler om! Den tragiske innsikt har formet et valg som i følge Zapffe: "får et skjær av virkelig mening, en beslutning hvortil alle fortidens anonyme ofre gir sitt bidrag og i den forsakedes bevissthet arbeider med på den endelige forløsning" (Zapffe, 2015a, p. 369). Man har ikke kommet til en konsekvent stopp, men til et punkt hvor den som våger å være erkjennelsen tro, får gløden pustet ut og går fra et gjennomsnitt x antall barn – nedover mot null, som en konsekvens og en reaksjon av det å innse at menneskeskjebnen er tragisk.

Innvendinger mot Zapffe

Her vil jeg trekke frem noen innvendinger som jeg mener bør belyses. Den første kommer fra Arne Næss som var veileder på doktorgradsavhandlingen, *Om det tragiske*, og retter seg mot forholdet mellom høyverdighet og undergang i Zapffes tekning. Det vil si forbindelsen Zapffe trekker mellom storhet og tragedie. Et menneske bærer storhet og desto større det blir i sitt indre, desto mer disponeres det for det tragiske. Næss mener derimot at "man ikke kan si at

enhver form for høyverdighet predeterminerer en katastrofal utvikling, en biologisk eller annen tilintetgjørelse" (Hessen and Bostad, 1999, p. 12).

Arne Ness mener at det "påligger Zapffe en bevisbyrde når det gjelder å forstå hvorfor mange mennesker ikke stiller noe rettferdighetskrav, eller bare ganske svakt, og at de som stiller det ikke foretar seg noe nevneverdig på tross av innsikt i verdens grusomhet" (Hessen and Bostad, 1999, p. 13). Er det slik at vi "alle er ute etter å få svar på våre spørsmål"? Næss mener at det Zapffe kaller for vår primæroppgave, erkjennelsen om livets mening, er et kaldt og ufyselig syn på hva det betyr å være menneske som betinger en uholdbar sterk adskillelse mellom mål og middel, og mellom intellekt og person. Argumentet til Næss bygger på selve erkjennelsen som Zapffe mener er så kraftig at den er i stand til å få et menneske til å si "nei" til sine livsvilkår, slettes ikke er det. Næss påstår at det ikke er "noen ubrytelig eller særlig hyppig forekommende sammenheng mellom tragedie og høyverdighet når det gjelder erkjennelse" (Hessen and Bostad, 1999, p. 15). Det er konsekvensen av fraværet på en moralsk og rettferdig verdensorden Næss innvender mot, det vil si, fraværet av en Gud. For mange har dette ikke den samme betydning som det har for Zapffe. Selv sier Næss: "For meg står det slik: *Dette at noe ER overhodet* – og at det som er ikke er en ubetinget, kontinuerlig smerte, *er nok*. Nok til et liv i mening" (Hessen and Bostad, 1999, p. 18). Kravet er innfridd mener Næss – det finnes ikke noen grad av urettferdighet som kan motivere et NEI.

Den andre innvendingen kommer fra Jon Hellesnes, som påpeker at Zapffe ikke gjør en reell distinksjon mellom verden og universet når det gjelder meningskravet. Han finner belegg for denne kritikken i Zapffes påstand om at verden ikke er bygget over menneskelige prinsipper og at man tyranniseres av noe som ikke spør etter våre verdier og behov. For Zapffe var det nok med ett tilfelle av meningsløs lidelse og død for å falsifisere tanken om at det finnes noe høyere orden eller plan, og dermed var det hele overlatt til tilfeldighetens lov og en "plett på universets historie slik som vi vil ha den" (Zapffe, 2015a, p. 69). Hellesnes mener at dette er en anklage som kan frafalles om man erkjenner at "slik er det", eller at "det ikke spilles etter menneskets noter" (Hellesnes, 1994, p. 106). Dette er imidlertid ikke en holdning Zapffe vil åpne for, men snarere diskvalifiserer som en surrogatløsning og her ligger problemet slik Hellesnes ser det. Om Zapffes anklage skriver Hellesnes:

Det går ikke an å grunnegi den eksistensielle meningsløsheten med at universet er urett. For universet utgjør ikke noe logisk subjekt som kan tilskrives predikat som 'rettvis eller urettvis, meningsfullt eller meningsløst. Det tar ikke predikat av dette slaget. [Universet] hører til en annen logisk kategori enn det som kan være rettvist eller urettvist. At så er tilfelle, gir ingen grunn til å betrakte livet som meningsløst (Hellesnes, 1994, pp. 110-111).

Hellesnes hevder at pessimismen ikke kommer fra noen apriorisk kunnskap om at livet er meningsløst eller tragisk, men at det bygger på personlig ulykke. Noe som også betyr at man kan ha hellet med seg å oppleve livet som meningsfullt (Hellesnes, 1994, p. 112). Nettopp det er det en mulighet for, sier han, med bakgrunn i sin egen erfaring: "Jeg for min del mener at det finnes et bredt spekter av gjøremål og måter å utfolde seg på, som er av autotelisk verdi. Når man går opp i disse, kan livet bli så stort at man glemmer at spørsmålet etter livsmening kan stilles. Og da er livet meningsfullt. Eller?" (Hellesnes, 1994, p. 108).

Både innvendingen fra Næss og Hellesnes retter seg dermed mot meningskravet som Zapffe hevder mennesket bærer i seg, og sammenhengen det har til det tragiske. Begge er enige i at mening er viktig for mennesket, men at kravet ikke kan omhandle totaliteten av alle jordiske kontekster, det vil si, det kan ikke rette seg mot universet. Det må handle om verden som vi lever i og kan gjøre noe med. Innenfor denne konteksten mener Hellesnes at det lar seg gjøre å få et meningsfullt forhold til livet, mens Næss mener det er nok at "noe er overhodet" for at det "er verdt det" så lenge det ikke er en kontinuerlig smerte. I det store og hele er det en formening om at man må nøye seg med å skape mening innenfor rammene som livet setter i denne verden.

Jeg er delvis enig i denne kritikken. Vi kan ikke stille noe krav til universet, det er riktig som Hellesnes påpeker, kravet er et kategorimistak. Dermed må vi forholde oss til den verden som vi er endel av. At kravet om mening og rettferdighet er allmennmenneskelig er vanskelig å bevise, og enda verre er det å skulle si at denne erkjennelsen knytter seg til høyverdighet eller tragedie slik Zapffe mener at det gjør. Vil sammenhengen mellom storhet og katastrofe kunne falsifiseres om det finnes et individ som på høyverdigg måte, med redelige midler, utfolder sine metafysiske interesser, og som på tross av å erkjenne nederlaget – lever i beste "ånd", og viderefører arten på tross av kunnskapen om at det ikke finnes noe "endemål"? Det vil si, finnes det et menneske som ikke lengre har et metafysisk behov for mening og rettferdighet

selv innenfor rammene av denne verden? Jeg tror det er fullt ut mulig, men at kravet først frafaller etter man har innsett at våre metafysiske behov aldri vil kunne svares på eller innfris på noen måte. Jeg vil påstå at kravet er en opprinnelig størrelse i oss, men at det kan gjøres til gjenstand for en nedskjæring gjennom dannelse og erfaring. Næss og Hellesnes er begge professorer i filosofi og representerer ikke denne opprinneligheten, men snarere hva man har mulighet for om man lærer seg å begrense søkefeltet til det som faktisk er oppnåelig. Dermed tjener filosofien den hensikt som Wittgenstein mente den hadde – å gjøre klart det som har en tendens til å forkludre vår forestilling. Her kunne man tenke seg Tor Ulvens dikt komme til rette – forsvinning er dannelse.

Hovedproblemet slik jeg tolker Zapffe, er imidlertid ikke at universet mangler et overordnet styrende prinsipp, men at vi er i stand til å begripe at det er likegyldig til vår deltagelse og at det i dette perspektivet er meningsløst å være endel av det. Det er ikke fraværet av en "ytre orden" som er hans hovedanklage, men eksistensen av vår bevisste og vurderende evne. Næss mener at bare det at "noe er overhodet" vil være nok. Her kjenner vi igjen det eksistensielle spørsmålet "*hvorfor er det noe fremfor ingenting?*". Langt mer interessant er det om vi setter spørsmålet inn i en form som faktisk kan besvares: *Hvordan er det noe fremfor ingenting?* Her kan vi med de ulike vitenskapene gi et godt svar på alt fra det store smellet til ur-suppen, og vårt opphav som primater til det moderne mennesket oppstod i Afrika for ca. 200.000 år siden. I dette empiriske perspektivet finner vi at vår eneste hensikt er å føre kimbanen videre og at noe mer eller høyere mening ikke kan forlanges. Om det er tilfelle, burde man ikke da også finne det tilstrekkelig å leve på naturens egne premisser, det vil si å eksistere på et nivå som er forenelig og i harmoni med naturen? Jeg vil påstå at dette ikke er mulig siden naturen i mennesket ikke kjenner noen grenser, at vi er ufikserte og har et metafysisk bevissthetsoverskudd som fører til at vi vil skape en meningsfull og rettferdig væren som er bygget på vår indre forestilling og forventning. En vilje "(...) til å forme ikke bare hus og landskap, men hele universet etter menneskelige idealer, gjennomstråle evigheten og uendeligheten med kjærlighet og ånd (Zapffe, 2015a, p. 151).

Zapffe gjør derfor ingen distinksjon mellom verden og universet, det kan godt være en innvending, men grenseoverskridelsen er etter mitt syn ment å peke på at det metafysiske behovet mennesket har, ikke er begrenset til en jordisk kontekst. Man kunne redusere kravet

til den menneskelige verden, men uansett hvor perfekt det blir, så vil det ikke være verdt lidelsen og heller ikke kan det rettferdiggjøre de utallige forgående lidelser. Jeg vil påstå at selv om man gjør distinksjonen mellom universet og verden klar, og erkjenner at det kun er i verden at vi kan stille noen krav, så vil de fleste at livet skal handle om noe mer og det er her man trekker inn universet i håpet på at vår væren inngår i en større meningsammenheng. Jeg har ikke mer belegg for denne påstanden enn spørsmålet, som det virker å være viktigere å få svar på, *ikke er hvordan*, men nettopp: *Hvorfor* er det noe fremfor ingenting.

Konklusjon

Peter Wessel Zapffes tenkning har åpnet for et nytt perspektiv på mennesket. Ved å ta med muligheten for at vi er en avart i naturen – et evolusjonens misfoster – så baner han vei for en original form for eksistensialisme. Fremfor den metafysiske viljen eller det selviske genet, har Zapffe funnet det han mener er ensbetydende med å være menneske – forventingen om at det finnes en moralsk og rettferdig verdensorden som veier og vokter vår innsats, og som imøtekommer behovet for en meningsfull tilværelse. En forventning som aldri kan innløses – men som kan avvikles. Er det slik at mennesket gjennom evolusjonen har utviklet evner og behov som det ikke finnes gjenstander for i naturen det er endel av, så vil det etter hans syn være det beste om det hengav seg til fossilets skjebne. På den måten blir det et samsvar mellom det Zapffe sier at et menneske *er*, og den etiske konklusjonen han lanserer, et samsvar han er alene om å ha innen den pessimistiske filosofien.

Om dette evolusjonære perspektivet ikke er mulig å belegge empirisk, så gjør Zapffe en analyse av menneskets evner og egenskaper som begrunner påstanden om at vi er et utskudd på livets tre. Det er ikke viljen – slik det er for Schopenhauer og Nietzsche – men mennesket det er noe galt med. Vi krever mening i en meningsløs verden. Det er ikke den føyte smerten slik det er for Benatar og Cioran, men erkjennelsen av å ha forventinger utover det oppnåelige som knuser livshåpet. Mens andre arter får realisert sitt indre biologiske imperativ, så finnes det ingen realisasjonsmuligheter for et menneske, og *spørsmålet er om dette nederlaget er sterkt nok til å modne et nei*. Uansett om man er enig med Zapffe eller ikke, vil jeg påstå at hans tenkning bidrar til et fornyet syn på hva det betyr å være menneske og et nærere forhold til våre eksistensielle vilkår på jorden.

Filosofisk åpner dette for å se våre handlinger, verdier og mål på en ny måte. Skapelsen av samfunnet og verden blir forsøket på å bekrefte det indre behovet eller en gjenspeiling som ligger nærmest mulig det man skulle ønske fantes i naturen. Og i de sammenhenger hvor man ikke lykkes å skape et sympatisk miljø for våre krav, så vil fortrennings- og surrogatmidlene forhindre den endelige innsikt om at det ikke er noe "få til" for et menneske. Det har ikke mer å "oppnå" enn andre dyr som er underlagt naturens gang og skjebne. Ved å ta høyde for at mennesket er utviklet på en måte som skiller seg fra den øvrige naturen, så kan Zapffes filosofi, om noe, føre oss tilbake til den. Jeg vil derfor kalle det for en evolusjonær eksistensialisme. Med det håper jeg å ha gitt tilstrekkelig grunn for min påstand om at Peter Wessel Zapffes tenkning markerer en original og distinkt retning i den pessimistiske tradisjonen.

Litteraturliste

- Barash, D. P. (2000) 'Evolutionary existentialism, sociobiology, and the meaning of life', *Bioscience*, 50, pp. 1012-1017.
- Benatar, D. (2006) *Better never to have been : the harm of coming into existence*. Oxford New York: Clarendon Press; Oxford University Press, p. 225.
- Berger, P. L. and Kellner, H. (1965) 'Arnold Gehlen and the theory of institutions', *Social Research*, 32(1), pp. 110-115.
- Camus, A. (1994) *Myten om Sisyfos : essay om det absurde. Le mythe de Sisyphe* Oslo: Cappelen, pp. 7-13, 44-56. 96-99.
- Carroll, J. W. (2010) *An Introduction to Metaphysics*. 6 edn.: Cambridge University Press, pp. 1-4.
- Cioran, E. M. (1976) *The trouble with being born*. New York: Viking Press, pp. 98-212.
- Cioran, E. M. (1992) *On the heights of despair. Pe culmile disperării* Chicago: University of Chicago Press, p. 10-46.
- Cioran, E. M. (2012) *A short history of decay*. New York: Arcade Publishing, pp. 46-47.
- Cybulska, E. (2015) 'Nietzsche's Übermensch : A Glance behind the Mask of Hardness', *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, 15(1), pp. 1-13.
- Dawkins, R. (2009) *Det egoistiske genet. The selfish gene*. Translated by: Hem, A. Oslo: Humanist forl, pp. 28-66.
- Fløistad, G. (1969) *Peter Wessel Zapffe. Pax bøkene*, Oslo,: Pax, pp. 47-58.
- Foley, J. (2008) *Albert Camus : from the absurd to revolt*. Stocksfield U.K.: Acumen, pp. 5-14.
- Hellesnes, J. (1994) *På grensa : om modernitet og ekstreme tilstandar*. Oslo: Samlaget, pp. 96-113.
- Hessen, D. O. and Bostad, I. (1999) *Et Liv på mange vis : en antologi om Peter Wessel Zapffe. [En Pax-bok]* Oslo: Pax, pp. 11-22.
- Kain, P. J. (2006) 'Nietzsche, Truth, and the Horror of Existence', *History of Philosophy Quarterly*, pp. 41-58.
- Nietzsche, F. (1968) *The will to power. Der Wille zur Macht* New York: Vintage Books, pp.17-18, 341, 367, 451, 519, 550.
- Nietzsche, F. (1993) *Tragediens fødsel*. Oslo: Pax Forlag, pp. 142.
- Nietzsche, F. W. (1976) *The portable Nietzsche*. New York: Penguin Books, pp. 124-126, 553.
- Nietzsche, F. W. (2007) *Beyond Good and Evil*. NuVision Publications, LLC, pp. 9-37.
- Schacht, R. (1973) 'Nietzsche and Nihilism', *Journal of the History of Philosophy*, 11(1), pp. 65-90.
- Schirmacher, W. (2010) *The essential Schopenhauer : key selections from the world as will and representation and other writings. HarperPerennial Modern thought* 1st edn. New York ; London: HarperPerennial, pp. 23-51.
- Schopenhauer, A. (2012) *The World as Will and Representation*. Dover Publications, p.534.
- Sløgedal, S. (2004) *Den trøstende Schopenhauer : Schopenhauer om døden*. Oslo: Solum, pp. 9-10.
- Solomon, R. C. and Higgins, K. M. (1990) *Reading Nietzsche*. Oxford University Press, pp. 107-114.
- Unamuno, M. d. (2001) *Om den tragiske livsfølelse hos mennesker og folkeslag. Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Translated by: Davenport, R.L. Oslo: Gyldendal, pp. 35-65.
- Varki, A. and Brower, D. (2013) *Denial: Self-deception, false beliefs, and the origins of the human mind*. Hachette UK, pp. 1-174.

- Zapffe, P. W. (2015a) *Peter Wessel Zapffes samlede verker : 1 : Om det tragiske*. Oslo: Pax, p. 566.
- Zapffe, P. W. (2015b) *Peter Wessel Zapffes samlede verker : 3 : Indføring i litterær dramaturgi*. Oslo: Pax, pp. 79-99.
- Zapffe, P. W. (2015c) *Peter Wessel Zapffes samlede verker : 9 : Hvordan jeg blev så flink*. Oslo: Pax, pp. 24-26.
- Zapffe, P. W. (2015d) *Peter Wessel Zapffes samlede verker : 10 : Kulturelt nødverge : Zapffes efterlatte skrifter*. Oslo: Pax, pp. 51-62.

Totalt antall sider: 2108