

***Det moderne, sekulære individets angst, lest gjennom
Kierkegaard, Freud og May***

Av

Kristine Wærnes Andersen

Masteroppgave i idéhistorie

Veileder Eivind Tjønneland

**Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske
språk, historisk-filosofisk fakultet, UiO**

Høst 2009

Sammendrag

I Det moderne, sekulære individets angst, lest gjennom Kierkegaard, Freud og May undersøker jeg forholdet mellom angst og modernitet. Studien er basert på en hypotese om at angst er en typisk følelse hos det moderne, sekulære individet. Problemstillingen jeg undersøker er hvilken funksjon (begrepet) angst har i Kierkegaards, Freuds og Mays kritikk av den moderne, vestlige kulturen, med vekt på individualisering og sekularisering, og om eksistensialismen kan sies å være en tankeretning som forener de utfordringene de tre knytter til det moderne, sekulære individets angst.

Studiens metodiske grunnlag er en blanding av Kosellecks begrepshistorie og Gadammers hermeneutikk. Slik kombinerer jeg fortolkende og kontekstuell lesning. For øvrig anvender jeg komparativ analyse, for å tydeliggjøre den idéhistoriske utviklingen i perioden fra Kierkegaard til May, med vekt på individualisering og sekularisering.

I tråd med problemstillingen, viser jeg hvordan Kierkegaard, Freud og May bruker angstbegrepet til å kritisere moderniteten. I første kapittel presenterer jeg de tre, med moderniteten som idéhistorisk kontekst. Jeg argumenterer for at alle tre tilhører moderniteten, som de inntar en kritisk holdning til. I andre kapittel presenterer jeg hovedtemaet, angst, med vekt på forholdet mellom demoni og nevroses, og Freuds to angstteorier. Jeg viser her hvordan modernitetskritikken nedfeller seg i angstteoriene, ved at den moderne kulturen tillegges mye av skylden for individets angst. I tredje kapittel viser jeg hvordan angst er en side ved den moderne individualiseringsprosessen. Jeg tar utgangspunkt i sosiologisk teori for å tydeliggjøre forholdet mellom angst og kultur, og viser hvordan angst er knyttet til det moderne kravet om å danne seg selv som selvstendig og fritt individ. I kapittel fire drøfter jeg om sekulariseringsprosessen, som en forutsetning for individualiseringsprosessen, fremmer angst. Ved å se på mytebruken hos Kierkegaard, Freud og May, illustrerer jeg hvordan sekularismen øker i omfang og betydning, og hvordan denne prosessen både er en forutsetning for Kierkegaards, Freuds og Mays tenkning, og samtidig målskive for deres modernitetskritikk. I femte kapittel drøfter jeg hvorvidt eksistensialismen kan sies å være et svar på de utfordringene Kierkegaard, Freud og May knytter til det moderne, sekulære individets angst, og viser hvordan deres tenkning forenes i en eksistensialistisk tilnærming til angsten. Jeg avslutter oppgaven med en oppsummering og et idéhistorisk blikk på angst fra Kierkegaard til i dag.

Innholdsfortegnelse

Sammendrag	2
Innholdsfortegnelse	3
Angst i modernitetsteoretisk perspektiv	4
Metodisk innfallsvinkel	8
Første kapittel; en presentasjon	12
Søren Kierkegaard	12
Sigmund Freud	14
Rollo May	18
Andre kapittel; Angst	21
Demoni og nevroser, frihet og muligheter	22
Freuds to angstteorier	28
Angst kontra frykt	37
Angst, et moderne fenomen?	40
Tredje kapittel; Individualisering	43
Individualisering idéhistorisk betraktet	44
Angst, individualisering og kapitalisme	45
Angst i det fragmenterte, kompetitive samfunnet	49
Individet hos Kierkegaard, Freud og May	53
Fjerde kapittel; Sekularisering	57
Myter, angst og sekularisering	59
Femte kapittel; Eksistensialisme	78
Er Kierkegaard, Freud og May eksistensialister?	81
Et idéhistorisk blikk på angst fra Kierkegaard til i dag	91
Litteratur	96

Angst i modernitetsteoretisk perspektiv

I denne masteroppgaven i idéhistorie; *Det moderne, sekulære individets angst, lest gjennom Kierkegaard, Freud og May*, undersøker jeg forholdet mellom angst og modernitet med vekt på individualisering og sekularisering. Slik jeg leser Kierkegaard, Freud og May, betrakter de angst som et tegn på at noe er galt med den moderne kulturen. Angst er dermed et sentralt begrep i deres modernitetskritikker. Problemstillingen min befinner seg i forlengelsen av denne påstanden; ”Hvilken funksjon har angsten i Kierkegaards, Freuds og Mays kritikk av den moderne, vestlige kulturen, med vekt på individualisering og sekularisering, og kan eksistensialismen sies å være en tankeretning som forener de utfordringene Kierkegaard, Freud og May knytter til det moderne, sekulære individets angst?”

Problemstillingen er basert på en hypotese om at den vestlige kulturen blir stadig mer individorientert og sekulær, og at dette kommer til uttrykk i Kierkegaards, Freuds og Mays angstteorier. Jeg antar at angst ofte er knyttet til den eksistensielle usikkerheten det moderne individet opplever i en verden der sekularisering og individualisering har ført til at få rammer ligger fast og mye beror på ens egen innsats, mens betingelsene kanskje ligger utenfor en selv. Imidlertid finnes det også angst i førmoderne samfunn, slik Dodds viser i *The Greeks and the Irrational*.¹ Kierkegaards drøfting av bibelhistorien om Adam og Isaak i *Frygt og Bæven* viser at angst heller ikke bare er et sekulært fenomen, men også forekommer i religiøse samfunn.² For øvrig er religion og annen spiritualitet igjen i ferd med å få økt betydning, om enn i større grad i USA enn i Europa, slik Linda Woodhead og Paul Heelas viser i *The spiritual revolution*.³ Det må også bemerkes at verken individualisme, sekularisme eller eksistensialistisk tenkning kun kan knyttes til moderniteten. Adorno og Horkheimer viser for eksempel til individualistisk tenkning allerede hos Homer.⁴ Daniel Bell hevder derimot at individualiseringsprosessen startet med Rousseau og hans *Bekjennelser*.⁵ Også Scott Lash mener det var i opplysningstiden man for alvor ble opptatt av hva det ville si å være et

¹ Dodds 1951, *The greeks and the irrational*: 252f.

² Kierkegaard 2001, *Frygt og Bæven*. Det ville sikkert også være mulig å finne godt belegg for at angst nettopp er en svært utbredt følelse i religiøse samfunn, særlig med tanke på en skam/skyld-problematikk. Dette er imidlertid ikke tema her.

³ Heelas og Woodhead 2005, *The spiritual revolution*. Også dette er et tema jeg må la ligge i denne omgang.

⁴ Adorno og Horkheimer 2008, *Dialectic of Enlightenment*: 46ff

⁵ Bell 1996, *the cultural contradictions of capitalism*: 132

individ.⁶ Til tross for disse innsigelsene holder jeg fast ved min hypotese om at angst er en typisk følelse hos det moderne, sekulære individet.

Som jeg senere skal begrunne ytterligere, vil jeg her forstå moderniteten som tiden etter Descartes. Dette er imidlertid ingen absolutt grense, og den kunne vært trukket både tidligere og senere. En idéhistorisk epoke som "moderniteten", er en konstruksjon og grensene er derfor vilkårlige. Epokeavgrensning er likevel et nødvendig verktøy i idéhistorisk forskning, ettersom idéhistorien er basert på en forutsetning om at det er mening i å isolere det man kan kalle "en kulturell situasjon". Det er ikke gitt at kulturelle situasjoner følger periodeinndelinger basert på militære eller politiske begivenheter.⁷ Selv om jeg daterer modernitetens begynnelse til 1600-tallet, er det 1800- og 1900-tallet som er oppgavens fokus. Dette skyldes at man før Pinels psykiatriske reformer midt på 1800-tallet betraktet angst som en form for galskap.⁸ En forutsetning for denne studiens eksistensialistiske perspektiv er at angst betraktes som et normalfenomen, noe som berører en stor del av menneskene i den moderne kulturen.⁹ Jeg skal her vise hvordan eksistensialismen tar opp i seg de temaene jeg knytter til angst, og hvordan den tematiserer selve angsten. Som May skriver, er det med eksistensialismen angsten virkelig kommer i forgrunnen som spesifikt problem. Dessuten er skillet mellom filosofi og psykologi nærmest brutt ned i den eksistensialistiske tenkningen,¹⁰ hvilket gjør den til et takknemlig objekt i en idéhistorisk studie av et psykologisk begrep og fenomen. Selv om det er eksistensialismen som her er tema, minner jeg om at det også finnes andre innfallsvinkler og teorier for å forstå og forklare angst.¹¹

Jeg har valgt å legge min studie til moderniteten fordi dette er en viktig epoke innen idéhistorisk forskning. Min oppgave føyer seg dermed inn i rekken av idéhistoriske studier som tematiserer den moderne sivilisasjonskritikken. Trond Berg Eriksen skriver om idéhistorien at den er en liten, men viktig del av den moderne sivilisasjonens selvrefleksjon. Faget betrakter tanker og ytringer som symptomer i den moderne krise eller som taktiske og strategiske trekk i oppgjøret om det moderne. Mye av den idéhistoriske forskningen hviler

⁶ Lash i Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: vii

⁷ Sløk 1997, *Hva er idéhistorie?*: 9 og 11

⁸ Malt, Retterstøl og Dahl 2007, *Lærebok i psykiatri*: 41ff

⁹ Dette trenger imidlertid ikke utelukke at angst også kan være et medisinsk eller terapeutisk fenomen. Se Axelsen 1997: *Symptomet som ressurs*

¹⁰ May 1950, *The meaning of anxiety*: 31

¹¹ Eksempler er biologi, kjemi, og kognitiv-, evolusjonsbasert-, og atferdsorientert psykologi.

således på en underliggende krisebevissthet.¹² Dette er sammenfallende med mitt ønske om å studere angstteoriene som modernitetskritikk.

Temaet er stort og kildematerialet nærmest uuttømmelig, og det hadde sikkert vært mulig å fokusere på andre tenkere, filosofer, psykologer eller forskere. Det er flere årsaker til at jeg velger nettopp Søren Kierkegaard,¹³ Sigmund Freud og Rollo May som studiens hovedtenkere: For det første ville jeg unngå at oppgaven ble psykologisk snarere enn idéhistorisk. Jeg tar derfor utgangspunkt i tenkere som også betrakter angsten ut fra et filosofisk og modernitetsteoretisk perspektiv, ikke kun psykologisk. For det andre illustrerer de hvert sitt område og hver sin tid, slik at de sammen gir et godt utgangspunkt for en diakron studie av den vestlige moderniteten; Skandinavia og 1800-tallet representert ved Kierkegaard (1813-1855), Mellom-Europa og mellomkrigstiden representert ved Freud (1856-1939), og det moderne USA representert ved May (1909-1994). Jeg kan dermed studere angstbegrepets temporale dimensjon, slik Koselleck har foreskrevet. Dette er viktig, fordi ”angst”, som andre begreper, er en dynamisk størrelse som følger samfunnets rådende strømninger og ideologier. I følge Koselleck vil vårt forhold til fortid, nåtid og fremtid nedfelle seg i våre begreper i en slik grad at disse ikke kan forstås uten at vi forstår den temporale dimensjonen. Denne beskrives gjennom erfaring og forventning. I følge Koselleck er vår tid kjennetegnet av at spennet mellom forventning og erfaring blir stadig større.¹⁴ Nettopp dette vil jeg ser jeg som en hovedårsak til at angst rammer så mange moderne mennesker. Individualisering og sekularisering har bidratt til at tradisjonen mister betydning, og på grunn av modernitetens raske endringer, kan vi ikke uten videre trekke slutninger om fremtiden ut fra fortiden. Dermed føles verden og livet mindre trygt, og for mange kan dette gi angst.

Kierkegaard, Freud og May har ulike utgangspunkt og dermed ulike måter å nærme seg og forstå angsten på: Kierkegaard er teolog, forfatter og filosof, Freud er lege, May er

¹² Eriksen 2003, *Hva er idéhistorie?*: 113-117

¹³ Jeg har, av hensyn til studiens tema og omfang, valgt å utelate tematikken rundt Kierkegaards bruk av pseudonymer. Jeg vil derfor referere til Kierkegaard selv, også når det gjelder verker med pseudonym forfatter, selv om dette er i strid med Kierkegaards ønske om at ettertiden refererer til det aktuelle pseudonym: ”Det er saaledes i de pseudonyme Bøger ikke et eneste Ord af mig selv; jeg har ingen mening om dem uden som Trediemand, ingen Viden om deres Betydning uden som Læser, ikke det fjerneste private Forhold til dem(...) (Kierkegaard 1963, *Avsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*: 286). Dette betyr imidlertid ikke at Kierkegaard fraskriver seg ansvaret for bøkene; ”Juridisk og literairt er Ansvaret mit“ (Kierkegaard 1963: 286f). Dette mener jeg legitimerer referering til Kierkegaard selv. Jeg utelukker også Kierkegaards begrep ”fortvilelse”, selv om dette har mange berøringspunkter med ”angst”, og ser heller ikke på hans diskusjon av forholdet mellom det enkelte og det allmenne.

¹⁴ Koselleck utlagt av Helge Jordheim, i Jordheim 2001, *Lesningens vitenskap*: 135-137

psykolog og akademiker. Alle har skrevet mange bøker, og flere av dem omhandler angst og/eller modernitet. Jeg har vært nødt til å gjøre et utvalg. Når det gjelder Kierkegaard, har jeg stort sett benyttet *Begrepet Angest*, da denne alene inneholder rikelig med stoff om temaet. Enkelte henvisninger til andre verk vil riktignok forekomme, men i mindre grad enn når det gjelder Freud og May. For Freuds vedkommende har det vært viktig å trekke inn flere tekster for å kunne påvise en endring i hans angstforståelse. Dette gjelder i hovedsak forholdet mellom *Das Ich und das Es* og *Hemmung, Symptom und Angst*. Andre verk, som *Totem und Tabu*, *Die Zukunft einer Illusion* og *Das Unbehagen in der Kultur* er av mer kulturkritisk interesse. For øvrig har jeg benyttet *Die Traumdeutung* og *Vorlesungen zur einföhrung in die Psychoanalyse*. Når det gjelder May har jeg i hovedsak benyttet *The meaning of anxiety*. Stort sett refererer jeg til 1. utgaven. Der May har endret noe vesentlig for mitt vedkommende, bemerker jeg dette i noten. For øvrig benytter jeg særlig *The cry for myth*¹⁵ i ”Myter, angst og sekularisering”, og *The discovery of being* i kapittelet om eksistensialisme.

Jeg har avgrenset oppgaven til å gjelde angst, angstbegrepet og angstteori. Jeg vil studere angst både som begrep, som psykologisk og som kulturelt fenomen, altså på de måter angsten beskrives hos Kierkegaard, Freud og May. Eventuelle andre områder der de tre korrelerer/skiller seg fra hverandre vil jeg ikke komme inn på. Jeg vil heller ikke ta for meg diskusjonen om modernitet versus postmodernitet, og går i diskusjonen ut fra at vi fortsatt befinner oss innenfor moderniteten.¹⁶

Jeg håper med dette å sette søkelys på et tema jeg oppfatter som svært viktig. Angstlidelser den vanligste psykiske lidelsen i alle aldersgrupper: 25 % av den norske befolkningen vil rammes i løpet av livet, 15 % i løpet av et år. I tillegg regner man med at mange har angst på et ikke-klinisk nivå. Angst er registrert som en hovedårsak til 30 % av Norges uførepensjoner, og man regner også med store mørketall fordi angst ofte forekommer parallelt med somatiske lidelser.¹⁷ Min intensjon er altså å bruke Kierkegaards, Freuds og Mays tekster for å forstå et viktig fenomen i nåtiden. I følge Gadamer er dette typisk for åndsvitenskapelig forskning; den interesse man har i å utforske overleveringen er alltid

¹⁵ Denne har jeg dessverre ikke i originaltekst, og bruker derfor den norske oversettelsen *Myter og identitet*.

¹⁶ Bauman (2001, *The individualized society*) er blant dem som hevder at vi nå befinner oss i postmoderniteten. Det finnes også de som mener at postmoderniteten er en forlengelse innenfor moderniteten. Jeg støtter meg derimot til Kosellecks avvisning av begrepet ”det postmoderne” ettersom ”det moderne” har som funksjon å sette ord på det til enhver tid sist inntrufne. Derfor inkluderer ”det moderne” som begrep alltid også opphevelsen av seg selv, mens ”det postmoderne” kun blir en tautologisk konstruksjon. (Jordheim 2001, *Lesningens vitenskap*: 165)

¹⁷ Mykletun et.al 2009, *Psykiske lidelser i Norge, et folkehelseperspektiv*: 10,17,29,30,46,

motivert ut fra nåtiden og dens interesser.¹⁸ Jeg vil nå si noe om de metodiske problemene jeg har møtt, og hvilke metodiske grep jeg har valgt å benytte.

Metodisk innfallsvinkel

Metodisk vil jeg løse problemstillingen ved hermeneutisk tekstfortolkning, kontekstuell tekstlesning og komparativ tekstanalyse. Slik vil jeg få innblikk i eventuelle idéhistoriske utviklingstrekk. Til dette benytter jeg Reinhart Kosellecks begrepshistorie,¹⁹ og Hans-Georg Gadamer hermeneutikk.²⁰ Jeg følger verken Koselleck eller Gadamer slavisk. I stedet lar jeg begrepshistorien og hermeneutikken danne en metodisk ramme om min lesning av de aktuelle tekstene, både som tekster og som kilder til kunnskap om epoken de er produkter av.²¹ Når det gjelder den begrepshistoriske metoden, oppfatter jeg ikke angst å være et tilstrekkelig politisk-sosialt begrep til at dette ville være en fruktbar vei å gå alene,²² men som kildekritisk metode er begrepshistorien nyttig.²³ Jeg vil derfor benytte begrepshistorien som en innfallsvinkel til å studere begrepet angst og de sammenhengene Kierkegaard, Freud og May setter det inn i, som en arena for ulike interesser og idéhistoriske tendenser.²⁴ Når det gjelder hermeneutikken, oppfatter jeg denne å være litt lite konkret i sine metodiske anvisninger til at denne kunne brukes alene.²⁵ Derimot finner jeg hermeneutikken inspirerende i det å avdekke tekstenes mening lag for lag, og som et nyttig verktøy i forbindelse med oversettelsesproblemer av språklig og meningsbærende art. Den begrepshistoriske- og den hermeneutiske metoden nedfeller seg i studien dels sammen, dels hver for seg. Det begrepshistoriske aspektet er tydeligst der jeg viser hvordan begrepet angst i moderniteten er påvirket av individualisering og sekularisering. Det hermeneutiske aspektet er tydeligst der

¹⁸ Gadamer 2004, *Sandhed og metode*: 271

¹⁹ Koselleck 1985, *Futures Past*. I metodevalget støtter jeg meg dessuten til Trond Berg Eriksens bok *Hva er idéhistorie*, der begrepshistorie omtales som en av flere mulige former for idéhistorie. (Eriksen 2003: 14)

²⁰ Gadamer 2004, *Sandhed og metode*. Hermeneutikk er den klassiske disiplinen i kunsten å forstå tekster, og var en teologisk og filosofisk hjelpedisiplin, frem til den på 1800-tallet fikk den systematiske utformning som gjorde den til grunnlaget for alt åndsvitenskapelig arbeid. (Gadamer 2004: 158).

²¹ Merk at Kosellecks begrepshistorie er basert på Gadamer hermeneutikk, og at de to metodene derfor lett lar seg bruke parallelt. (se Jordheim 2001, *Lesningens vitenskap*: 124)

²² Angst er heller ikke blant de begreper Koselleck eller kolleger undersøker i *Geshichtliche Grundbegriffe*. Med "politiske og sosiale begreper" forstår Koselleck spesielt betydningsbærende eller samfunnsmessig ladete termer. Men det er mulig å studere alle begreper begrepshistorisk, altså studere konvergensen mellom språk og historie. (Koselleck 1985, *Futures Past*: 85)

²³ Koselleck 1985, *Futures Past*: 79. Begrepshistorien er utformet som en kritikk av projiseringer av fortiden over på moderne tid, og mot den idéhistoriske praksisen med å behandle idéer som konstante størrelser som gir seg ulike uttrykk i historien, men som i seg selv er uforanderlige, slik vi kjenner denne fra Arthur O. Lovejoys *The Great chain of being*. (Lovejoy 1936). Se Koselleck 1985: 80.

²⁴ I dette er jeg inspirert av Asdal et al. 2008, *Tekst og historie, å lese tekster historisk*: 19

²⁵ Gadamer presiserer da også selv at hermeneutikken ikke må forstås som en åndsvitenskapelig metode, men som en beskrivelse av betingelsene for hvordan vi forstår. (Gadamer 2004, *Sandhed og metode*: 281) Jeg refererer likevel her til "hermeneutisk metode" for å tydeliggjøre at det er slik jeg vil benytte den.

jeg utlegger de aktuelle tekstene, og sammenligner hvordan angst beskrives av henholdsvis Kierkegaard, Freud og May. I dette arbeidet, særlig i forbindelse med oversettelse av begreper på tvers av språk, tid og betydningsinnhold, har *Sandhed og Metode* vært en nyttig guide.

Kierkegaard, Freud og May skriver i forskjellige tider, de benytter ulike språk, og de har ulike utgangspunkt for å forstå angst. Disse endringene og forskjellene tolker jeg begrephistorisk ut fra de kulturelle og historiske endringene som følger av individualiserings- og sekulariseringsprosessene. Jeg har dermed benyttet meg av det som i følge Koselleck er en av begrephistoriens fremste fordeler, nemlig å sjonglere mellom diakrone og synkrone analyser. På denne måten kan fortolkeren påvise endringer i begrepets meningsinnhold, og undersøke hvilke erfaringer som ligger investert i disse, slik de anvendes i konkrete historiske situasjoner.²⁶ Jeg studerer altså begrepet angst slik det fremstår hos Kierkegaard, Freud og May, og ser dette i sammenheng med periodens øvrige tenkning og historisk kontekst. (Synkron analyse). Og jeg ser jeg hvordan Kierkegaard, Freud og May bruker begrepet angst likt og ulikt. (Diakron analyse.) Også Gadamer mener at en tekst forstås best dersom den forstås både synkront og diakront. Vi må altså både forstå den konteksten teksten ble til i, samt forfatterens intensjon med teksten,²⁷ eller som Collingwood uttrykker det; vi må forstå "what the philosophical problem was, of which his author is here stating his solution."²⁸

Gadamer omtaler språket som medium for den hermeneutiske erfaring. En hovedtanke hos ham er at den horisontsammensmeltningen som skjer når vi forstår, er språkets fortjeneste.²⁹ I lesningen av Freud har jeg brukt en kombinasjon av originaltekster og oversettelser. I følge Gadamer, er det er ikke nødvendig å kunne tekstens språk til fingerspissene for å kunne forstå den, og man vil likevel være tryggere på å få førstehånds kjennskap til teksten enn om man bruker en oversettelse, da forståelse av teksten først og fremst oppnås ved hjelp av periodens eller forfatterens språkbruk. Det å være henvist til en oversettelse dobler den hermeneutiske prosessen, fordi man både må forholde seg både til originaltekstens mening og til oversetterens fortolkning. Gadamer skriver at uansett hvor mye oversetteren har levd og følt seg inn i forfatterens tanker, så er ikke oversettelsen en gjenopplivning av den opprinnelige skriveprosessen, men en gjenskapelse av teksten, basert

²⁶ Koselleck 1985: 88f og Jordheim 2001, *Lesningens vitenskap*: 155

²⁷ Gadamer 2004, *Sandhed og metode*: 318

²⁸ Collingwood 1994, *The idea of history*: 283

²⁹ Gadamer 2004, *Sandhed og metode*: 358

på oversetterens forståelse av hva som sies i den.³⁰ Sløk er mer kategorisk, og hevder at all oversettelse prinsipielt sett er umulig, fordi språket angir grensene for hva man faktisk er i stand til å tenke i en gitt kulturell situasjon; ”Når den menneskelige verden alltid er språklig, indiserer språket så å si på forhånd hva man skal tenke om den; for man tenker i språkets former.”³¹

Slik er språket et sosialt filter, som bare visse ideer og forestillinger kan trenge gjennom. Tanker som ikke kan trenge gjennom samfunnets sosiale filter, er utenkelige fordi språket mangler ord, og filteret endres i takt med samfunnet for øvrig. I freudianske termer, kan man si at selve språket preges av at samfunnet fortrenger erfaringer som ikke passer inn i den sosiale strukturen. Man er altså nødt til å tenke i henhold til sin kulturs logikk, tankemønstre, og begreper. Dermed er ny tenkning en sammensmelting av det som virkelig er nytt, og den konvensjonelle tenkningen som overskrides. Ved å se på den historiske prosessen kan fortolkeren i ettertid finne ut hva som faktisk var nytt, fordi sosiale forandringer nedfeller seg i endrede tankemønstre. Det forutsettes altså en annen referanseramme for å kunne skille mellom rasjonalitet på den ene siden, og epokens doksa og epistème på den andre. Slik er fortolkningen alltid et resultat av sin historiske periode, og resepsjonshistoriene alltid i endring og kontekstavhengige.³² En av vanskelighetene med historieskrivning er altså at vi alltid er bundet til å beskrive fortiden med de begrepene vi har, mens fortidens mennesker kanskje hadde et helt annet begrepsapparat og perspektiv.³³

Det er derfor viktig at fortolkeren har virkningshistorisk bevissthet, i betydningen bevissthet om de hermeneutiske situasjonene teksten er blitt til i, og senere fortolket i. Vi må altså forstå tekstens virkningshistorie. Dette er en hovedårsak til at nettopp Kierkegaard, Freud og May er så interessante å studere sammen. Med *The Meaning of Anxiety* forsøker nemlig May å skape en sammenhengende teori av all tidligere angstforskning.³⁴ Ved at han i dette benytter Kierkegaards og Freuds teorier, er han sentral i deres resepsjonshistorier.

Gadamer mener det er umulig å hensette seg i tidsånden til det verk man ønsker å forstå, slik kravet var innen historismen. I stedet for å gjøre nytteløse forsøk på tenke i

³⁰ Gadamer 2004, *Sandhed og metode*: 255 og 364f.

³¹ Sløk 1997, *Hva er idéhistorie?*: 26

³² Fromm 1981, *Sigmund Freud, storhet og begrensning*: 14ff

³³ Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*: 749

³⁴ May 1950, *The meaning of anxiety*: v. Dette er selve hovedformålet med boken. Slik ønsker May å skape et felles forskningsgrunnlag for videre angstforskning, på tvers av disipliner.

datidens begreper og forestillinger, mener Gadamer at vi må erkjenne tidsavstanden som en positiv og produktiv mulighet for forståelse. Hvis man ønsker å forstå en tekst, må man være åpen for tekstens annerledeshet, og for å la den si seg noe.³⁵ Gadamer illustrerer denne forståelsen som en hermeneutisk sirkel, slik også Heidegger beskrev denne. Med Heidegger fikk den hermeneutiske sirkelen et eksistensielt fundament.³⁶ Heidegger beskriver forståelse som et samspill mellom overleveringens bevegelse og fortolkerens bevegelse. Når vi forstår er vi selv en del av overleveringsakten og gir selv nye bestemmelser av den. I følge Gadamer overgår en teksts mening alltid sin forfatter. Dette gjør at forståelsen ikke bare er reproduktiv, men alltid også produktiv.³⁷ Slik håper jeg å kunne være med å tilføre nye perspektiver til lesningen av Kierkegaard, Freud og May, og at jeg kan være med å bringe deres allerede lange resepsjonshistorie et lite skritt videre i min retning.

³⁵ Gadamer 2004, *Sandhed og metode*: 254-256, 283, 287, 291 og 293

³⁶ "Den hermeneutiske sirkel" er ikke noe nytt hos Heidegger. Han bygger videre på tidligere teorier om forståelse slik disse har fremkommet hos bl.a Ast og Schleiermacher. (Se Gadamer 2004)

³⁷ Gadamer 2004, *Sandhed og Metode*: 282

Første kapittel; en presentasjon

I dette kapittelet vil jeg presentere mine tre hovedtenkere; Søren Kierkegaard, Sigmund Freud og Rollo May, med vekt på deres forhold til moderniteten og deres forståelse av angst.

Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaard har alltid vært anerkjent som filosof og teolog. Hans status som psykologisk orientert tenker dateres til 1930-årene og Ib Ostfeldts bok *Om Angst-Begrepet i Søren Kierkegaard: Begrepet Angst*. Samtidig oppdages Kierkegaard ute i Europa,³⁸ men jeg har ikke funnet holdepunkter for at Freud noen gang leste Kierkegaard.

Mange, deriblant May, har ment at Kierkegaard var en tenker forut for sin tid,³⁹ og nærmest å regne som en profet for det tyvende århundrets problemer forbundet med den gjensidige følelsen av fremmedhet mellom kirke og stat, massesamfunnets fremvekst, og den enkeltes følelse av å være isolert. Andre, som George Pattison, hevder at individets situasjon i møte med nedbrytningen av moralsk og religiøs konsensus, og den påfølgende angsten var vanlige temaer i samtiden, og at Kierkegaard altså ikke var alene om å kritisere den gryende moderniteten.⁴⁰ Det at Kierkegaard i *Begrepet Angst* refererer til samtidig akademisk filosofi, støtter antagelsen om at Kierkegaard skriver innenfor en etablert tematisk kontekst.

Povl Götke mener at de moderne trekkene ved Kierkegaards tenkning verken er tilstrekkelige eller tydelige nok til at Kierkegaard kan karakteriseres som modernitetstenker. Han peker på hvordan Kierkegaards ønske om å gi Gud en sentral plass i filosofien hindrer ham i å ta full del i det moderne prosjektet. Kierkegaard mener at moderne utvikling, fremskritt, dannelse og utdanning kan bringe oss bort fra det som bør være kulturens egentlige fundament, nemlig religionen.⁴¹ Kierkegaard har altså et ønske om at den enkelte skal kunne forholde seg direkte til Gud uten å måtte gå via overordnede instanser. Slik bryter Kierkegaard med tradisjonell gudsforståelse, hvilket er et moderne trekk ved hans tenkning.⁴² Götke foreslår betegnelsen modernitetsdiagnostiker, for bedre å få frem Kierkegaards ambivalens til det moderne; Kierkegaard vil trekke grunnen vekk fra en del vante

³⁸ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 48f

³⁹ May 1950, *The meaning of anxiety*: 17. Dette er et synspunkt jeg tar opp til ytterligere drøfting i kapittel fem.

⁴⁰ Pattison 2002, *Kierkegaard, religion and the nineteenth-century crisis of culture*: 177ff og 72

⁴¹ Götke i Jor (red.) 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 31f. I dette ligger for øvrig kilden til Kierkegaards kritikk av Hegel, hvis program var å oppheve troen til fordel for en høyerestående spekulativ filosofi. Kierkegaards forhold til Hegel er imidlertid ikke tema her.

⁴² Foss i Jor 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 162. Som jeg skal ta opp i kapittel fire, bidrar Kierkegaard hermed til den sekulariseringen han kritiserer.

oppfatninger og forestillinger, samtidig som han vil ivareta det etablerte.⁴³ Slik jeg ser det, er imidlertid ikke dette et argument for at Kierkegaard ikke er modernitetstenker, men snarere det motsatte, at han nettopp tilhører moderniteten. Jeg oppfatter nemlig den eklektiske ambivalensen mellom ønsket om å løse opp det etablerte på den ene siden, og å bevare gamle tradisjoner på den andre siden, å være mye av kjernen i det moderne. Slik er moderniteten en forutsetning for Kierkegaards tenkning, både ved at han problematiserer denne, og ved at han benytter den moderne, essayistiske refleksjonen og romanen som litterære sjangere. Jeg vil dessuten hevde at Kierkegaards refleksjon over refleksjonen er et av hans mest moderne trekk, ettersom moderniteten frsetter en refleksjon som er uendelig og altomfattende.⁴⁴ Samtidig som Kierkegaard stadig benytter refleksjon som litterær teknikk, ser han på den som et problem, ikke bare for samfunnet og for religionen, men også for det enkelte individets bestrebelser på å skaffe seg en identitet.⁴⁵ Dette oppfatter jeg som et sentralt poeng i Kierkegaards kritikk av den moderne kulturen. Refleksjonen avslører identiteten som satt av individet selv, og dermed som en ikke-nødvendig og inautentisk identitet, hvilket er en vesentlig kilde til angst. Det er særlig i beskrivelsene av estetikerens Kierkegaard viser hvordan det moderne mennesket iscenesetter seg selv, og slik skaper seg en inautentisk identitet. Senere har sosiologene Ulrich Beck og Elisabeth Beck-Gernsheim argumentert for at den estetiske livsstilen, i betydning dannelse av selvet, er viktig i den moderne selvkulturen, og at det å få ens liv mest mulig likt et kunstverk de senere årene har blitt en ledende idé. Dette innebærer en internalisert og praktisert bevissthet omkring frihet som en vesentlig del av individualismen.⁴⁶ Hos Kierkegaard gjenfinner vi tematikken i *Enten-Eller*, i estetikerens som hegner om sin frihet i en slik grad at den gjør ham ufri, i betydning ute av stand til å foreta valg. Estetikerens flykter fra seg selv i stedet for å velge seg selv, fordi valget og muligheten til å velge fremkaller angst.⁴⁷ Slik er Kierkegaards kulturkritikk tett sammenvevd med hans angstteori.⁴⁸

Joakim Garff mener sågar det er fristende å si at Kierkegaards diagnoser av tiden han lever i, gjør ham til en postmoderne tenker, lenge før det ble moderne å være det. Han begrunner dette med at Kierkegaard er en av de første som ser hvordan alt i stigende grad teatraliseres og omdannes til kulisser. Samfunnet består ikke lenger av individer eller grupper

⁴³ Götke i Jor (red.) 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 34

⁴⁴ Dette er imidlertid ikke noe nytt; også Hegel problematiserte refleksjonen, men Hegel er ikke tema her.

⁴⁵ Götke i Jor (red.) 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 34

⁴⁶ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 43

⁴⁷ Kierkegaard 1994, *Enten-Eller*

⁴⁸ Dette finner jeg også belegg for hos Johansen i Jor (red.) 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 44

inndelt i et sosialt hierarki, men av en masse, noe Kierkegaard beskriver i sammenheng med fremmedgjørelse. Garff knytter dette til overgangen fra enevelde til demokrati, som fant sted på Kierkegaards tid, og som gjorde at den tidligere frykten for overordnede instanser erstattes av frykten for å skille seg fra de andre,⁴⁹ hvilket fører til at man begynner å sammenligne seg med, og rivalisere med hverandre. Disse betraktningene inngår imidlertid ikke i noe større politisk eller sosialt prosjekt, som hos Marx. Det at det dukker frem en rekke pessimister med minimal tillit til fornuften som menneskets styrende organ og med tilsvarende sans for betydningen av irrasjonelle krefter, lidenskap og begjær, er en side ved den moderne individualiseringsprosessen.⁵⁰ Blant disse er Sigmund Freud, som jeg nå vil presentere som modernitetskritiker og angststeoretiker.

Sigmund Freud

Sigmund Freud bodde store deler av livet i Wien, og hans idéhistoriske kontekst utgjøres av wienerkulturen,⁵¹ med romantikken på den ene siden, og opplysningstid og positivisme på den andre.⁵² Bruno Bettelheim skriver i essayet *Freuds Wien* at det ikke er tilfeldig at det var nettopp i Wien psykoanalysen ble født og modnet, fordi byens kulturelle atmosfære stimulerte til enorm interesse for både mentale lidelser og seksuelle problemer.⁵³ Blant Freuds samtidige som beskjeftiget seg med samme tematikk, var Richard von Krafft-Ebing, som med *Psychopathia Sexualis* (1886) revolusjonerte oppfatningen av seksuelle avvik. Bettelheim skriver at Krafft-Ebing banet vei for nye holdninger til seksualitet, og at han på mange måter beredte grunnen for det miljøet som gjorde Freuds arbeid mulig.⁵⁴ Blant positivister som har inspirert Freud er særlig Charles Darwin og Gustav Fechner.⁵⁵ Freud viderefører deres mekanistiske forståelse av menneskehetens utvikling, ved å vise hvordan mennesket styres av visse grunnleggende prinsipper og krefter, og har derfor blitt kritisert for å underminere individet.⁵⁶

⁴⁹ Den samme utviklingen beskrives av Riesman i *Det ensomme masse menneske*. Dette kommer jeg tilbake til.

⁵⁰ Garff 2004, *SAK*: 617

⁵¹ Trond Berg Eriksen daterer Wienerkulturen til perioden fra slutten av 1800-tallet, frem til 1914. (Eriksen 2000, *Freuds retorikk*: 11)

⁵² Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious, the history and evolution of dynamic psychiatry*: 225

⁵³ Eriksen bemerker at selv om Freud er et produkt av Wienerkulturen, er han ikke representant for denne, men derimot kvalm av den herskende kulturen. (Eriksen 2000, *Freuds retorikk*: 19)

⁵⁴ Bettelheim 1991, *Minnen och tankar*: 15

⁵⁵ Hall 1975, *Freuds psykologi, en grundbog*: 9. Darwins utviklingslære gjorde mennesket til et dyr, som dermed kunne forklares ut fra instinkter, og den darwinistiske naturalismen gjorde mennesket til gjenstand for vitenskapelige studier. Dette følges opp av Fechner, som med grunnleggelsen av den naturvitenskapelige psykologien i 1860 viser hvordan også psyken kan studeres vitenskapelig og måles kvantitativt.

⁵⁶ Gan i Jor 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 105

Videre er Freud påvirket av fysikken og den borgerlig-materialistiske teori, slik denne ble utviklet av Vogt, Moleschott og Büchner.⁵⁷ For Freud førte teorien til en antagelse om at det ikke finnes psykiske krefter hvis spesifikke fysiologiske røtter ikke kan påvises, hvilket førte ham til studiet av seksualiteten, der man var kjent med sammenhengen mellom det fysiologiske og det psykologiske. Med til Freuds seksualteori hører også den tyske fysikeren Hermann von Helmholtz prinsipp om energiens konstans; energi kan omdannes, men ikke ødelegges. I tillegg var Ernst Brückes teori om den levende organismen som et dynamisk system basert på kjemiens og fysikkens lover, vesentlig for Freuds oppfatning av psyken.⁵⁸

Psykoanalysen er dessuten basert på den dynamiske psykoterapien, som var svært populær på slutten av 1800-tallet. Freud fikk kjennskap til psykoterapi ved sitt fire måneder lange opphold hos Charcot på Salpetriere i 1885/86, og ved Nancyskolen, der han tilbrakte fem uker sammen med Bernheim i 1889. Den dynamiske psykiatriens utvikling på 1800-tallet, kan for øvrig ses som en manifestasjon av kampen mellom opplysningsbevegelsens vektlegging av fornuft og samfunn på den ene siden, og romantikkens vektlegging av det irrasjonelle og individuelle på den andre siden.

I snever forstand var romantikken, som oppstod i Tyskland på begynnelsen av 1800-tallet, en liten, løst sammensatt bevegelse av poeter, kunstnere og filosofer. I vid betydning var den en enorm kulturstrømning som påvirket den europeiske tenkningen gjennom hele 1800-tallet, og det er slik jeg forstår den som idéhistorisk kontekst til Freuds (og Kierkegaards) tenkning. Med romantikken gjenoppstod den interessen for mystikk som var blitt fortrent i opplysningstiden. I stedet for opplysningstidens opptatthet av mennesket, fokuserte romantikken på naturen, som skulle gripes med innlevelse, ikke forstås rasjonelt. Romantikerne forsøkte å komme bakenfor den synlige naturen for å gripe dens hemmelige fundament, som de mente var det samme som sjelens fundament. Dermed er det ubevisste sjelelivet selve bindeleddet mellom mennesket og verdensaltet, men båndet ble svekket av syndefallet.⁵⁹ Romantikerne jakter på det ubevisste sjeleliv ved drømmetydning og psykisk analyse, samt i myter og symboler. Tanken om det ubevisste sjelelivet stod sentralt i den dynamiske psykoterapien i form av to modeller over sinnets oppbygning; en dualitetsmodell,

⁵⁷ Ludwig Büchner hevder i *Kraft und Stoff* (1854) å ha oppdaget at det ikke finnes energi uten stoff og ikke stoff uten energi, et dogme som var bredt akseptert på Freuds tid, også av Freud selv. Waage (2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 339) skriver om boken, som han mener fornekte menneskets åndelige dimensjon og fremhever mennesket som natur og kropp, at den ble en slags bibel for datidens studenter.

⁵⁸ Hall 1975, *Freuds psykologi, en grundbog*: 9-17

⁵⁹ Som jeg skal vise senere minner dette om Kierkegaards teori om hvordan angsten kom inn i verden.

og en modell av menneskesinnet som sammensatt av flere underpersonligheter. Freud opererte med den første varianten uttrykt i sin modell av det ubevisste, der han betrakter denne som totalsummen av undertrykte minner og tendenser. Denne endret han i *Das Ich und das Es* (1923) til en polypsychisk modell med id, ego og superego.⁶⁰

Parallelt foregikk det en utvikling i psykologien generelt, der det bevisste mistet betydning. En vanlig oppfatning er at mens man på 1800-tallet hadde vært opptatt med å analysere det bevisste, var psykoanalysen opptatt av å utforske det ubevisste. Dette er imidlertid ikke helt korrekt. Eksempelvis ga Th. Ribot ut en studie allerede i 1890, der han hevder at ett menneske kan ha flere ”jeg”, eller hva han kaller ”en Mangel paa Sammenhæng mellem to Perioder af Sjælelivet”.⁶¹ Freud hadde en oppfatning om det bevisste som en liten del av den menneskelige psyke, mens størstedelen befant seg som et isfjell under erkjennelsens overflate. Noen psykologer svarte Freud med at forestillingen om en ubevisst psyke per definisjon er en selvmotsigelse, fordi psyken med nødvendighet er bevisst. Denne kontroversen kom imidlertid aldri til enighet, ettersom både psykologien og psykoanalysen endret mål i løpet av 1900-tallet. Psykologien ble en vitenskap om atferd, og psykoanalysen en vitenskap om personligheten.⁶²

Videre er Freuds bruk av myter og urfenomener som forklaringsmodeller et typisk romantisk trekk ved hans tenkning. Eksempler er ødipuskomplekset og mordet på urfaderen. Dette kommer jeg tilbake til i kapittelet om sekularisering. Et fjerde trekk ved romantikken var den store interessen for det å være i utvikling, eller vorden, som også er et sentralt begrep hos Kierkegaard. Mens opplysningsfilosofene så for seg menneskeheten som en enhetlig progresjon mot et større mål i form av en bedre og mer rasjonell fremtid, så romantikerne menneskelivet som en spontan og individuell utviklingsprosess. Dette ga seg uttrykk i store dannelsesromaner, hvilket kan ha inspirert datidens psykologer, deriblant Freud, til å benytte kasusstudier i sine psykologiske analyser.

⁶⁰ Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*: 141ff. og Freud 2001, *The ego and the id*: 19-39. Bemerk imidlertid at Freud her fastholder at distinksjonen mellom det bevisste og det ubevisste er psykoanalysens fundamentale prinsipp. (Freud 2001: 13) For øvrig er også nyere biologisk orientert psykologi opptatt av forbindelsen mellom angst og det ubevisste, men denne forskningen konsentrerer seg om aktivitet i amygdala.

⁶¹ Ribot 1890, *Dobbeltbevidsthed og dermed beslægtede Sygdomme i det menneskelige Jeg*: 43. Det synes imidlertid som Ribot mer enn å se på en todeling av bevisstheten hos det alminnelige menneske, tar for seg delt bevissthet hos mennesker vi i dag vil kalle schizofrene, da han i hovedsak beskriver skifter mellom to ulike ”jeg”. (se f.eks s. 178-180).

⁶² Den samme diskusjonen er aktuell i forbindelse med min lesning av Freud som eksistensialist i kapittel fem.

Jeg har her vist en del moderne aspekter ved Freuds tenkning. Dette er imidlertid ikke hele bildet, og det er også mulig å spore påvirkning fra primitiv medisin i Freuds teorier, eksempelvis hypnose og suggesjon. Her finner vi spor av teorien om overføringsnevroser, idet sjamanen ”sugde ut av pasientens kropp” et objekt som skulle symbolisere sykdommen.⁶³ Også Freuds grunnantagelse om at angsten blir mindre nevrotisk ved at man snakker om det som forårsaker den, har røtter langt tilbake. Mange primitive kulturer har og har hatt, en oppfatning om at brudd på tabuer kan føre til psykisk sykdom og i verstefall død. Mye av det som i dag synes å være nytt ved teoriene til menn som Bleuler, Freud og Jung, ble av deres samtidige oppfattet som en tilbakevenden til gammeldagse psykiatriske teorier og begreper. Blant annet har den tyske psykiateren Heinrich Wilhelm Neumann (1814-1884) pekt på sammenhengen mellom angst og undertrykte drifter, men det er usikkert om Freud kjente til Neumanns teorier. Videre er betydningen av ikke-tilfredsstilte ønsker og behov kjent fra blant annet maoriene. Når Freud utvikler sin teori om nevroser, fra å ha et nevo-anatomisk perspektiv, via anatomisk klinisk nevrologi, til et dynamisk perspektiv, er han på ingen måte nyskapende, men følger et mønster som minner om Charcot, Forell og senere Adolf Meyer.⁶⁴

Vi ser altså at tenkere og filosofer på 1800- og tidlig 1900-tall, befattet seg med den menneskelige naturen og gjenoppdaget betydningen av de irrasjonelle, dynamiske og ubevisste elementene i personligheten; aspekter ved mennesket som, i følge May gjerne ble oversett og undertrykket av de rasjonalistiske strømningene som preger mesteparten av vestlig tenkning etter renessansen.⁶⁵ Freud plasserer seg dermed i samme filosofiske tradisjon og idéhistoriske kontekst som Kierkegaard. Selv om de to angrep 1800-tallets rasjonalisme ut fra ulike vinkler og siktemål, hadde de en felles overbevisning om at de tradisjonelle tenkemåtene utelot elementer som var sentrale hvis man ville forstå menneskesinnet. De var kritiske til at det irrasjonelle ble holdt utenfor vitenskapelig forståelse av mennesket, eller eventuelt puttet inn under det man kalte instinkter. Det er i lys av dette vi må forstå Freuds reaksjon mot den akademiske medisins bestrebelse på å forklare angst som en nervereaksjon i kroppen, samt hans overbevisning om at de metodene den vitenskapelige psykologien benyttet ga lite eller

⁶³ Dvs. at han allerede hadde et objekt i munnen, som han lot som han sugde ut av pasientens kropp. Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*: 4ff

⁶⁴ Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*: 536f, 25 og 480. Nevropatologi var på denne tiden noe helt annet enn psykiatri, og iferd med å bli moderne som medisinsk spesialisering.

⁶⁵ May 1950, *The meaning of anxiety*: 112f. Dette står i en note i 1. utgaven, og i hovedteksten i 2. utgaven, (May 1996: 133) hvilket jeg tar som et tegn på at May har ønsket å tydeliggjøre poenget. Det er imidlertid et generelt trekk ved 2. utgaven, at mye av det som står i fotnoter i 1. utgaven, her er med i hovedteksten. Dette, i kombinasjon med tydeligere utskilte sitater og hyppigere avsnitt, gjør 2. utgaven mer leservennlig.

ingen hjelp når det gjaldt forståelsen for det dynamiske ved sjelen.⁶⁶ Det er også dette som danner bakgrunnen for min påstand om at angst er et sentralt begrep i Freuds kritikk av den moderne kulturen. I det følgende vil jeg vise hvordan også May forholder seg kritisk til moderniteten, og hvordan begrepet angst utgjør en vesentlig del av hans modernitetskritikk.

Rollo May

Rollo May arbeidet ved William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology, og underviste ved Harvard, Princeton, Yale og Santa Cruz.⁶⁷ *The meaning of anxiety* ble til i løpet av det halvannet året May tilbrakte på et tuberkulosesanatorium, der han brukte tiden til å studere *Begrepet Angst* og *Hemmung, Symptom und Angst*. Det han leste koblet han opp mot egne og medpasienters opplevelser. Slik kan Mays angstbegrep sies å være skapt ut fra en introspektiv innfallsvinkel slik vi kjenner denne fra Kierkegaard.⁶⁸ Men i motsetning til Kierkegaard, arbeider May klinisk med angst. Boken preges dermed av både en vitenskapelig og en personlig innfallsvinkel til angstproblematikken. Det personlige er for øvrig enda mer eksplisitt i den reviderte annenutgaven, der May i større grad benytter personlig pronomen.

May fremstår som en moderne eklektiker idet han plukker ut det han finner best fra andre tenkere, deriblant Kierkegaard og Freud, og setter dette i sammenheng med egne opplevelser og egen teoretiske forståelse. Dette betyr også at han utelater mye, som den religiøse dimensjonen ved Kierkegaards tenkning og de mest ytterliggående av Freuds seksualteorier. May benytter både Freuds første teori, der han beskriver angst som det undertrykte libidos tilbakekomst, og Freuds andre teori, der angst beskrives som egoets reaksjon på trusselen av at det elskede objektet skal gå tapt. Dette fremstod imidlertid kun som teorier for May, inntil han leste *Begrepet Angst*. Særlig partiet der Kierkegaard beskriver angst som eksistensens kamp mot ikke-eksistens, ga May en sterk og personlig leseropplevelse, da dette var noe han kjente igjen fra sin egen kamp for å overleve tuberkulosen.⁶⁹ May følte seg truffet av Kierkegaards beskrivelse av angst som en sympatetisk antipati, som en draging mot det man frykter, og peker på at Freud har beskrevet lignende

⁶⁶ May 1996, *The meaning of anxiety*: 133. Det ser ut til at dette er en ny opplysning i 2. utgaven.

⁶⁷ DeCarvalho i 1991, *Journal of Humanistic Psychology*: 28

⁶⁸ Kierkegaards psykologi er basert på selvanalyser, ut fra en oppfatning om at all forståelse i siste instans er selvforståelse. Etter å ha funnet sine teorier i seg selv, finner han deres belegg i Københavns offentlighet. Metoden, innlevelse og avdekking av dybdedimensjoner, kan sammenlignes med psykoanalysen, men er ikke basert på profesjonell og klinisk teknikk. (Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 28 og 31f)

⁶⁹ May 1994, *The discovery of being*: 14f

konflikter i forbindelse med nevrosen: en pasient har seksuelle eller aggressive ønsker, men frykter samtidig både ønskene og konsekvensene av dem. Resultatet er en vedvarende indre konflikt. May synes særlig opptatt av Kierkegaards beskrivelser av angst som en indre konflikt. I enhver erfaring vil individet både søke utvikling og leke med tanken på å la være. May mener at Kierkegaard her vil trekke et skille mellom sunn og nevrotisk tilstand ved å si at det sunne individet går videre til tross for konflikten, slik at han aktualiserer sin egen frihet, mens den nevrotiske ofrer sin frihet. May mener å finne en teori som minner om Kierkegaards antipatetiske sympati i Freuds beskrivelse av dødsdriften som et instinkt i konflikt med livsinstinktet.⁷⁰ Også Fromm ser et begrep om ”antipatetisk sympati” hos Freud, men da i Freuds beskrivelse av marerittet. I utgangspunktet er drømmen for Freud et forkledd uttrykk for et ønske, som oftest av seksuell art. Ut fra dette forklarer han marerittet som ønsker av sadistisk eller masochistisk type, som fremkaller så stor angst hos den drømmende, at ønskene maskeres i form av en drøm om noe vi er redd for, men samtidig begjærer.⁷¹

May er kritisk til utviklingen i moderniteten, og omtaler den som ”an age of anxiety”. Hans påstand er at vi alltid vil støte på temaet angst dersom vi ser på kriser av politisk, økonomisk, nasjonal eller internasjonal karakter, eller hvis vi prøver å forstå moderne kunst, litteratur, filosofi eller religion.⁷² Han skriver at selv om nesten alle opplysningstidens idealer er blitt realisert og vi opplever både velstand og frihet, er vi mer usikre, har lavere moral, og større frykt for fremtiden enn tidligere.⁷³

I likhet med Kierkegaard og Freud, kritiserer May den moderne hangen til å anvende naturvitenskapelige metoder på menneskets psyke, og mener at man i stedet må vektlegge de subjektive aspektene ved erfaringen, så som vilje, ønske, beslutningstaking.⁷⁴ May kritiserer imidlertid også Freud for å stå for en deterministisk og mekanistisk fortolkning av mennesket.⁷⁵ Dette er en diskusjon jeg vender tilbake til i kapittel fem. May kritiserer atferdsteorien for å ha redusert angst til noe som er betinget av innlært frykt for visse stimuli.

⁷⁰ May 1950, *The meaning of anxiety*: 37f

⁷¹ Fromm 1981, *Sigmund Freud, storhet og begrensning*: 78f og Freud 1992, *Drømmetydning* bind 1: 160f. og bind 2: 285.

⁷² May 1950, *The meaning of anxiety*: v

⁷³ May 1992, *Myter og identitet*: 20

⁷⁴ DeCarvalho i *Journal of Humanistic Psychology* 1991: 25f

⁷⁵ DeCarvalho i *Journal of Humanistic Psychology* 1991: 50

Atferdsteorien hadde en stund stor oppslutning, men blir nå imøtegått av de fleste som befatter seg med angst.⁷⁶

I dette kapitlet har jeg presentert Kierkegaard, Freud og May, og plassert dem i idéhistorisk kontekst, ved å vise mulig påvirkning fra samtidige tenkere og idéstrømninger. Jeg har vist hvordan alle tre tilhører moderniteten, og at de er modernitetskritiske. Mitt utgangspunkt er at de tre tillegger kulturen mye av skylden for det moderne menneskets angst, når det gjelder kilder, omfang og utløsende faktorer. Dette vil jeg fortsette å undersøke i neste kapittel, hvis tema er angst.

⁷⁶ Malt, Retterstøl og Dahl 2007, *Lærebok i psykiatri*: 345

Andre kapittel; Angst

I dette kapittelet vil jeg presentere mitt hovedtema; angst, og vise hvilken funksjon begrepet angst har i Kierkegaards, Freuds og Mays kritikk av den moderne kulturen. Jeg tar for meg forholdet mellom demoni og nevroser, Freuds to angstteorier, og forholdet mellom angst og frykt. Til slutt drøfter jeg om angst er et moderne fenomen, i betydningen et fenomen som i særlig grad tilhører moderniteten som epoke. Inndelingen medfører at noen partier handler mest om én eller to tenkere, men så langt det har vært mulig har jeg forsøkt å trekke alle tre kontinuerlig inn i drøftingen.

Angst er den mest utbredte psykiske lidelsen i vår tid. Mange sliter med så sterk og vedvarende angst at det går ut over familieliv, yrkesliv og fritid.⁷⁷ Kierkegaard, Freud og May synes enige om at slik angst er et problem som bør behandles, men de mener også at alle mennesker innehar en form for normalangst, og at et liv helt uten angst verken er mulig eller ønskelig. Kierkegaard skiller således mellom angst for det onde og angst for det gode, Freud mellom realangst, (han omtaler iblant denne formen for ”objektiv angst eller ”urangst”) og nevrotisk angst, mens May opererer med begrepene normalangst og nevrotisk angst. I dag er det mest vanlig å skille mellom angst og angstlidelser/sykelig angst, hvor det avgjørende er om angsten oppleves som et problem. Leger, psykologer og psykiatere er stort sett enige om at litt angst er normalt, og en form for sikkerhetsanstaltning kroppen har, som gjør den i stand til å løpe litt fortere og tenke litt raskere. Men hvis alarmberedskapen stadig slår seg på over lang tid, har vi å gjøre med en angstlidelse.⁷⁸ I dag skiller de fleste psykologer mellom ulike hovedformer av angstlidelser: Panikkanfall, fobier, sosialangst, generalisert angst, posttraumatisk angst, fragmenteringsangst og eksistensiell angst.⁷⁹ Dette, samtidig som det

⁷⁷ Kjos og Wennevold Aas 2008, *Helt alminnelig galskap*: 21. Forfatterne opererer med tallet 10 %. I følge den nyeste rapporten fra Folkehelseinstituttet, sitert i innledningen, er tallet langt høyere.

⁷⁸ Kjos og Wennevold Aas 2008, *Helt alminnelig galskap*: 21

⁷⁹ Panikkanfall er plutselige anfall med sterk angst og kraftige fysiske reaksjoner, som svette, hjertebank, hyperventilering og skjelving. Panikkanfallene kan komme uventet, eller de kan oppstå situasjonsbetinget når pasienten utsetter seg for noe han er ukomfortabel med. Ofte oppleves også forventningsangst (angst for angsten) i forbindelse med panikkanfall. Fobier er angst for bestemte situasjoner, dyr eller ting. Fobier er svært utbredt, men får sjelden store konsekvenser for livsførselen. Sosialangst er angst for å dumme seg ut i sosiale sammenhenger eller for å bli kritisk gransket eller latterliggjort av andre. Generalisert angst innebærer ukontrollert bekymring for ting som kan uroe mange, som økonomi, helse osv. Generalisert angst skaper ofte somatiske symptomer som muskelsmerter, søvnproblemer og irritabelhet. Posttraumatisk angst er en følge av veldefinerte og potensielt livstruende påkjenninger som pasienten har vært utsatt for. Angsten preges av at genopplevelse plutselig trenger seg på. Fragmenteringsangst er en opplevelse av å gå i stykker, gå i oppløsning, eller at egen identitet forsvinner. Eksistensiell angst er knyttet til usikkerhet overfor de store spørsmålene i livet, opplevelsen av tilværelsens usikkerhet, og muligheten for plutselig utslettelse og død. I tillegg regnes tvangstanker og -handlinger som forbundet med angst, fordi de både beskytter mot angst når de gjennomføres, og gir angst når de ikke kan utføres. (Malt, Retterstøl og Dahl 2007, *Lærebok i psykiatri*: 340f.)

fremheves at angstlidelser arter seg forskjellig fra menneske til menneske, kombinert med at ulike psykologer og behandlere tilhører ulike retninger og skoler, gjør at vi i dag har et svært mangfoldig behandlingstilbud. Tema for det følgende er imidlertid hvordan Kierkegaard, Freud og May tenker seg angstens vesen og mulige behandlingsmodeller.

Demoni og nevroseser, frihet og muligheter

Kierkegaard omtaler to former for angst; angst for det onde og angst for det gode. Angsten for det onde er redsel for å gjøre dårlige handlinger: Mennesket strever med å komme fri av en fortid som tynges av skyld, hvilket er umulig innen protestantismen på grunn av arvesynden. Det man imidlertid kan unngå, er å gjenta dårlige handlinger, men angsten foregriper at dette mislykkes og lammer individets tro på seg selv i fremtidige handlingssituasjoner. Slik vil angst for synden frembringe synden. Man kan forsvare seg mot angsten ved å synke inn i en tilstand av åndløshet, som jeg forstår som en slags mellombestemmelse mellom angsten for det onde og angsten for det gode. I åndløsheten er det imidlertid ingen angst, dertil er den for lykkelig og tilfreds og for åndløs. Åndløsheten trenger imidlertid ikke synes utad, da ”Åndløsheden kan sige aldeles det samme som den rigeste Aand har sagt, kun siger den det ikke i kraft af Aand.”⁸⁰ Åndløshet innebærer mangel på indre autoritet, noe som kan gi seg utslag i autoritetsdyrkelse. Lest i lys av den senere nazistbevegelsen, ser jeg dette som et særlig modernitetskritisk trekk ved Kierkegaards angstbegrep. I følge Nordentoft kan forskjellen mellom åndløshet og demoni forstås som en forskjell i sosial tilpasning og grad av krisebevissthet.⁸¹

Kierkegaard er bekymret for at angsten for det onde i hans tid er i ferd med å tape terreng til fordel for angsten for det gode, fordi folk har liten grad av syndsbevissthet og evne til selvransakelse. Han mener å se en utbredt trang til lettvinde løsninger på gåten om menneskets eksistens, og hevder å leve i en tid da allmenkulturelle verdier har sin faste forankring i flukten fra individuell frihet og personlig ansvar.⁸² Etter Kierkegaards oppfatning er det i demonien de fleste av hans samtidige befinner seg, (ofte uten selv å være klar over det). Slik illustrerer demonien det Kierkegaard finner problematisk med den moderne kulturen. Angst for det gode er motstand mot å bli fri, mot å bli seg selv og mot å vinne sammenheng og kontinuitet i eget liv. Motviljen skyldes at misnøyen og skuffelsen over en

⁸⁰ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 377, 418 og 398

⁸¹ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 323ff

⁸² Holgernes 2004, *Angst i eksistensfilosofisk belysning. En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*: 184

selv har vokst ut av proporsjoner. Resultatet kan bli at man slutter å kommunisere; angsten har da ført til en alvorlig tilstand kalt demonisk innesluttethet. Innesluttetheten er ikke nødvendigvis synlig,⁸³ men vil kunne ytre seg i form av psykosomatiske fenomener som ”overspændt Sensibilitet, en overspændt Irritabilitet, Nerveafficerlighed [nerveproblemer], Hysterie [og] Hypochondrie,⁸⁴ symptomer også Freud kunne beskrevet i forbindelse med angstnevrosen.

May beskriver Kierkegaards demoniske innesluttethet som en form for frihetstap, som et begrep for de prosessene som omhandler blokkert bevissthet, undertrykkelse og andre vanlige reaksjoner på angst. Dette betraktes i dag som ulike kliniske former for nevroser og psykoser. May ser tette forbindelser mellom Kierkegaards syn på selvbevissthet som en forutsetning for selvdannelse, og moderne psykoterapi, hvis mål er å utvide selvbevisstheten. For May som psykoterapeut, er det åpenbart at blokkeringene har oppstått fordi man ikke har vært i stand til å møte sin egen angst. Dette innebærer ofte undertrykking av ubrukte evner og uoppfylte behov. Undertrykkelsesmekanismen er i seg selv med på å senke evnen til autonom handling, øke følelsen av hjelpeløshet og forsterke den følelsesmessige konflikten. Dette er altså ikke en konflikt mellom individ og samfunn, men en konflikt innad i individet, som er iverksatt av relasjonen til samfunnet rundt. Individet utvikler seg samtidig som individ og som del av en sosial gruppe, som det er sikkerhetsmessig og emosjonelt avhengig av.⁸⁵

Dette synes meg også å være Freuds oppfatning, selv om hans tenkning er blitt kritisert for å mangle denne dimensjonen. Min mening er at Freuds teorier om oppvekstens betydning for senere psykisk helse nettopp beskriver betydningen av god sosial interaksjon, særlig fordi han fremhever betydningen av at foreldrene selv har hatt en velfungerende sosialiseringssprosess. I tillegg kommer Freuds teori om at superegoet er en sosial instans som individet internaliserer, og slik gjør samfunnets normer til sine egne, mens id representerer individets usensurerte ønsker. Slik er den intrapsykiske konfliktsituasjonen hos Freud samtidig en beskrivelse av en konflikt mellom individ og samfunn. Freud selv mente dessuten at hans individualpsykologi kunne overføres til kulturpsykologi fordi psykoanalysen etablerer en tett forbindelse mellom individet og kulturen, ved å postulere de samme dynamiske kildene for dem begge. Det er særlig i *Das Unbehagen in der Kultur*, *Totem und Tabu* og *Die Zukunft*

⁸³ Grøn 1996, *Begrepet angst hos Søren Kierkegaard*: 48f.

⁸⁴ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 437

⁸⁵ May 1950, *The meaning of anxiety*: 210-215

einer Illusion Freud utvikler tanken om et kulturelt superego.⁸⁶ I dette mener jeg å finne godt belegg for min påstand om at angst spiller en viktig rolle i Freuds kritikk av den moderne kulturen: Hans fundamentale idé er å frigjøre mennesket fra den kulturskapte angsten. Også May ser angst som en psykosomatisk reaksjon på individets forsøk på å tilpasse seg samfunnet, men for ham er mennesket et i utgangspunktet sosialt og samhandlende vesen.⁸⁷

Eksempler på det demoniske finnes i alle sfærer og på alle nivåer, og gir seg utslag i de forskjelligste aspekter ved mennesket, noe Kierkegaard ser uttrykt i de ulike måtene man gjennom historien har taklet demonien på. Felles for disse er tap av menneskelighet og en oppfatning av at den aktuelle personen er i ondskapens tjeneste. Kierkegaard nevner tre hovedstrategier som har vært brukt for å bekjempe demonien. Den første er den estetisk-metafysiske strategien, der demonien betraktes som en skjebne, en type defekt man er født med. Dermed fratras individet skyld og ansvar, og man forholder seg til vedkommende i medlidenhet, altså passivt. I den andre forklaringsmodellen bringer Kierkegaard inn den etiske dimensjonen, der den demoniske ses som ansvarlig for sin tilstand. I følge Kierkegaard er dette den rasjonelle tanken bak middelalderens hekseprosesser; det var til den besattes beste. Det siste eksemplet bringer oss opp til moderniteten, og er den medisinsk-behandlende metode, der demoni oppfattes som en sykdom som skal kureres av kompetente fagfolk.⁸⁸ Kierkegaards poeng er ikke at behandlingsformene er riktige eller gale, men at de hver for seg er ufullstendige. Dette knytter jeg til hans modernitetskritikk, da det synes meg å være Kierkegaards oppfatning at moderniteten mangler forståelse for mennesket som en helhet bestående av ånd, bevissthet og legeme, hvilket for Kierkegaard er en forutsetning for å kunne forstå, takle og eventuelt behandle angst. Kierkegaard synes for øvrig å innta en pragmatisk posisjon i forhold til angstbehandling; man må velge de midler som synes best egnet i det enkelte tilfelle. Alle lar seg imidlertid ikke behandle, et syn som trolig har å gjøre med at Kierkegaard, imotsetning til Freud og May, ikke praktiserer som psykolog. Kierkegaard skriver; ”Lykkes det ikke, da kan det have sin Grund i en Feil i Operationen, men det kan ogsaa have sin Grund i, at Individet var et daarligt Exemplar.”⁸⁹

⁸⁶ Gay 1985: *Freud for historians*: 144-160. Se også kapittel fire, sekularisering.

⁸⁷ May 1950, *The meaning of anxiety*: 210-215

⁸⁸ Holgernes 2004, *Angst i eksistensfilosofisk belysning: En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*: 186ff og Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 421-423. Inndelingen kan på mange måter minne om den Foucault angir i *Galskapens historie* (Foucault 2003), og *Klinikkens fødsel* (Foucault 2000) der han tar for seg fremveksten av moderne psykiatri og medisin, og viser hvordan denne er del av et større modernitets- og rasjonaliseringsprosjekt.

⁸⁹ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 360

Det er heller ikke slik at demonien kan behandles fullstendig, og ingen av oss går helt fri for den. Det demoniske befester seg nemlig hos ethvert individ som har syndsbevisstheten inntakt. Kimen til dette finner vi allerede i barndommen, fordi barndommen og oppdragelsen er avgjørende for hva vi disponerer for som voksne, men som barn kan vi ikke ha befatning med det demoniske. Kierkegaard skriver; ”Barnet var som Børn er flest, hverken godt eller ondt, men saa kom det i godt Selskab og blev godt, eller i slet Selskab og blev slet.”⁹⁰ Det er viktig at foreldrene forhindrer barnet i å bli forknytt, engstelig og innesluttet, slik at ikke ufrie og inautentiske handlinger hopper seg opp i uoppgjort skyld og ansvar, og dermed forsterker innesluttetheten. Også Freud og May er opptatt av foreldrenes betydning for barnets utvikling, og antar at i familier der én eller begge foreldrene har forholdsvis mye angst, vil også barnet få økt angst.⁹¹

May benytter Kierkegaards beskrivelse av barnets angst til å angi sin forståelse av det samme. May skriver at Kierkegaard anerkjenner at angsten kan bli et problem for barnet i voksen alder, og mener at barnet må konfrontere denne. Kierkegaard beskriver barnets angst som en uskyldighetstilstand, der barnet befinner seg i umiddelbar enhet med miljøet rundt. Barnet har muligheter, hvilket innebærer angst, men angsten er uten spesifikt innhold og manifesterer seg kun som en søken etter eventyr. Barnet utvikler seg, og realiserer sine muligheter, men i sin tilstand av uskyldighet er det ikke selvbevisst nok til å vite at dets muligheter for vekst samtidig innebærer kriser og konflikter med foreldrene. Angsten kommer først i det barnet merker gryende konflikter mellom sine og omverdenens behov. Barnets utvikling mot bevissthet om sin menneskelige bestemmelse som ånd, forløper normalt uten problemer,⁹² og Kierkegaard viser her et utviklingspsykologisk perspektiv på angsten. Slik May ser det, er han og Kierkegaard enige i at det å bli et selvstendig individ “is gained at the price of confronting the anxiety inherent in taking a stand *against* as well as *with* one’s environment.”⁹³

⁹⁰ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 424 og 379

⁹¹ May 1950, *The meaning of anxiety*: 95. May forfekter samme syn i bokens 2. utgave (1996: 108f.), men her, som mange andre steder i 2. utgaven, er budskapet tydeligere og kortere formulert.

⁹² Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 176. May mener at oppvåkningen av selvbevisstheten slik Kierkegaard beskriver den, i stor grad er overlappende med Freuds ”egoets oppvåkning”, som inntreffer mellom ett og tre års alder, selv om han understreker at Kierkegaards begrep ”selv” ikke uten videre kan samstilles med Freuds begrep ”ego”, ettersom sistnevnte er et rent psykologisk begrep. (May 1996, *The meaning of anxiety*: 39, 41 og 48)

⁹³ May 1950, *The meaning of anxiety*: 34. Kursiveringen er Mays egen.

Nordentoft påpeker at når Kierkegaard beskriver barnets umiddelbarhet og forklarer den voksnes konflikter som resultater av barndommens, minner han om Freud. Men hos Kierkegaard er dette kun et supplement til en funksjonell analyse av den voksnes psykologi, ikke en helstøpt teori. Kierkegaard synes snarere å ha en oppfatning av at determinasjonen ikke er entydig, ettersom vi reagerer forskjellig på fortidige opplevelser. Reaksjonene bestemmes altså ikke automatisk av fortiden, men ut fra individets forestilling om nåtid og fremtid.⁹⁴ I dette mener jeg derfor at Kierkegaard har mer felles med May og eksistensialistisk psykologi enn med Freud. Eksistenspsykologien er kritisk til tanken om at barndommen determinerer voksenlivet. Dette betyr imidlertid ikke at eksistenspsykologene ikke anerkjenner et tematisk slektskap mellom for eksempel overgrep opplevd i barndommen og senere angst, men de er kritiske til den psykoanalytiske grunnpåstanden om at fortiden determinerer nåtiden. Derimot er det nåtidsopplevelsen og selvoppfatningen som bestemmer hvilke av barndomsopplevelser vi velger å huske.⁹⁵ Fromm peker på at oppdagelsen av de tidlige barndomsopplevelsenes betydning for personlighetsutviklingen lett kan føre til at man undervurderer betydningen av senere begivenheter.⁹⁶ Imidlertid gjør Freud selv oppmerksom på de praktiske og teoretiske problemene knyttet til "Nachträglichkeit", det at barndommen ses gjennom den voksnes intellekt. Det er Freuds oppfatning at vi har å gjøre med retrospektiv forståelse, ikke fortolkning.⁹⁷

Freud mener at mennesket gjennomlever fire livsfaser; spedbarntilstand, barndom, pubertet og voksentilstand. Normalt foregår dette som en noenlunde jevn progresjon, men i blant kan man bli stående fast på et trinn; altså bli fiksert. Fiksering er et forsvar mot angst, ettersom den fikserte er redd for å ta det neste skrittet på grunn av de farer han/hun opplever at ligger forut. I utgangspunktet er det normalt å være litt engstelig for det ukjente, men dersom det virker hemmende på personlighetens utvikling blir det et nevrotisk problem.⁹⁸ Dette minner om det Kierkegaard omtaler som angst for frihetens mulighet. Å ha angst for frihetens mulighet er problematisk fordi individet dermed vegrer seg mot alt i livet som har et utviklende potensiale. Igjen danner protestantismen fundamentet for tenkningen, ved at

⁹⁴ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 115

⁹⁵ Jacobsen 2000, *Eksistensens psykologi, en introduksjon*: 34f.

⁹⁶ Fromm 1981, *Sigmund Freud, storhet og begrensning*: 74

⁹⁷ I „Ulvemannen“ tilbakeviser Freud, Jungs og Adlers kritikk av at den voksnes fortolkning skal være en tilbakefantasering, men derimot den voksne som husker tilbake til, og forstår barndommen. I tilfellet Ulvemannen, kunne han ikke ha tolket foreldrenes samleie som et samleie i en alder av halvannet år. Derimot kunne han forstå dette i lys av drømmen han hadde om ulver, som fireåring, i kraft av sin seksuelle oppvåkning og utforskning. Se Egebak 1980, *Psykoanalyse og videnskapsteori, fem kapitler af en Freud-læsning*: 171-177

⁹⁸ Hall 1973, *Freuds psykologi, en grundbog*: 80-82

Kierkegaard trekker linjene tilbake til Edens Hage, til den uendelige muligheten av å kunne, som Guds forbud mot å spise av eplene vekker i Adam. I angsten oppdager Adam sin egen frihet, og friheten avstedkommer angst fordi frihetssituasjonen gir muligheter som krever avgjørelser.⁹⁹ Men det er ikke alltid mennesket vil eller tør realisere friheten, ettersom valget gjør den enkelte ansvarlig for eller skyldig i, sin situasjon. For Kierkegaard er frihet avhengig av hvordan den enkelte forholder seg til seg selv til enhver tid. Oversatt til Mays terminologi, betyr dette at frihet avhenger av hvor ansvarlig og autonomt man forholder seg til seg selv.¹⁰⁰

For Kierkegaard er ”det endelige” det som hindrer frihet, mens ”det uendelige” er mulighetene som åpner for friheten. May definerer ”endelighet” som livets utallige begrensninger. Det uendelige kan vi ikke definere på samme konkrete måte, ettersom dette er ubegrenset mulighet, og dermed kan inneholde hva som helst.¹⁰¹ Slik May leser Kierkegaard, foreligger det altså to måter individet kan utvikle seg på; enten konfronterer det angsten og utfolder et skapende liv i og gjennom denne, eller det strever med å gi angsten innpass i daglig virke og utfordringer. Angsten blir da nevrotisk, og i følge både Freud og May problematisk fordi angsten virker paralyserende og er ute av proporsjon med det som er hensiktsmessig for å sikre individets overlevelse.¹⁰² Min oppfatning er at May her har tatt for lite hensyn til det religiøse aspektet ved Kierkegaards tenkning. Slik jeg ser det, er Kierkegaard svært tydelig på at det uendelige innebærer et møte med Gud,¹⁰³ og at angsten i dette uendelige øyeblikket skal helbrede angsten; ”Idet da Individet ved Angesten dannes til Troen, da vil Angesten netop udrydde, hva den selv frembringer.”¹⁰⁴

I det foregående har jeg beskrevet forholdet mellom demoni og nevroser, og begynt å se på hvordan Kierkegaard, Freud og May tenker seg dette behandlet. Jeg har også vist hvordan de tre forbinder angst med noe positivt, med frihet og muligheter, og jeg har gitt eksempler på hvordan de mener at angst er forbundet med den moderne kulturen. I neste avsnitt vil jeg i hovedsak ta for meg Freuds to angststeorier, og vise hvordan også disse er forbundet med modernitetskritikk.

⁹⁹ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 350

¹⁰⁰ May 1950, *The meaning of anxiety*: 35f

¹⁰¹ May 1950, *The meaning of anxiety*: 44

¹⁰² Freud 2004, *Psykoanalyse, samlede forelæsninger*: 331

¹⁰³ Kierkegaard 2001, *Frygt og Bæven*: 40. Kierkegaard skriver her ”Enhver Uendelighedens Bevægelse skeer ved Lidenskab, og ingen Reflexion kan tilveiebringe en Bevægelse.”

¹⁰⁴ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 458

Freuds to angstteorier

Freud hadde to angstteorier. Den første ble fremsatt i *Das Ich und das Es* (1923), den andre i *Hemmung, Symptom und Angst* (1926).¹⁰⁵ Freuds første teori er basert på en observasjon av at pasienter som sliter med hemninger, blokkeringer eller symptomer av varierende art, ofte ikke viser ytre tegn til angst. Samtidig observerte han at pasienter som opplever vedvarende utilfredsstilt seksuell spenning har mye angst. Han konkluderte derfor med at det måtte ha foregått en slags substituerende prosess, ved at egoet i selvbevarende interesse, har øvet sensur mot uakseptable impulser og erindringer, altså innført ulike forsvarsmekanismer.¹⁰⁶ Siden det særlig er sitt syn på forsvarsmekanismene Freud endrer i den andre teorien, vil jeg dvele litt ved Freuds tanker om disse.

Angst og forsvarsmekanismer

Freud beskriver ulike former for forsvar; rasjonalisering, fortregning og overføring. Disse skaper en beskyttende barriere mot angsten ved at individet kan la være å uttrykke sine sanne følelser, og dermed unngår personlig ansvar og påfølgende angst.¹⁰⁷ May er enig med Freud i at rasjonalisering, som innebærer at man setter et sosialt akseptert motiv i stedet for et sosialt misbilliget sådant, er en vanlig måte å takle angst på. Mange maskerer for eksempel angst som frykt, fordi dette oppleves som en mer rasjonell og konkret følelse enn den vage, uspesifikke angsten.¹⁰⁸ På samme måte ser May og Freud fobier som en form for forsvarsmekanismer, slik tilfellet er i Freuds kasus om lille Hans, hvis angst er maskert som frykt for hester. May skriver at selv om fobier synes å være spesifikke, kan de likevel vise seg å være en ekstrem konsentrasjon av angst på ett område av tilværelsen, i den hensikt å unngå angst på andre områder.¹⁰⁹ Freud betrakter dessuten fobier som ”reaksjonsdannelser”, som er å uttrykke det motsatte av hva man egentlig føler, ofte i svært overdrevne vendinger. Hos Freud er ikke fobien angst for et objekt, men angst for at man egentlig begjærer objektet, eller det objektet symboliserer.

¹⁰⁵ Jeg forholder meg både til den tyske utgaven fra 1926, og til den engelske oversettelsen *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* fra 1959, i opplag fra 1977. Dette er en modifisert utgave av den engelske oversettelsen fra 1936.

¹⁰⁶ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 203

¹⁰⁷ Freud 2004, *Psykoanalyse, samlede forelæsnings*: 341

¹⁰⁸ May 1996, *The meaning of anxiety*: 106. Det er først i 2. utgaven at May opererer med uttrykket “Fears may mask anxiety”. Synspunktet for øvrig er identisk med det som fremsettes i 1. utgaven (May 1950: 92f).

¹⁰⁹ May 1996, *The meaning of anxiety*: 106-109. Synspunktet er det samme i 1. utgaven, (May 1950: 92-96), men her er det ikke gjort så mye ut av referansen til lille Hans).

Reaksjonsdannelsene stammer fra superegoet, og de er utviklet for å beskytte egoet mot id og den ytre verden, men er likhet med forsvarsmekanismene for øvrig, irrasjonelle måter individet velger å møte angsten på. De forvrenger, skjuler og benekter virkeligheten, og binder dermed psykisk energi. En annen fare er at jeg'et ikke har noe å falle tilbake på den dagen forsvarsmekanismene bryter sammen. Vedkommende vil da overmannes av angst i et nervøst sammenbrudd. Likevel må forsvarsmekanismene sies å ha en utviklingsmessig betydning; de beskytter for eksempel spedbarnet som ikke kan beskytte seg selv.¹¹⁰ Freud mente altså, i likhet med Kierkegaard og May, at angst aldri kan fjernes helt, men at det er viktig å lære teknikker for å takle angsten.

For May er nevrosen en metode individet bruker for å beskytte sitt eget senter. Slik forstår han angstsymptomet som en måte å gjøre verden håndterbar på.¹¹¹ Dette er årsaken til at May er bekymret for den økte bruken av psykofarmaka i forbindelse med angstbehandling. Dette mener han fjerner smerten midlertidig uten å gjøre noe med de underliggende emosjonelle årsakene. Dessuten mener han at det å behandle symptomene i stedet for årsakene er derfor som å skru av røykvarsleren for å slippe å forholde seg til brannen.¹¹² Kierkegaard viser samme holdning når han harselerer med at den medisinske behandlingsmetoden tar bort symptomet, men ikke problemet; ”Nu slog Apothekeren og Doktoren sig sammen. Patienten blev fjernet, for at andre ikke skulde blive bange.”¹¹³ Slik May ser det, er det analytikerens oppgave å analysere forsvarsmekanismene individet har iverksatt, for å se om disse er anakronistiske eller uhensiktsmessige, samt se på deres relasjon til de nevrotiske symptomene. Målet er å ta bort overskuddet av angst og styrke egoet slik at det blir i stand til å se realitetene i øynene og kontrollere presset fra drifter og superego. Den tilgrunnliggende oppfatningen er at forsvaret alltid er ineffektivt og inadekvat i forhold til den

¹¹⁰ Hall 1973, *Freuds psykologi, en grundbog*: 78-82

¹¹¹ May 1994, *The discovery of being*: 26

¹¹² DeCarvalho i 1991, *Journal of Humanistic Psychology*: 40

¹¹³ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 423. I dag er psykofarmaka den mest brukte behandlingsmetoden, men det blir mer og mer vanlig å kombinere dette med psykoterapeutisk/kognitiv behandling, ut fra en oppfatning om at både psykologiske og nevrologiske komponenter spiller inn. Medikamentell behandling bygger på at våre følelser har et biologisk grunnlag, og at angst skyldes for lite eller for mye av hjernens signalstoffer. Utfordringene er imidlertid at ikke alle får ønsket effekt, og at det kan være bivirkninger forbundet med behandlingen. (Kjos og Wennevold Aas 2008, *Helt alminnelig galskap*: 18f) Kritikere hevder også at kriteriene for angstlidelser blir stadig romsligere slik at industrien skal selge flest mulig preparater, og at naturlige stemningsskifter dermed betraktes som sinnslidelser. Se f.eks Lane 2009: *Shyness. How normal behavior became a sickness*, hvor Lane skriver om hvordan det å være sjenert, er endret til å det å ha diagnosen ”sosial angst”. Psykiatriprofessor Einar Kringlen beskriver i en kronikk i Morgenbladet, hvordan legemiddelfirmaet GlaxoSmithKline bestemte seg for å fremme sosial angst som en alvorlig medisinsk tilstand i håp om å få opp salget av Paxil, et nytt antidepressivt middel. Ved hjelp av reklamen ”Imagine being allergic to people”, lyktes de i å få salget til himmels. (Kringlen i Morgenbladet s. 17, 22.-28. mai 2009.) Det er likevel viktig å huske at for den som faktisk føler en uoverkommelig angst for andre mennesker, er dette et reelt problem.

faren man søker å unngå, og at forsvar derfor alltid medfører komplikasjoner. Ved å flykte inn i symptomet etterlater man seg et uløst problem, som vedblir å eksistere og øve innflytelse. Nevrosen defineres som motsetningen mellom problemets eksistens og individets benektelse av det.¹¹⁴

Hos Freud er grunnproblemet som oftest et fortidig fenomen, gjerne en fortrenget seksuell impuls, mens symptomet (for eksempel angst) er den nåtidige representanten for konflikten. Denne teorien har blitt sterkt kritisert, blant andre av May, som ikke tror seksuell frustrasjon i seg selv er nok til å skape angst, og at konflikten ikke er en konflikt mellom ulike instanser i personligheten, men en konflikt mellom individets ulike verdier og mål. For May er det avgjørende hvilke verdier som trues av frustrasjonen. Ethvert menneske, skriver May, opplever stadig større eller mindre trusler mot sin eksistens og verdier det identifiserer seg med. Normalt takler mennesket disse truslene konstruktivt, og bruker dem som livserfaringer det kan lære av. May hevder at det i kjølvannet av Freud tas for gitt at enkelte poler i konflikten er bevisste, mens andre er undertrykket, og at det er tidligere konflikter i ens liv som reaktiveres ved nevrotisk angst. Slik May ser det, må både nåtidige og fortidige konflikter tas i betraktning. Disse må ikke ses som ulike deler av personligheten, men som gjensidig utelukkende mål, nødvendiggjort av individets bestrebelse på å tilpasse seg livssituasjonen. May peker dessuten på at mennesker som lever ut sin seksualitet på en tilfredsstillende måte fortsatt kan ha mye angst, og motsatt at mennesker med store seksuelle hemninger kan ha liten eller ingen angst. Likevel erkjenner May at seksualitet kan være en kilde til angst, men han knytter dette snarere til den makt, selvtillit og prestisje som er knyttet til seksualitet i vår kultur, enn til seksualiteten i seg selv.¹¹⁵ Igjen ser vi hvordan kulturen er den problematiske førsteårsak til angsten. May er imidlertid enig med Freud i at fortrenget, psykisk materiale kan påvirke tenkning, følelser og handling, og at fordi det fortrenget er ubehagelig, vil psykologiske forsvarsmekanismer ubevisst settes inn.

¹¹⁴ Freud delte nevrosen inn i faktiske nevrosen, hvis kilde var å finne i pasientens nåværende seksualliv, og psykonevroser, hvis kilde fantes i fortidig seksualliv. Faktiske nevrosen ble igjen delt inn i nevrasteni, som skyldtes onani, og angstnevrosen, som kom av frustrasjon rundt seksuell stimulering, i særdeleshet avbrudte samleier. (Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*: 487). Siden Freud ofte behandler angst som "angstnevrose", vil begrepet "nevrose" ofte forekomme i oppgaven. Merk at jeg da kun ser på nevrosen ut fra en angstproblematikk, ikke generelt. Jeg vil likevel presisere at både Freud og nyere psykiatri skiller mellom angst og nevrosen som to ulike diagnoser, men nevrosen ble og er fortsatt, antatt å være tett forbundet med angst. Nevrosen defineres i DSM III-R (1987) som en psykisk lidelse der det sentrale er et symptom eller en gruppe av symptomer som er plagsomme for individet, hvorav angst er ett mulig symptom. (Malt, Retterstøl og Dahl 2007, *Lærebok i psykiatri*: 180f.)

¹¹⁵ May 1950, *The meaning of anxiety*: 195, 127 og 211

Freuds reviderte angstteori

I *Hemmung, Symptom und Angst* betrakter ikke Freud lenger angst som et symptom, men som en nødvendig forutsetning for symptomdannelse. Fortrengningen ses ikke lenger som årsak til angst, men motsatt; angst skaper fortrengning og andre forsvarsmekanismer.¹¹⁶ Likevel holder han fast ved det han hevdet i *Das Ich und das Es*, at egoet er angstens eneste sete,¹¹⁷ og at angst oppstår enten ved at egoets beskyttende barrierer overløpes, eller som et signal om fare fra driftenes side, mot hvilke egoet reagerer med ulike forsvarsstrategier. En konsekvens av de nye teoriene er dermed at terapien skifter fokus fra analyse av instinktive krefter (det som undertrykker) til å fokusere på egoet (det undertrykte), omtalt som en overgang fra metapsykologi til egopsykologi.

Nordentoft hevder imidlertid at Freud ikke har trukket særlig vidtrekkende konsekvenser av sin reviderte angstteori, slik at terapien fortsatt går ut på å avdekke fortidig, ødipalt konfliktstoff. Riktignok beskjefter han seg også med jeg-et og dets forsvar, men dette er i hovedsak kun så lenge disse fungerer som hindringer for erkjennelsen av driftskonfliktene.¹¹⁸ Disse er for Freud det sentrale problemet i all angst; egoet gjøres hjelpeløst av sin indre konflikt mellom id og superego; "Når jeg'et må indrømme sin svaghet, bryder det ud i angst, realangst for omverdenen, samvittighedsangst for over-jeg'et, neurotisk angst for lidenskabernes styrke i Id'et."¹¹⁹ Nordentoft mener likevel at Freuds revisjon av den første angstteorien er en forutsetning for at han skal kunne sammenlignes med Kierkegaard.

Fra å være et tegn på noe annet, og dermed noe man må se bort fra eller gjennomskue, betrakter Freud nå angsten som en selvstendig, oppmerksomhetskrevede, dynamisk faktor. Det er ikke lenger bare den seksuelle frustrasjonen, men også selve fortrengningen som gir angst. Dette betyr at enhver følelse kan omformes til angst hvis den fortregnes. Med sin revisjon av den opprinnelige teorien, beveger Freud seg utover naturvitenskapen, der det interessante er årsak og virkning, og anlegger i stedet en fenomenologisk betraktningmåte. Det er ikke lenger bare spørsmål om hvilke ubevisste prosesser som har forårsaket

¹¹⁶ Freud 1989, *Hemmung, Symptom und Angst*: 239, og Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*: 517

¹¹⁷ Freud 1989, *Hemmung, Symptom und Angst*: 238 f. Freud skriver her; "(...)immerhin hat man das Recht, an der Idee festzuhalten, dass das Ich die eigentliche Angststätte ist, und die frühere Auffassung zurückzuweisen, die Besetzungsenergie der verdrängten Regung werde automatisch in Angst verwandelt."

¹¹⁸ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 222

¹¹⁹ Freud 2004, *Psykoanalyse, samlede forelæsnings*: 416. Jeg forholder meg både til den tyske originalutgaven og til den danske oversettelsen.

angstoppelsen, men også om hvilken betydning opplevelsen får for pasienten. Dermed kan vi trekke en parallell til Mays eksistensielle psykoterapeutiske perspektiv.

Freud kaller symptomet en kompromissdannelse. Det symbolske symptomet som uttrykker sykdommen er kun mulig å gjennomskue ved å analysere og fortolke distinksjonen mellom det latente og det manifeste innholdet. Hvis for eksempel en kvinnelig pasients symptom er frykt for kreft i underlivet, kan det være et fordreid og kontrabesatt uttrykk for hennes skyldbetonte ønske om å bli besvangret av faren. Slik anskueliggjør symptomet ikke bare det ubevisste ønsket, men også konflikten mellom ønsket og forsøket på å benekte dets eksistens. Samtidig kan det se ut til at Freud ikke helt utelukker at symptomet kan ha en selvstendig funksjon. Denne oppfatningen er uttrykt i hans teori om sekundærgvinsten og sykdomsgevinsten; ved forsvarsmekanismen oppnår nevrotikeren en såkalt primærgvinst, som består i nedsatt angstfølelse. Ved symptomdannelsen kan han oppnå en sekundærgvinst i form av fritak for ansvar og arbeid, og dessuten mulighet for å påkalle omgivelsenes medlidenhet, samt sosial understøttelse.¹²⁰

Også May hevder at det å ha en sykdom kan være en måte å løse en konfliktsituasjon på. Sykdommen bidrar til å innskrenke ens verden og ansvarsområde, slik at man kanskje fungerer bedre. Somatiske symptomer oppstår altså som et "kroppens språk" når individet opplever en vedvarende konfliktsituasjon det ikke er i stand til å løse på et bevisst nivå. Eksempler er konversjonshysteri, som hysterisk blindhet og muskelparalyse. En kontrast til dette er den psykosomatiske typen symptomer, som i begrenset forstand er en dysfunksjon formidlet gjennom det autonome nervesystemet. I et større perspektiv kan angst være del av enhver sykdom, uavhengig av om det inntar spesifikke hysteriske eller psykosomatiske former. Videre mener Mays at angsten som ligger til grunn for psykosomatiske lidelser er tett forbundet med kulturelle faktorer, og at de følelsene, biologiske behovene og den atferden som er mest fortrent i en gitt kultur, ser ut til å være de som mest sannsynlig gir grobunn for symptomer. Et eksempel er Freuds oppdagelse av at fortrenning av seksuelle behov var det sentrale i dannelsen av symptomer, i en tid da det seksuelle var forbundet med stor skam.¹²¹

¹²⁰ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 224ff

¹²¹ Freuds tid, viktoriaertiden, blir gjerne fremhevet som en tid preget av seksuell ignoranse, undertrykkelse og skinnhellighet. Ellenberger peker imidlertid på at denne antatte dobbeltmoralen for det meste hørte fortiden til, selv om den fortsatt eksisterte i visse borgerlige kretser. Det stereotype bildet vi har av perioden, mener han kan komme av at vi har misforstått datidens sosiale koder; at menneskene refererte til seksuelle anliggender på en langt mer diskret måte enn vi gjør i dag. Undertrykkelse av seksualiteten, slik vi antar var et karakteristisk trekk

Tilsvarende mener May at det i dag er mer vanlig med fortrenget aggresjon enn seksualitet, noe han setter i forbindelse med at vår kompetitive kultur genererer store mengder aggresjon, samtidig som det er mindre akseptert å ta aggresjonen ut. Parallelt er vi blitt mer åpne for seksualitet. Andre eksempler er den økte forekomsten av forstyrrelser i hjerte-og karsystem, samtidig som antallet hysteriske tilfeller gikk ned i perioden mellom første og annen verdenskrig. Dette tyder på at det er diagnosene, snarere enn symptomene som er i endring, og at symptomer og diagnoser er kulturelt og historisk betingede konstruksjoner.¹²² May mener det er to særlig viktige spørsmål i forbindelse med somatiske symptomer; for det første, hva er organismens hensikt med symptomet? For det andre, hvilke intrapsykiske mekanismer oppstår som resultat av det indre forholdet mellom angst og symptom? Det finnes i følge May, flere relevante kliniske observasjoner som kaster lys over disse spørsmålene, og han mener å se en omvendt forbindelse mellom individets evne til å takle bevisst angst og forekomst av psykosomatiske symptomer. Desto mer åpen angst og større manifestasjoner i form av nevrotisk atferd, desto mindre alvorlig organisk sykdom. May støtter altså Freud i at symptomet er bundet angst.¹²³

Også for Kierkegaard faller forsvaret og symptomet sammen i en livsstil. Det mest karakteristiske uttrykket for dette er den tideligere omtalte demoniske innesluttetheten. Med denne teorien formulerer Kierkegaard selve grunnprinsippet i psykosomatisk medisin, at en rekke somatiske lidelser har sin opprinnelse i psykiske konflikter, og at kropp og sjel må betraktes som en uadskillelig helhet.¹²⁴ Kierkegaard oppfatter forbindelsen mellom det somatiske, det psykiske og våre muligheter som så tett at dysfunksjon i en av disse også vil vise seg i de andre.¹²⁵ Dermed blir det at det foreligger et somatisk symptom, både for Freud, Kierkegaard og May, en indikasjon på at pasienten ikke har vært i stand til å takle angsten, og at symptomet kan fungere som beskyttelse mot enda verre tilstander. Det kan derfor være

ved perioden, var oftere et uttrykk for frykt for graviditet og veneriske sykdommer. Derimot er et raskt økende antall undersøkelser innen seksualpsykologi og -patologi, karakteristisk for 1880 og -90-årene. Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*: 291, 786 og 297.

¹²² May 1950, *The meaning of anxiety*: 78-81. Det kan her synes som May oppfatter en del hyppig stilte diagnoser som det Hilde Bondevik omtaler som "kulturdiagnoser". (Bondevik 2009: *Hysteri i Norge*). Jeg oppfatter May dithen at angsten er den reelle, underliggende faktor, og at denne tolkes inn i andre mer aksepterte "kulturdiagnoser". Dette synes enda tydeligere i 2. utgaven der May bemerker at det er svært sjelden noen blir diagnostisert som hysterikere i dag. (May 1996, *The meaning of anxiety*: 89)

¹²³ May 1950, *The meaning of anxiety*: 83f.

¹²⁴ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 227 og 86

¹²⁵ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 423

farlig å ta vekk symptomet før pasienten selv er klar.¹²⁶ Videre er de enige om at legens oppgave ikke bare er å fjerne symptomet, men finne dets årsak. Kierkegaard og Freud er derimot uenige om fenomenets forklaring. Freud fant den i fortidens traumer, mens Kierkegaard mener at selv om krisen er betinget av fortiden er den en følge av menneskets nåtidige innstilling til de gitte omstendigheter.¹²⁷ Som jeg tidligere har vist, er dette i tråd med det May og eksistenspsykologer generelt mener.

Fødselsangst og kastrasjonsangst

I *Hemmung, Symptom und Angst* tar Freud et oppgjør med sin egen og Otto Ranks påstand¹²⁸ om at den angsten man opplevde i fødselsøyeblikket er prototypen for all senere angst, slik Freud forfektet i *Die Traumdeutung* (1909). Fødselstraumet går ut på at enhver situasjon senere i livet, som kan minne om denne første opplevelsen av hjelpeløshet, vil kunne utløse angstsignalet. For den tidlige Freud er det slik at barnets første angstopplevelse skjer i det barnet skilles fra moren. Angsten kommer senere til uttrykk som separasjonsangst og redsel ovenfor fremmede, for å være alene, og for mørke.¹²⁹ Etter hvert lærer barnet seg å beherske eller unngå denne angsten. Dette synet går Freud i mot, når han i *Hemmung, Symptom und Angst*, skriver; "Ich halte es auch für unberechtigt anzunehmen, dass bei jedem Angstaussbruch etwas im Seelenleben vor sich get, was einer Reproduktion der Gebutssituation gleichkommt."¹³⁰ Det kan dermed virke som han går over til en mer symbolsk forståelse av fødselstraumet, slik May mener det bør leses. May ser fødselstraumet som et symbol for den angsten individet opplever når det står overfor et potensial hos seg selv. Potensialet er en mulighet som kan fyllestgjøre hans eksistens, men betyr samtidig slutten for den nåværende følelsen av trygghet. Fødselstraumet illustrerer den psykiske smerten som ofte ledsager personlig utvikling; individets utvikling er som en fødsel gjennom en trang kanal.¹³¹ Selv om May går inn for en ikke-bokstavelig lesning av fødselstraumet, mener han at barnets relasjon til moren er betydningsfull for senere angstmønstre. Han trekker frem Freuds teori om at angsten har sin primære kilde i frykten for å miste sin mor prematurt, enten fysisk eller

¹²⁶ May 1950, *The meaning of anxiety*: 84. Dette poenget, som står i note her, har fått plass i hovedteksten i 2. utgaven. (May 1966: 92)

¹²⁷ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 244f

¹²⁸ Ranks bok *The trauma of birth* var dedikert Freud og et forsøk på å videreføre Freuds teori om fødselsangsten. Boken førte imidlertid til at Freud revurderte sin tidligere oppfatning i *Hemmung, Symptom und Angst*. (Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*: 844f)

¹²⁹ May 1950, *The meaning of anxiety*: 120.

¹³⁰ Freud 1989, *Hemmung, Symptom und Angst*: 239

¹³¹ May 1994, *The discovery of being*: 111ff.

ved å miste mors kjærlighet. Denne fortolkningen er i mye brukt i utviklingspsykologi og klinisk anvendelse av freudianske teorier, og gjerne i den forstand at den primære kilden til angst er redsel for å bli fornektet av sin mor.¹³²

Kierkegaard anser angsten for å være enda større i befruktningsøyeblikket enn i det man fødes. Slik jeg leser Kierkegaard og Freud, er imidlertid ikke forskjellen større enn at de har ulike oppfatninger av når mennesket skapes som individ. Men hos Kierkegaard knyttes angsten til syndefallet, noe jeg senere skal se i sammenheng med sekularisering av kulturen. Hos Kierkegaard kulminerer angsten for annen gang i fødselsøyeblikket, men her gjelder det kvinnens angst, ikke barnets, som hos Freud. Kierkegaard skriver; ”Som fødende er Qvinden atter i Yderligheden af Synthesens ene Extrem, derfor skjælver Aanden; thi den har i dette Øieblik ikke sin Opgave, den er ligesom suspenderet.”¹³³ Kierkegaard fremsetter i *Begrepet Angest* en teori som kan minne om Freuds fødselstraume, idet han beskriver hvordan angsten nedarves fra generasjon til generasjon. Ved unnfangelsen og i fødselen, altså idet det nye mennesket blir til og kommer til verden, kulminerer angsten i moren, og derved forplantes og økes den. Nordentoft mener at selv om teorien ved første øyekast kan virke naturvitenskapelig inspirert, er den fundert på Bibelen, og når Kierkegaard omformulerer denne inspirasjonen til en type arvelighetsteori, må dette betraktes som et uttrykk for den vesentlige rollen han tillegger angsten og arvesynden, og at det vesentligste fellestrekket mellom Kierkegaard og Freud på dette punktet er den fascinasjon og forundring de begge har over det at fedrenes brøde synes å hjemseke barna, slik at angsten forplantes.¹³⁴

Jeg mener å finne den samme tankegangen uttrykt hos May, i hans fortolkning av Faustmyten, der han skriver at det er moren, som man fødes av, som gir oss form til å begynne med, og at enhver pasient som skal lære å elske, må møte de psykologiske rester av sin mors avtrykk.¹³⁵ Heller ikke Kierkegaard oppfatter undertrykt seksualitet å være eneste årsak til at fedrenes synder overføres på barna. Juling og autoritær oppdragelse kan gjøre samme skade. Kierkegaard mener at god oppdragelse består i å ta vare på barnet og følge dets utvikling oppmerksomt, men la det få utvikle seg på en måte som gjør det til et selvstendig individ. Kierkegaard er imidlertid svært lite konkret i sine anbefalinger, og mye av det han har skrevet om emnet bærer preg av å være uendelige problematiseringer, ut fra en oppfatning om

¹³² May 1950, *The meaning of anxiety*: 122f

¹³³ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 376

¹³⁴ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 102f.

¹³⁵ May 1992, *Myter og identitet*: 195

at all oppdragelse innebærer et potensielt overgrep mot barnet. Den primære oppgaven synes likevel å være å gi barnet best mulige sjanser til å frigjøre seg i forhold til den umyndiggjørelse som oppdragelsen uunngåelig er.¹³⁶ I *Frygt og Bæven* beskriver Kierkegaard hvordan morens avvisning, i form av avvenning fra brystet, kan gi angst.¹³⁷ Denne problematikken anerkjennes av Freud.¹³⁸ Den tidlige Freud omtaler et hierarki av angst, der alle formene peker tilbake på prototypen, som er atskillelse fra moren: frykt for tap av moren i fødselsøyeblikket, for tap av penis i den falliske perioden, for tap av superegoets sosiale og moralske anerkjennelse i latensperioden,¹³⁹ og endelig tap av selve livet. Kastrasjonsangsten ligger til grunn for utvikling av fobier, konversjonshysteri og tvangsnevroser, og kan manifestere seg som sosial angst, fordi egoet er redd for å miste superegoets kjærlighet. Den endelige transformasjonen av egoets frykt for superegoet er dødsangsten.¹⁴⁰

May går også her inn for en ikke-bokstavelig lesning av Freud, og skriver at dette må bety at kastreringen står for tapet av et verdsatt objekt, i samme forstand som fødselen står for morstapet, og sier at også Freud selv endret sin teori fra å innebære en bokstavelig lesning av kastrasjons- og fødselstraumet, som i historien om lille Hans, til en mer symbolsk lesning. Symbolsk, står kastrering for tap av et verdsatt objekt eller en verdi, og som May peker på, har en slik lesning store likhetstrekk med den mye brukte fortolkningen, at kastrering er et symbol på at barnet fratras individuell makt, til fordel for dets sterkere foreldre. May skriver at dersom man skal betrakte frykten for å miste penis som kilden til angst, må man spørre hva betydningen av dette tapet er, hvilke verdier trues? Dette grunner igjen i Mays oppfatning av angst som en reaksjon på en trussel mot verdier som er essensielle for ens eksistens. Disse verdiene skapes i barndommen, og avhenger av relasjoner til viktige personer i ens barndom. May mener at ødipussituasjoner og kastrasjonsangst ikke oppstår som problemer, i den forstand at de blir en kilde til nevrotisk angst, med mindre det finnes allerede eksisterende angst i familiekonstellasjonen. Han bruker historien om Hans som eksempel, og sier det er åpenbart at Hans hadde et særlig behov for sin mor, behov som kunne trues av morens kjærlighet til faren, og spør om ikke dette i seg selv er et resultat av, eller en form for angst. Slik May ser det, kan Freud gjerne ha rett i at den konflikten og angsten som leder til den

¹³⁶ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 105ff

¹³⁷ Kierkegaard 2001, *Frygt og Bæven*: 14-16

¹³⁸ Freud 2004, *Psykoanalyse, samlede forelæsnings*: 449

¹³⁹ Latensperiode er Freuds betegnelse for perioden mellom fem års alder og puberteten. I latensperioden er det seksuelle driftsliv mindre fremtredende, og personlighetsutviklingen er inne i en rolig og mindre angstfylt fase. Mer generelt vil uttrykket peke hen mot et tidsrom i en prosess hvor f.eks ytre reaksjoner ligger "skjult".

¹⁴⁰ May 1950, *The meaning of anxiety*: 121f

spesielle, fobiske konstruksjonen er relatert til den ambivalensen og aggresjonen Hans føler for sin far. May tror derimot ikke at en slik følelse av sinne og ambivalens ville kunnet utvikle seg dersom ikke Hans' forhold til foreldrene allerede var forstyrret på en eller annen måte, og at dette skapte angst i den lille gutten, som gjorde at han utviklet et særlig behov for sin mor. Alle barn opplever konflikter med sine foreldre i løpet av oppveksten, men dette skaper normalt verken nevrotiske forsvarsverk eller symptomer.¹⁴¹

Jeg har nå gitt en kort innføring i forskjellene mellom Freuds første og annen angstteori, og sett hvordan disse står i forhold til Kierkegaards og Mays teorier. Dette har jeg drøftet opp mot min hypotese om angstteoriene som modernitetskritikk. Tema i det følgende er forskjellen mellom angst og frykt, der jeg i særlig grad tar for meg May.

Angst kontra frykt

Et av Mays hovedanliggender i *The meaning of anxiety* er at angst må betraktes som et eget forskningsfelt. Han mener at en av de store feilene psykologien har gjort, er å behandle angst og frykt under ett, eller sågar forveksle begrepene. Dette skyldes at mye av angstforskningen er blitt gjort av biologer. May synes likevel i en viss grad å anerkjenne deler av den biologiske innfallsvinkelen, og han vier et helt kapittel til "Anxiety interpreted biologically."¹⁴²

Biologene er i følge May, mest opptatt av hva som skjer med organismen når den konfronteres med en potensielt farlig situasjon. Dette oversetter May til eksistensialistiske termer, og sier at trusselen kan være rettet mot den fysiske eller psykiske eksistensen, eller som nevnt, mot en verdi individet identifiserer seg med. Vi takler angsten best dersom våre verdier er så godt forankret i oss at vi velger å trosse frykten. Når vi opplever frykt, gjør vi det ut fra et sikkerhetsmønster vi har utviklet. I angsten er det derimot selve sikkerhetsmønsteret som trues. Derfor er vedkommende heller ikke i stand til å konfrontere trusselen, og ethvert nytt perspektiv vi inntar vil også rammes av angst. Dette, skriver May, kan hjelpe oss å forstå hvorfor angst betraktes som en subjektiv opplevelse. Frykt og angst representerer slik sett trusler mot ulike nivåer i personligheten.¹⁴³ Også sosiologen Anthony Giddens mener at angst må forstås i relasjon til det overordnede sikkerhetssystemet individene utvikler. Angst handler om individets følelsestilstand, og det er denne som avgjør hvorvidt vi opplever angst, ikke om

¹⁴¹ May 1950, *The meaning of anxiety*: 122f

¹⁴² May 1950, *The meaning of anxiety*: 46-86.

¹⁴³ May 1950, *The meaning of anxiety*: 190-193

vi står overfor en objektiv eller subjektiv trussel. Årsaken til at angsten føles så overmannende, er at den angriper selve kjernen i oss, vår bevissthet om selvidentiteten.¹⁴⁴

Slik Freud ser det, er frykt rettet mot et objekt, mens angst viser til en tilstand i individet der objektet er mindre viktig. Dessuten mener han at den subjektive angsten er medfødt, mens den objektive angsten er tillært. I tillegg mener både Freud og May at ubevisste tanker kan gjøre situasjonen enda mer kompleks. Dermed vil en relativt harmløs situasjon objektivt betraktet, kunne bli en kilde til omfattende angst, fordi individet tar fortidige erfaringer med i betraktningen når han vurderer en gitt situasjon. De stimuliene vedkommende tolker som farlige, kan komme innenfra så vel som utenfra. May hevder dermed at angst er både personlig og kulturelt betinget, og bringer inn vår genetiske utviklingslinje som tilgrunnliggende for de mønstre som trigger angst i dag, en historisk dimensjon han mener er blitt oversett. Slik May ser det, er vi produkter av de kulturelle mønstrene vi er vokst opp under, slik at bevissthet om den kulturelle arven i en viss forstand er selvbevissthet. Dermed dreier selvbevissthet seg om å kunne se seg selv samtidig som subjekt og objekt. Man ser sine egne og sin kulturs forutsetninger som historisk relative. Slik blir også angsten relativ.¹⁴⁵

Skillet mellom angst og frykt blir gjerne forbundet med det tidligere omtalte skillet mellom normal og nevrotisk angst. Slik jeg forstår det, og slik jeg leser Kierkegaard, Freud og May, er dette ukorrekt. Forskjellen mellom angst og frykt er én ting, forskjellen mellom normal og nevrotisk angst en annen. Frykt anerkjennes gjerne som en rasjonell følelse, mens angst betraktes som irrasjonell. Angsten kan både være normal og nevrotisk: Normal fordi mekanismene i vårt grunnleggende sikkerhetssystem alltid innebærer angstfremkallende elementer, og nevrotisk fordi angsten kan bli så sterk at den virker destruktiv, og gir seg uttrykk i tvangsmessig eller fobisk atferd. Imidlertid vil angst og frykt ofte glir over i hverandre, hvilket i dagens psykologi ses som en årsak til at vi ikke umiddelbart kan si at angst er sykkelig. I nyere psykiatri er skillet mellom angst og frykt en selvfølge, men det presiseres at skillet ikke alltid er like lett å trekke, ettersom begge er signaler om forestående fare på fysisk eller psykisk plan. Vanligvis brukes ”frykt” om en intens, akutt aktiveringsreaksjon på en veldefinert ytre fare. Frykten vil gradvis avta når faren er over. Ved

¹⁴⁴ Giddens 1996, *Modernitet og selvidentitet, selvet og samfundet under sen-moderniteten*: 60

¹⁴⁵ May 1950, *The meaning of anxiety*: 154-157 og 208

”angst” derimot, kan pasienten ofte ikke vise til noen årsak. Angst er dessuten mer omfattende og vedvarende enn frykt, og faresignalene synes ofte å komme fra indre opplevelser.¹⁴⁶

May skiller mellom normalangst og nevrotisk angst ved å vurdere om angsten er proporsjonal med den faktiske trusselen (normalangst) eller ikke (nevrotisk angst). Dette er i tråd med beskrivelser i nyere psykiatrisk litteratur; sykelig angst er preget av at angsten enten har mistet sin vanlige signalfunksjon ved at den er for sterk eller langvarig i forhold til den objektive faren, eller den er knyttet til fare som ligger urimelig langt inn i fremtiden.¹⁴⁷ Normalangst innebærer ikke fortrenkning eller andre nevrotiske forsvarsmekanismer, og den vil forsvinne hvis trusselen fjernes. Intensiteten er lavere enn ved nevrotisk angst, og angsten manifesterer seg ikke som panikkanfall eller i andre dramatiske uttrykksformer. Nevrotisk angst innebærer disassosiasjon og andre former for intrapsykiske konflikter, og takles ved hjelp av ulike former for fortrenkning av aktivitet og bevissthet, så som hemninger, utvikling av symptomer og ulike nevrotiske forsvarsmekanismer.¹⁴⁸ Denne forståelse av nevrotisk angst og hemninger ligger tett opp mot Freuds annen angstteori. I *Hemmung, Symptom und Angst* sier Freud; ”Man kann also abschliessend über de Hemmungen sagen, sie seien Einschränkungen der Ichfunktionen, entweder aus Vorsicht oder infolge von Energieverarmung.”¹⁴⁹

Kierkegaard illustrerer skillet mellom angst og frykt ved å definere angst som gjenstandsløshet (intet), mens frykt er rettet mot noe lokalisert og konkret. Senere har moderne eksistensialister tolket begrepet ”intet” som dødsangst. Nordentoft innvender mot dette, at siden angsten hos Kierkegaard ikke har noe konkret objekt, kan den heller ikke være rettet mot døden. Slik Nordentoft forstår Kierkegaard, er han snarere opptatt av å formidle at angstens gjenstand enda ikke er eksisterende for individet, fordi individet enda ikke har utviklet noen identitet, og gjenstanden er identiteten. Angsten har altså ikke noe spesifikt orienteringspunkt.¹⁵⁰ Jeg tror Nordentoft har rett i at det ”intet” Kierkegaard omtaler, er noe annet enn døden, ettersom Kierkegaard omtaler dødsangsten spesifikt, som en størrelse

¹⁴⁶ Malt, Retterstøl og Dahl 2007, *Lærebok i psykiatri*: 339f

¹⁴⁷ Malt, Retterstøl og Dahl 2007, *Lærebok i psykiatri*: 340

¹⁴⁸ May 1950, *The meaning of anxiety*: 119f og 197

¹⁴⁹ Freud 1989, *Hemmung, Symptom und Angst*: 236

¹⁵⁰ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 57f

tilsvarende fødselsangsten.¹⁵¹ Oversatt til Freuds terminologi, kan ”intet” uttrykkes som at angstens spenningsfelt befinner seg i overgangen mellom bevissthet og underbevissthet.

Jeg har her vist at både Kierkegaard, Freud og May skiller mellom angst og frykt, og at det er angsten de primært er opptatt av, og som de kritiserer den moderne kulturen for å skape. Jeg vil nå avslutte kapittelet med å spørre om angst er et fenomen som er spesifikt knyttet til den moderne kulturens problemer.

Angst, et moderne fenomen?

I *Man's search for himself* (1953) skriver May om individets søken etter mening i en tid preget av angst, fremmedfølelse og apati. I likhet med meg, knytter han dette til sekulariserings- og individualiseringsprosessene, ved at fravær av faste rammer utenfor individet, har ført til at den enkelte må søke i seg selv for å finne mening.¹⁵² I psykologien er fremmedgjøring forbundet med uoversiktlig og uforutsigbar forandring. Det kan også henge sammen med at en føler seg underlagt en fremmed vilje, og dermed mister sin selvstendighet.¹⁵³ May er ikke alene om å peke på fremmedfølelse som en konsekvens av sekularisering. Jeg gjør likevel oppmerksom på at dette ikke bare kan knyttes til moderniteten. Idéen om menneskets status som en fremmed på jorden, som et vesen atskilt fra alle andre, er omtalt helt siden antikken. I nyere tid knyttes ofte menneskets fremmedhet til vitenskapenes fremvekst og til det at mennesket ikke lenger har kontroll over egen tilværelse. Det sentrale i fremstillingene er menneskets visshet om eksistensiell ensomhet og dødsdømmethet, enten den er en urovekkende anelse, eller den har slått ut i åpen konfrontasjon og erkjennelse, som angst.¹⁵⁴

Det moderne mennesket har få virkelige trusler hengende over seg. Utviklingen av moderne samfunnsinstitusjoner og deres globale utbredelse har gitt oss langt større muligheter til å nyte en sikker og meningsfull tilværelse enn noe førmoderne system kunne gi.¹⁵⁵ I følge May er dette årsaken til at den moderne angsten ofte rettes mot temaer som sosial aksept, fremmedfølelse og kompetitiv suksess.¹⁵⁶ Som nevnt, mener May at vi i dag befinner oss i en ”angstens tidsalder”, men han peker også på at den moderne opplevelsen av å kunne

¹⁵¹ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 395

¹⁵² DeCarvalho i 1991, *Journal of Humanistic Psychology*: 27

¹⁵³ Axelsen 1997, *Symptomet som ressurs*: 61. Forstått som det å være underlagt en fremmed vilje, knytter jeg her fremmedgjøring til livet i det moderne industrisamfunnet. Se ”Angst, individualisering og kapitalisme”.

¹⁵⁴ Holgernes 2004, *Angst i eksistensiell filosofisk belysning: En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*: 81f

¹⁵⁵ Giddens 1997, *Modernitetens konsekvenser*: 14f

¹⁵⁶ May 1996, *The meaning of anxiety*: 69. Denne refleksjonen finner jeg ikke i 1. utgaven.

kontrollere naturen, ikke bare har bidratt til fremmedfølelse og angst, men også har hatt en angstforminskende effekt, i det den har redusert redselen for magi.¹⁵⁷ Samtidig kan nettopp menneskets økte kontroll over naturen, være en kilde til angst. Freud bemerker at "Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte so weit gebracht, dass sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angsstimmung."¹⁵⁸ Slik jeg forstår det, er dette det samme Giddens mener, når han sier at den ontologiske følelsen av sikkerhet går hånd i hånd med en følelse av eksistensiell angst. Dette fører til ambivalens.¹⁵⁹ For egen regning vil jeg legge til at nettopp dette ambivalente ved både angsten og den moderne kulturen generelt, er det potensielt angstfremmende.

En annen side ved menneskets kontroll over naturen, er økt tro på den rasjonelle, tekniske fornuften.¹⁶⁰ Dette følges av den industrielle revolusjonen, som bærer med seg store endringer i samfunnets struktur, av May omtalt som "kulturell fragmentering". May er særlig bekymret for manglende enhet mellom fornuft og følelser. Denne psykologiske splittelsen er i følge May, med på å berede grunnen for Kierkegaards og Freuds tenkning omkring angst, i den forstand at splittelsen i seg selv skapte angst, og at mange (især Kierkegaard og Freud) følte behov for å skape et nytt grunnlag for personligheten. May synes derfor å mene at Kierkegaard skrev innenfor en etablert idéhistorisk kontekst. Likevel finner May det fascinerende at *Begrepet Angest* ble skrevet før Freud ga oss verktøy for å fortolke ubevisst materiale.¹⁶¹ I dette mener jeg imidlertid at May tar feil. Som Ellenberger har vist, var det ubevisste gjenstand for interesse og fortolkning før både Kierkegaards og Freuds tid.¹⁶²

Arne Grøn støtter May i at kulturuttrykkene er mer preget av angst enn tidligere. Ut fra en oppfatning om at litteratur og filosofi sier noe om samtiden, synes det tydelig også for ham at en intens følelse av angst er et kjennetegn ved moderniteten. Dette mener han kan skyldes at angst henger sammen med moderne erfaringer av tomhet eller meningstap i tilværelsen, og

¹⁵⁷ May 1950, *The meaning of anxiety*: 20

¹⁵⁸ Freud 1993: *Das Unbehagen in der Kultur*: 270

¹⁵⁹ Giddens 1997, *Modernitetens konsekvenser*: 101

¹⁶⁰ Schaanning 2000, *Modernitetens oppløsning, sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*: 9-14. Schanning skisserer her fem punkter som karakteriserer moderniteten, hvorav troen på sannheten og metoden (og dermed teknisk fornuft og rasjonalitet) er én. Som Giddens påpeker, har imidlertid moderniteten selv effektivt insititusjonalisert tvilen, selv om dens opphavsmenn søkte sannheter som kunne erstatte de etablerte dogmene. (Giddens 1997, *Modernitetens konsekvenser*: 127)

¹⁶¹ May 1950, *The meaning of anxiety*: 28-45

¹⁶² Ellenberger 1970: *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*.

at dagens mennesker engster seg for den uforutsigbare fremtiden.¹⁶³ Giddens derimot, mener ikke at det er høy grad av angst som skiller moderniteten fra foregående perioder. Angst og usikkerhet, sier han, har preget andre epoker enn vår. Han mener det er vanskelig å finne begrunnelser for den relativt utbredte oppfatningen om at tilværelsen i mindre, mer tradisjonelle kulturer, hadde et mer uproblematisk livsforløp enn vi i dagens Vesten, snarere tvert om. Derimot mener han at angstens karakter og årsak har endret seg, og at angst i moderniteten er særlig forbundet med selvets refleksivitet, og forbindelsen mellom selvet og de abstrakte systemene som omgir det. Han hevder at moderniteten bryter ned det lille samfunnets eller tradisjonens beskyttende rammer, for så å erstatte disse med langt større, upersonlige organiseringsstrukturer. Individet føler seg derfor etterlatt og alene i en verden hvor det mangler den psykologiske støtten og sikkerhetsfølelsen som mer tradisjonelle rammer gir. Dette er imidlertid ikke umiddelbart ensbetydende med økt angst.¹⁶⁴

I dette kapitlet har jeg presentert studiens hovedtema; angst. Jeg har drøftet Kierkegaards, Freuds og Mays oppfatning av angst som begrep og fenomen, og jeg har satt oppfatningene deres opp mot hverandre. Jeg har dermed begynt å vise hvordan angsten spiller en sentral rolle i deres modernitetskritikker. Til slutt spurte jeg om angst er et moderne fenomen. Dette vil jeg fortsette å drøfte når jeg nå skal ta for meg et av nøkkeltemaene i moderniteten, nemlig individualisering. Her vil jeg vise hvordan Kierkegaard, Freud og May knytter angst, og dermed modernitetskritikken, til den moderne individualiseringsprosessen.

¹⁶³ Grøn 1996, *Begrepet angst hos Søren Kierkegaard*: 15f

¹⁶⁴ Giddens 1996, *Modernitet og selvidentitet, selvet og samfundet under senmoderniteten*: 46f

Tredje kapittel; Individualisering

I dette kapittelet vil jeg vise hvordan angsten hos Kierkegaard, Freud og May er knyttet til det moderne kravet om å danne seg selv som et selvstendig og fritt individ: Selv for det moderne, frihetssøkende individet kan friheten og valgmulighetene bli overveldene og slå over i angst. Slik er angst er en uunngåelig side ved den moderne individualiseringsprosessen. Det er ikke en ny påstand jeg fremsetter når jeg sier at individualisering er en side ved moderniteten. Trond Berg Eriksen skriver om individualismen at den både er en forutsetning for og et produkt av den moderne frigjøringsprosessen.¹⁶⁵ Individualisme er imidlertid, slik jeg antydte i innledningen, ikke kun et moderne fenomen. Jeg vil derfor begynne med å angi det idéhistoriske bakteppet.

Jeg tar utgangspunkt i Norbert Elias forståelse av begrepet "individ" som uttrykk for idéen om at ethvert menneske er en autonom størrelse, og at ethvert individ skiller seg fra alle andre individer. I følge Elias, blir individuelle forskjeller verdsatt mer dess mer utviklet et samfunn er, og i dagens vestlige verden setter vi større pris på det som skiller individene, "jeg-identiteten", enn det som forener dem, "vi-identiteten".¹⁶⁶ Også Daniel Bell hevder at den sentrale idéen i moderniteten er at individet er den grunnleggende samfunnsenheten, ikke gruppen, lauset, stammen eller byen, slik det var tidligere. Idealet er det autonome, frihetssøkende mennesket. Dette innebærer avvisning av institusjoner, åpning av nye geografiske og sosiale frontlinjer, samt et ønske om, og større evne til å påvirke både naturen og sitt eget liv.¹⁶⁷ Slik henger individualisering sammen med sekularisering, noe jeg kommer tilbake til i neste kapittel. Foreløpig nøyer jeg meg med å slå fast at individet blir viktigere ettersom religion og tradisjon ikke lenger gir selvsagte holdepunkter for sosial atferd.¹⁶⁸ I følge Elias, er det vi kaller et menneskes individualitet, først og fremst særtrekkene ved hans eller hennes psykiske funksjoner, et strukturelt resultat av hvordan vi regulerer vår oppførsel i relasjon til andre mennesker og ting. Elias peker på at forholdet mellom individ og samfunn tradisjonelt har blitt oppfattet på to ulike måter; enten betrakter man individet isolert og forsøker å belyse dets psykologi uavhengig av relasjoner til andre mennesker. Eller man betrakter mennesket sosialpsykologisk, uten å ta hensyn til den individuelle karakteren. Elias mener man i stedet bør betrakte individ og samfunn som to størrelser i gjensidig avhengighet.

¹⁶⁵ Eriksen 2003, *Hva er idéhistorie?*: 97f

¹⁶⁶ Elias 1991, *Society of individuals*: 156

¹⁶⁷ Bell 1996, *The cultural contradictions of capitalism*: 16

¹⁶⁸ Salemonsens 2005, *Under kunnskapens tre, om selvbevisstheten*: 45

Vår utvikling som individer er avhengig av vår oppvekst i sosiale samfunn, fordi differensieringen av mentale funksjoner, oppfattet som individualitet, kun er mulig for mennesker som vokser opp i grupper med andre mennesker. Altså må psyken forstås ut fra selvregulering i relasjon til andre mennesker og ting,¹⁶⁹ slik Freud oppfatter superegoet som en reguleringsinstans i psyken.

Til tross for sin oppfatning om at individualpsykologien har sitt utgangspunkt i sosialpsykologien, er Freud blitt kritisert for å ikke ta hensyn til forholdet mellom individ og samfunn. Erich Fromm mener at Freud var så opptatt av de føringer familien legger på individet, at han ikke så at familien fungerer som sosial instans, slik at innsikten i forholdet mellom samfunn og individ forble utviklet hos Freud. Et annet problem er at Freud kun tok den borgerlige familien i betraktning, mens han overså alle andre former for familiestruktur. Et eksempel på dette er den store betydningen han tiller "urscenen", der barnet er vitne til foreldrenes seksuelle omgang. Slik Fromm ser det, hausses betydningen av denne scenen opp ved at borgerskapets foreldre og barn sover på hvert sitt soverom. I fattigere klasser, der hele familien deler ett rom, vil barna mer jevnlig overvære seksuell omgang mellom foreldrene, uten å få traumer av dette.¹⁷⁰

Individualisering idéhistorisk betraktet

Individualismens røtter kan føres tilbake til antikken. Helt fra begynnelsen av, inneholder den europeiske kulturen bilder og fortellinger som leder mot selvrefleksjon. Eksempler er innskriften "Kjenn deg selv" over Apollons tempel i Delfi, og Sokrates filosofi. Vi finner ordet "individ" på latin, en oversettelse av det greske "atom". Begge betyr "udelelig" og betegner opprinnelig det vi forbinder med "enkeltmenneske".¹⁷¹

Eriksen skriver at vi ofte omtaler den førmoderne verden som behersket av kollektive tenkemåter, mens den moderne skulle være individualismens triumftog. Dette er bare delvis rett i følge ham, for mens individet i den førmoderne verden var innbakt i større fellesskap med sine tanker og verdier, men langt på vei kunne bevege seg fritt, er individet i den moderne verden som tannhjul i et urverk: Det er lagt ned strenge regler for dets bevegelser, men det kan tenke hva det vil. Den moderne verden integrerer individet i staten og produksjonslivet gjennom disiplin og bevegelseskontroll, mens den førmoderne verden

¹⁶⁹ Elias 1991, *Society of individuals*: 5f, 22 og 34

¹⁷⁰ Fromm 1981, *Sigmund Freud, storhet og begrensning*: 69f, 74 og 94

¹⁷¹ Waage 2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 19f

integrerte den enkelte i identitetsgivende stammer, klaner, stender og byfelleskap hvor avvikende tanker og affekter først ble et tema i senmiddelalderen.¹⁷² Imidlertid kan det se ut til at individet i det moderne må forholde seg til en ny og mer omfattende frihet. Ulrich Beck peker på at man i det tradisjonelle samfunnet ble født inn i gitte sosiale og religiøse rammer, mens man i dag i større grad er overlatt til sine egne valg. Disse valgene kan ikke tas en gang for alle, men må bekreftes hver eneste dag,¹⁷³ en tematikk vi kjenner igjen fra Kierkegaard.

Selv om jeg her argumenterer for at både Kierkegaard, Freud og May tilhører moderniteten, i den forstand at deres tenkning forutsetter individualismen, er det viktig å ha klart for seg at hver og en av dem er preget av den tiden de lever i, og at individualisme er noe annet på Kierkegaards tid enn når May skriver. Blant annet er individualismen fra annen halvdel av 1900-tallet og frem til i dag, mye mer omsegripende enn den Kierkegaard observerte i sin samtid, da den kun gjaldt de rike.¹⁷⁴ Dertil kommer at den borgerlige individualismen på 1800-tallet var drevet frem av kapitalismen, og altså utviklet i opposisjon til tradisjonelle, føydale strukturer preget av dominerende autoriteter, slik blant andre Riesman og Bell beskriver.¹⁷⁵ Dette er tema for neste avsnitt.

Angst, individualisering og kapitalisme

Det moderne menneskets konfrontasjon med frihet og muligheter hevdes ofte å være en av hovedårsakene til angst i vår tid, og fremheves gjerne som et av de viktigste kjennetegnene ved moderniteten som epoke. Blant eksponentene for dette er Erich Fromm, som hevder at det moderne menneskets angst for frihet har preget moderniteten siden middelalderens verdensbilde gikk i oppløsning. Han mener å finne kimen til moderniteten allerede hos Luther og Calvin, ettersom disse var med på å forberede mennesket psykologisk på den rollen det skulle komme til å få i det moderne samfunnet; følelsen av at en selv er ubetydelig, og at den eneste måten selvet kan få verdi på er ved å tjene formål som ikke er ens egne. Når mennesket allerede er innstilt på å være et middel for en Gud som verken representerer rettferdighet eller

¹⁷² Eriksen 2003, *Hva er idéhistorie?*: 112

¹⁷³ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 3

¹⁷⁴ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 8

¹⁷⁵ Jeg benytter altså sosiologiske teoretikere for å belyse forholdet mellom angst og samfunnsutvikling. I det følgende er jeg inspirert av marxistisk sosiologi, der kapitalismen ses som den sentrale kraft i skapelsen av den moderne verden, den sosiologiske tradisjonen etter Durkheim, der vekten legges på industrialisering, samt Webers rasjonaliseringsbaserte teorier. I følge Giddens (1997, *Modernitetens konsekvenser*: 17f.) er det fullt mulig å benytte disse tre sosiologiske tradisjonene parallelt.

kjærlighet, blir det raskt rede til å godta rollen som tjener for det økonomiske apparatet,¹⁷⁶ noe også Dieter Duhm peker på i *Angst og kapitalisme*.¹⁷⁷

En av de første som tar for seg sammenhengen mellom kapitalisme og individualisme er Max Weber.¹⁷⁸ Senere er forbindelsen blitt drøftet og fremhevet av mange, deriblant Daniel Bell, som tar for seg det problematiske ved den borgerlige kapitalismens ønske om å forene økonomi, karakterstruktur og kultur i en felles ramme. Dette er vanskelig fordi kapitalismen har ødelagt selve essensen i den protestantiske karakteren; kapitalismen bygger nemlig på et begjær etter nye ting, mens den protestantiske etikken er basert på nøysomhet. Disse forskjellene har blitt større med årene. Mens den borgerlige, kapitalistiske kulturen fremstår som veloverveid, preges den kulturelle moderniteten av endringer i sosial struktur og åpenhet i forhold til forandring, sosial og geografisk mobilitet. Dessuten har betydningen av umiddelbare erfaringer blitt større, hvilket innebærer estetisk, sosial og psykisk distanse. Dermed fjerner man seg fra den rasjonelle kosmologien som definerte vestlig kultur fra renessansen til kapitalismen vokste frem. Webers prosjekt er å beskrive hvordan rasjonaliseringsprosessen foregikk og fikk betydning for alle livsområder. Hans hypotese er at den moderne kapitalismen fordrer en spesiell karaktertype som passer sammen med kapitalismen selv, nemlig det disiplinerte, metodologiske, arbeidsorienterte individet. Men den nye karaktertypen alene var ikke nok til å bryte båndene med fortiden. Man trengte også en religiøs etikk som tilbød rettferdiggjøring og straff. I det protestantiske verdensbildet var arbeid å anse som et kall, og dermed helliggjort, som en kontrast til synet på arbeidet som straff for menneskets ulydighet. At man samtidig la bånd på forbrukslysten, ledet til akkumulering av kapital, og det å tjene penger ble et mål i seg selv.¹⁷⁹

En av forutsetningene for at kallstanken kan danne grunnlag for den moderne kapitalismen, finner vi i protestantismens predestinasjonslære og dens overbevisning om at mennesket er forutbestemt til frelse eller fortapelse. Weber finner forutsetningene for den moderne kapitalismen i kallet til å arbeide i verden, i forestillingen om at det å lykkes kan være et tegn på at man er utvalgt, i kravet om askese, og i forbudet mot å nyte nå for å spare og investere for fremtiden. Kapitalismen er tilsynelatende blottet for religiøsitet, likevel drives den frem av en dynamikk som den en gang hentet fra det religiøse feltet, og som har vist seg

¹⁷⁶ Fromm 1965, *Flukten fra friheten*: 83

¹⁷⁷ Duhm 1977, *Angst og kapitalisme*.

¹⁷⁸ Weber 2005, *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*.

¹⁷⁹ Bell 1996, *The cultural contradictions of capitalism*: 286-295

så effektiv at den ikke kan oppgis, selv om vi ikke lenger søker frelsen, men nytelsen. Charles Taylor har dessuten pekt på at darwinismens og det vitenskapelige verdensbildets seier over det religiøse på 1800-tallet, er et resultat av puritanernes krav om oppriktighet og ærlig tro. For Taylor er det kravet til ærlighet i troen som baner vei for det nye verdensbildet.¹⁸⁰

Til tross for at det kan synes som to motsatte verdier, hevder både Bell og Weber at det asketiske idealet og idealet om størst mulig ervervelse gikk hånd i hånd i den tidligkapitalistiske perioden. Det er, skriver Bell, sammenblandingen av disse to idealene, som danner den moderne rasjonaliteten. Med tiden har imidlertid det asketiske elementet gått tapt, slik at vi i dag kun står igjen med en enorm vilje til å skape og bruke profitt. Vi har altså forlatt det kapitalistiske samfunnet til fordel for forbrukersamfunnet.¹⁸¹ Kapitalismen krever at vi velger mellom forbruksvarer. I valget opplever det moderne mennesket at det konstituerer seg selv, eller flykter fra seg selv. Slik kan markedsøkonomien sies å slå mynt på individets eksistensielle usikkerhet.¹⁸²

I *Det ensomme masse menneske* beskriver David Riesman den samme endringen av sosial karakter, som en overgang fra 1800-tallets tradisjonsstyrte, via indrestyrt, til dagens gruppestyrte individ. Også Riesman ser utviklingen i nær sammenheng med overgangen fra produksjonssamfunn til forbrukssamfunn. I middelalderens tradisjonsstyrte samfunn var det lite rom for individualitet ettersom valgmulighetene var minimale.¹⁸³ I det indrestyrte samfunnet som vokste frem av renessanse og reformasjon, skapte derimot det ujevne forholdet mellom høye fødselstall og lave dødstall behovet for et individ som kunne tilpasse seg raske forandringer. Dette samfunnet er karakterisert av økt personlig mobilitet, hurtig akkumulering av kapital, og en nesten konstant ekspansjon, både når det gjelder befolkningsvekst, vareproduksjon, oppdagelser, kolonisering og imperialisme. Det tradisjonsstyrte mennesket opplever sitt miljø som en enhet, som formidles gjennom det begrensede antall individer han har daglig kontakt med. Disse står for sanksjonene dersom man ikke tar seg som forventet. Det indrestyrte individet derimot, har tidlig fått bygget inn et psykologisk gyroskop som settes i gang av dets foreldre, og som senere kan fange opp

¹⁸⁰ Taylor utlagt i Waage 2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 228-232

¹⁸¹ Bell 1996, *The cultural contradictions of capitalism*: xx

¹⁸² Waage 2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 22 og 14

¹⁸³ Riesman [1950] 1962, *Det ensomme masse menneske*: 50 og 55. Denne boken, som var den mest populære sosiologiske boken på 1950-tallet, tar for seg tiårets store kulturelle tema; depersonalisering av individet og fragmenteringen av samfunnet. 1950-årenes sosiologi var konsentrert omkring teorier om massesamfunnet, gjenoppdagelsen av den fremmedgjørende effekten et slikt samfunn hadde på individet idet massens mening erstatter tradisjonens påvirkningskraft. (Bell 1996, *The cultural contradictions of capitalism*: 24f)

signaler fra andre autoriteter, tilsvarende Freuds superego. Den indrestyrte er altså mindre uavhengig enn det kan synes; også han styres utenfra, men den ytre påvirkningen ble svært tidlig gjort til en indre kraft.¹⁸⁴ Å komme ut av kurs, enten det skyldes indre impulser eller at man forledes av andre, kan føre til skyldfølelse, som igjen kan føre til angst.

Det gruppestyrte mennesket reagerer på signaler fra en langt større krets. Han er del av et sosialt miljø, og ligner slik sett det tradisjonsstyrte individet. Det gruppestyrte individet dukket opp etter krigen i øvre middelklasse i store amerikanske byer, og styres av dem som omgir det. Dermed vil det gruppestyrte menneskets livsmål endres i takt med omgivelsene. Det gruppestyrte individet er kosmopolitt i den forstand at han er hjemme overalt og ingen steder, takket være sin fleksibilitet og evne til å raskt å oppnå intimitet, selv om denne ofte er overfladisk. Både det tradisjonsstyrte og det gruppestyrte individet mottar og retter seg etter signaler fra samfunnet rundt, men der det tradisjonsstyrte individet mottar forholdsvis få, og samkjørte signaler, mottar det gruppestyrte signaler fra mange og ulike kilder, og informasjonen er stadig ny. Som følge av dette, mener Riesman at det gruppestyrte individets viktigste beveggrunn er en diffus angst, men også skyld- og skamfølelse.¹⁸⁵

Seksualiteten var svært hemmet i det indrestyrte samfunn, særlig i samfunnsklasser og områder som var påvirket av reformasjon og motreformasjon. I det gruppestyrte samfunnet er seksualiteten i større grad akseptert, mye fordi den tvinger seg frem som følge av befolkningsnedgangen. Med referanse til Freud, sier Riesman at det indrestyrte menneskets karakterstruktur består av spenningen mellom ego, superego og id. Det indrestyrte mennesket fortsetter hele livet å oppdra seg selv, ut fra en oppfatning om at karakteren er noe som må arbeides med gjennom hele livet. Det indrestyrte menneskets stadige behov for å teste og disiplinere seg selv, virker bestemmende på dets forhold til andre mennsker. Det indrestyrte individet er ute av stand til å gjøre overfladiske bekjentskaper. For det første er det fullt opptatt med sine egne bekymringer, og derfor redd for å kaste bort tid, omvendt unngår det angstfulle selvbetraktninger ved ikke å kaste bort tiden.¹⁸⁶

Jeg har nå vist hvordan angst er forbundet med individualisering, ved å gå veien om utviklingen av individet innenfor den moderne kapitalismen. I det følgende vil jeg vise

¹⁸⁴ Riesman 1962, *Det ensomme massemenneske*: 194f

¹⁸⁵ Riesman 1962: *Det ensomme massemenneske*: 65-68

¹⁸⁶ Riesman 1962: *Det ensomme massemenneske*: 84ff

hvordan det moderne individets angst også er knyttet til det kompetitive og fragmenterende aspektet ved det moderne samfunnet.

Angst i det fragmenterte, kompetitive samfunnet

Beck og Beck-Gernsheim hevder at den moderne individualismen er en nødvendig følge av at samfunnet er blitt fragmentert og spesialisert. Fragmenteringen av samfunnet som helhet og av den enkeltes ulike roller, fører til at mange opplever livet sitt som oppstykket. Mange synes det er vanskelig å oppnå kontinuitet, i hverdagen og i livet som helhet. Det moderne mennesket strever med å skulle fylle mange ulike roller og med opplevelsen av å komme til kort i dette.¹⁸⁷ Bauman hevder at det er det moderne menneskets daglige identitetskamp som skaper angst. Vi må hele tiden foreta valg uten å vite hvor valgene fører oss. Slik er individualiseringsprosessen en kontinuerlig tilstand, som aldri vil kunne fullføres, og der målet heller ikke er avklart. Dessuten mener han at Webers "utsatte belønning" har mistet sin verdi, ettersom det er høyst usikkert hvorvidt den innsatsen vi investerer i dag vil betale seg i morgen, eller om den belønningen som virker attraktiv i dag, i det hele tatt er ønskelig når den til slutt kommer.¹⁸⁸

Også Kierkegaard kritiserer moderniteten for å være fragmentert og fragmenterende, og han er ikke alene om å se dette i sammenheng med angstproblematikken. Beck og Beck-Gernsheim hevder for eksempel, at det moderne livets karakter av å være et eksperiment kan føre til angst. Både globalisering, detradisjonisering og individualisering er nye sider ved kulturen, og det blir opptil den enkelte å takle de utfordringene dette medfører, ettersom vi mangler historiske modeller å forholde oss til.¹⁸⁹ Bauman sier at mange av oss har blitt individualisert uten egentlig å bli individer. Enda flere jages av mistanken om at de ikke egentlig er individer nok til å takle individualismens konsekvenser, men vi ikke kan unngå den moderne individualismen, som dermed er å betrakte som en skjebne.¹⁹⁰ Også Beck omtaler den moderne individualismen som en sosial betingelse, hvilket innebærer at det individualistiske samfunnet ikke bare tillater, men krever, at den enkelte bidrar aktivt for å forme sitt liv. For ikke å falle igjennom, må man både være i stand til å legge langsiktige planer, og til å omstille seg raskt. Muligheter og farer som tidligere var forutbestemt av familieforholdene, landsbyfelleskapet og det sosiale sjiktet man ble født inn i, må nå

¹⁸⁷ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 23

¹⁸⁸ Bauman 2001, *The individualized society*: 46, 147 og 155f

¹⁸⁹ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 26

¹⁹⁰ Bauman 2001, *The individualized society*: 105 og 46f

oppfattes, fortolkes og brukes riktig av den enkelte, med det dette innebærer av muligheter og vanskeligheter. Beck hevder at dette kan få mange til å flykte inn i et alternativt univers av mystikk, myter og metafysikk,¹⁹¹ slik også Rollo May peker på i *The cry for myth*, der han tar for seg amerikanernes særlige behov for å fylle tomrommet etter sine avrevne røtter, med myter,¹⁹² slik jeg skal vise i neste kapittel. Også Peter N. Waage trekker frem Amerika som et sted med særlige problemer knyttet til det å være et individ. Han skriver at USA på sett og vis er individets sted og historie. Supermakten omfatter både uavhengighetserklæringens tiltro til den enkelte og individualismens barbarisering til egoisme, der individets verdi blir forvekslet med dets personlige formue. Problemet blir heller ikke mindre, skriver han, av at den amerikanske sivilisasjonen inneholder så mange førmoderne elementer.¹⁹³ Den overveldende friheten fører for mange til tap av egen identitet, og til enorm interesse for psykologi. Et resultat av dette er de mange selvhjelpsbøker og selvhjelpskurs i nyere tid, der både psykoanalyse og eksistensialisme er mye (og kreativt) brukt.

Riesman peker på at det autonome mennesket kun er en realitet innenfor frie samfunn, og at man altså ikke kan velge fritt, dersom man er underlagt despotisk eller teokratisk kontroll; ”Imidlertid er, som Erich Fromm har påpeget i *Escape from Freedom*, de moderne demokratiers diffuse og anonyme autoritetssystem mindre gunstig for autonomien, end man kunne tro.” Hovedgrunnen synes å være at det gruppestyrte mennesket er oppdratt til å reagere mindre på åpenlyse autoriteter enn på skjulte, men ikke desto mindre frihetsbegrensende menneskelige forventninger. Dermed er det lettere å oppnå autonomi i et indrestyrt samfunn enn i dagens gruppestyrte. Men indrestyrt autonomi er i følge Riesman, blitt en umulighet for mange mennesker, hvilket blant annet skyldes oppløsningen av den protestantiske etikk. For det første, venter det indrestyrte protestantiske eller sekulariserte protestantiske samfunnet av sine mennesker at de skal konformere, ikke ved å skjule til andre, men ved å adlyde sin egen samvittighet. Dette gir mulighet til å skille privatsfæren fra den offentlige, for mens samfunnet straffer eller belønner mennesket ut fra dets handlinger, er det mindre interessert i hva det er.¹⁹⁴ På 1800-tallet innebar derfor frihet å være fri fra familiens, samfunnets og statens føringer; å selv være ansvarlig for seg selv, og å skape eller gjenskape seg selv i overensstemmelse med sine ambisjoner.¹⁹⁵ I senmoderniteten derimot, er

¹⁹¹ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 4ff

¹⁹² May 1992: *Myter og identitet*

¹⁹³ Waage 2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 12

¹⁹⁴ Riesman 1962, *Det ensomme massemenneske*: 284f

¹⁹⁵ Bell 1996, *The cultural contradictions of capitalism*: 223f

individualisme et produkt av arbeidsmarkedet, og manifesterer seg i individenes stadig mer spissede kompetanse, hvilket blir særlig tydelig om vi ser på utdanning, sosial mobilitet og samfunnets kompetitive aspekt.¹⁹⁶

Denne utviklingen speiles i at May er den eneste av denne studiens hovedtenkere som tar for seg det kompetitive som et aspekt ved angsten. Han mener at dette er den viktigste kulturelle angstfaktoren i moderne tid. May skriver at han gjennom sin psykodynamiske praksis ser flere og flere tegn som tyder på at hovedkilden til angst i dag, snarere er pasienten frykt for sin egen makt og sine egne evner, enn frykt for at hans ønsker ikke skal bli tilfreddstillt.¹⁹⁷ Bauman knytter det kompetitive til modernitetens refleksivitet, og sier at det postmoderne mennesket¹⁹⁸ er et refleksivt vesen som nøye evaluerer ethvert skritt det tar og har tatt, og sjelden er fornøyd med resultatet. Likevel er det meste av den kritikken vi retter mot oss selv formålsløs, i den forstand at den ikke er egnet til å endre vårt levesett. Det største problemet med det kompetitive aspektet er at det gjennomsyrer alt vi foretar oss. Dermed står aktiviteter, som i utgangspunktet er positive for oss, i fare for å bli negative. Sosial prestisje defineres som suksess, og suksess defineres gjerne i økonomiske termer. Det å kunne tilegne seg rikdom ses på som et bevis og symbol på individets makt. Ettersom suksess gjerne måles opp mot hva andre har oppnådd, blir kampen om suksess ofte kompetitiv, og ettersom kompetitiv suksess er den dominerende kulturelle verdien, blir dette samtidig det dominerende kriteriet for egenverdet, både i ens egne og andres øyne.¹⁹⁹

I likhet med May, peker Beck og Beck-Gernsheim på det problematiske i at den moderne kulturen fører til et konkurranseforhold på områder der man kanskje kunne tjent mer på å fokusere på hva man kan få til sammen. Resultatet blir isolerte individer, også i homogene sosiale grupper.²⁰⁰ I tråd med dette, knytter nyere forskning økt selvbevissthet til sosial angst, hvilket ofte fører til dårligere prestasjoner.²⁰¹ Det kompetitive samfunnet, slik det fremstår i dag, er et relativt nytt fenomen. Selv så sent som på 1950- og 60-tallet ga folk klare og lite ambisiøse svar på hva som var deres mål i livet; et lykkelig hjem, bil, god utdanning for barna og høyere levestandard. På det samme spørsmålet i dag er svarene langt mer

¹⁹⁶ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 32

¹⁹⁷ May 1950, *The meaning of anxiety*: 153. May bruker dessuten enda mer plass på det kompetitive I 2. utgaven.

¹⁹⁸ Som nevnt tidligere, er det Baumans holdning at vi i dag befinner oss i postmoderniteten. Jeg tar hans synspunkter til inntekt for mitt modernitetsperspektiv, ettersom det er samme tidsrom vi behandler.

¹⁹⁹ May 1950, *The meaning of anxiety*: 217.

²⁰⁰ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 33

²⁰¹ Malt, Retterstøl og Dahl 2007, *Lærebok i psykiatri*: 343

tvetydige, og de involverer i større grad bygging av identitet og individualitet, med selvutvikling som hovedmål. Dessverre kan et slikt stort, diffust mål føre til usikkerhet og tvil på eget prosjekt, og mange moderne mennesker kommer i en eksistensiell krise der de lurer på hvem de egentlig er, om selvdannelsesprosjektet er fullført, og om det i det hele tatt lar seg fullføre. Dette kan ha sammenheng med at vi i dag, mer enn før, selv stilles til ansvar når noe i livet slår feil. Bauman har pekt på det belastende i at det er vårt eget ansvar om vi blir syke, ikke får oss jobb, eller på annen måte ikke lykkes i livet. Mange rammes av arbeidsløshet og fattigdom, og skylden blir ofte lagt på dem som faller utenfor, ikke på systemet, ut fra en tankegang om at alle i utgangspunktet har de samme mulighetene, og at det det kommer an på er vår evne til å bruke disse.²⁰² Dermed kan man i større grad enn tidligere oppfatte sosiale problemer som individuelle problemer, som psykologiske disposisjoner hos den enkelte.

Det at man velger biografiske løsninger på samfunnsrelaterte problemer, og dermed tar på seg et større ansvar enn man kan bære, kan føre til angst, nevroser og skyldfølelse. Denne problemstillingen konkretiseres hos May, i studien av unge alenemødre på 1940-tallet. May mener her å ha funnet en sammenheng mellom angst og hvordan jentene forholder seg til graviditeten og de livsvilkårene de er født inn i. Flere av dem var på ulike måter avvist eller misbrukt av sine omsorgspersoner, men bare de jentene som internaliserte avvisningen utviklet angst som følge av den. May konkluderer derfor med at nevrotisk angst forutsetter en underliggende subjektiv konflikt, og at det er denne som i bunn og grunn er skyld i angsten.²⁰³

Bauman beskriver hvordan usikkerheten gjennomsyrrer samfunnet og skaper et fundament for en ny moderne politikk og samfunnsorden med vekt på risikokalkyler og forsikringsmuligheter, i et samfunn der makten flyter med midlene. Blant medvirkende faktorer til denne usikkerheten, lister Bauman opp verdenspolitisk og økonomisk ustabilitet som følge av markedsøkonomi, skiftende og pragmatiske mellommenneskelige relasjoner, samt flytende identitet, og det at vi er i kontinuerlig endring gjennom hele livet. Slik Bauman ser det, lever vi i en politisk verden som er fundert på usikkerhet. Arbeidsgiverne tjener på at arbeidstakerne er engstelige for å miste jobben sin og derfor arbeider hardere enn de ellers ville gjort. Samtidig er omstillingsevne og fleksibilitet blitt viktige honnørord i arbeidslivet, et eksempel på at det moderne mennesket har byttet inn sikkerhet mot frihet og fleksible

²⁰² Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 38ff

²⁰³ May 1950, *The meaning of anxiety*: 237-360, og 334-341. May bemerker i 2. utgaven fra 1977 (1996: 264) at graviditet utenfor ekteskapet er langt mindre angstskapende i dag, noe som i hovedsak skyldes endringer i sosiale og moralske holdninger. Da May utførte undersøkelsen antok han imidlertid, og sikkert med rette, at kvinnene befant seg i en potensielt angstskapende krisesituasjon. (May 1950: 242)

løsninger.²⁰⁴ Dette er også tema i sosiologen Richard Sennetts bok *Det fleksible mennesket*, der han beskriver en rekke personlige konsekvenser ved det å arbeide innenfor den nye kapitalismen.²⁰⁵ Sennett viser her hvordan det nye fleksible arbeidslivet er en gode for dem som befinner seg på toppen i samfunns- og arbeidslivet, for dem som har evne til å gi slipp på sin fortid og selvtillit nok til å akseptere fragmentering. For menneskene lenger ned i systemet derimot, virket fleksibiliteten destruktivt; mange kan få angst fordi tidligere erfaringer ikke lenger fungerer som rettesnor for fremtidige avgjørelser. Dessuten kan følelsen av at det ikke finnes langsiktige mål den enkelte får ta del i, løse opp tillitsbånd og forpliktende relasjoner.²⁰⁶ Bauman hevder at det å leve under overveldende og evigvarende usikkerhet er en enerverende erfaring, i det man hele tiden stilles ovenfor uendelige valg og muligheter, samt vissheten om at det vi anser som fornuftig i dag, kan være fullstendig utdatert i morgen. Vi vet aldri hva fremtiden vil bringe, og enda mindre om hva som må til for at den skal gi oss det vi ønsker. Denne usikkerheten, nølingen og mangelen på kontroll fører til angst, og angst blir dermed prisen vi må betale for vår individuelle frihet og vårt individuelle ansvar. Men uansett om de fleste av oss verdsetter denne friheten, er prisen i høyeste laget for enkelte, som gjerne skulle byttet ut en fri, men svært kompleks tilværelse mot en verden der mer var fastsatt på forhånd og hvor man stort sett visste hva som var det riktige å gjøre.²⁰⁷

Jeg har nå vist hvordan det fragmenterte og det kompetitive aspektet ved vår moderne kultur kan fremme angst. Dette vil jeg nå knytte til Kierkegaards, Freuds og Mays teorier om det moderne individet og dets angst.

Individet hos Kierkegaard, Freud og May

For Kierkegaard er et fullt utviklet menneske en syntese av nødvendighet og mulighet, timelighet og evighet, endelighet og uendelighet. Han ser altså mennesket som et legemlig, sjelelig og åndelig vesen. Individets livsoppgave er å bli hel, slik at disse dimensjonene utgjør et harmonisk hele.²⁰⁸ Kierkegaards synes å være mest opptatt av det siste nivået, som forankrer mennesket hos Gud. For Kierkegaard er mennesket ånd fordi det har et gudsforhold, eller potensiell ånd fordi det har et potensielt gudsforhold. Når gudsforholdet ikke er etablert

²⁰⁴ Bauman 2001, *The individualized society*: 52f og 118

²⁰⁵ Sennett 2005, *Det fleksible mennesket*. Originaltittelen, *The corrosion of character*, er kanskje enda mer dekkende for hovedsynspunktet i boken; at karakteren smuldrer bort som følge av det moderne arbeidslivets krav til fleksibilitet, samt den usikkerheten som preger det moderne livet generelt og kanskje arbeidslivet spesielt.

²⁰⁶ Sennett 2005, *Det fleksible mennesket*: 76, 119 og 39

²⁰⁷ Bauman 2001, *The individualized society*: 83ff

²⁰⁸ Kierkegaard 2003, *Sygdommen til Døden*: 192f

vil mennesket definere seg selv i forhold til for eksempel skjebne, skyld og andre mennesker.²⁰⁹ Til tross for at verken Freud eller May bringer inn religiøse begreper, mener jeg å finne en tilsvarende teori hos dem, da de begge har harmoni mellom de ulike aspektene i mennesket som hovedmål.

Freud tenker seg at id, ego og superego bør utgjøre en harmonisk helhet, som gjør individet i stand til fornuftig samhandling med samfunnet rundt. Den freudianske personligheten er dynamisk og i kontinuerlig utvikling, særlig i barndommen.²¹⁰ Freud skriver at det er vanskelig for barnet å tilpasse seg kulturen uten å gå gjennom en mer eller mindre tydelig nevrotisk periode. Årsaken er at barnet ikke er i stand til å undertrykke alle sine drifter ved hjelp av rasjonelle og intellektuelle metoder, men må tøyse dem ved hjelp av ulike forsvarsmekanismer, for ikke å overmannes av frykt. De fleste av disse barndomsnevrosene går over av seg selv.²¹¹ Et menneske som preges av varig disharmoni mellom de tre systemene, vil være utilfreds med seg selv og verden, og ofte ha angst. Gjennom læring og erfaring, som modning, savn, personlig utilstrekkelighet og angst, blir man bedre i stand til å møte frustrasjoner og angst. Slik er angst en viktig forutsetning for personlighetens utvikling. Dette synes jeg minner veldig om Kierkegaard, som tenker seg at mennesket utvikler seg gjennom angst, som igjen skal gjøre det fri av angsten, slik jeg tidligere har beskrevet.

Også Freud oppfatning av individet som bestående av tre, fortrinnsvis harmoniske deler, minner om Kierkegaard. Hos det veltilpassede mennesket er det egoet som kontrollerer og styrer id og superego, og som bevarer forbindelsen med omverdenen. Id styres av primærprosessen og er i tett kontakt med legemelige prosesser. Egoet styres av sekundærprosessen, forstått som problemløsning eller tenkning. Superegoet er personlighetens dømmende og moralske instans, og representerer jeg-idealet og samvittigheten. Foreldrene styrer dannelsen av disse gjennom belønning og straff, som senere gjentas av superegoet som selvavstraffelse. Slik regulerer superegoet impulser som kan true samfunnsstabiliteten, og er på mange måter et produkt av sosialisering og bærer av kulturell

²⁰⁹ Johansen i Jor (red.) 1998: *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 37ff. Mennesket befinner seg da i en tilstand av åndløshet, slik jeg beskrev i kap 2.

²¹⁰ Fromm kritiserer imidlertid Freud for å mene at menneskets karakter er mer eller mindre ferdig utformet i syv-åtte årsalderen. I dag er man enige om at så ikke er tilfelle. Hva Freud egentlig mente, er en diskusjon jeg ikke kan ta her. (Se Fromm 1981, *Sigmund Freud, storhet og begrensning*: 74)

²¹¹ Freud 1993, *Die Zukunft einer Illusion*: 176

tradisjon.²¹² Slik mener jeg id danner en parallell til det legemlige, egoet til det sjelelige og superegoet blir en sekulær utgave av Kierkegaards åndelige nivå.

Også hos May er individet sekulært. For May er et fullt utviklet individ, et menneske som både tar ansvar for sin egen utvikling, og som på en selvbevisst måte deltar i den historiske utvikling, ved at det betrakter seg selv som bruker av den kapasitet som er gitt ham i form av valg og uavhengighet. Gjennom selvbevissthet, ved aktivt å forholde seg til sine historiske mulighetsbetingelser, kan mennesket forme og til en viss grad endre sin historiske situasjon.²¹³

Selv om Kierkegaard også fremhever betydningen av individets aktive livsvalg, har han en religiøs oppfatning av forholdet individ/historie, idet han fremhever inkarnasjonen som det skjellsettende i historien. Dette var øyeblikket da tiden og evigheten traff sammen og skapte en ny tidsregning. Det er her historien begynner, i den forstand at kristuserfaringen i timeligheten er mulighetsbetingelsen for frihetens gjenopprettelse. Det er altså bare gjennom Gud individet kan få innsikt i sin historiske dimensjon, til sin tilknytning til evigheten. Vi kan riktignok ikke fatte dette fullt ut, da det jordbundne ved vår eksistens gjør ”det evige” ufattelig for oss. Dermed er det den religiøse dimensjonen ved Kierkegaards tenkning som gjør at det alltid vil være ting ved mennesket vi ikke er i stand til å forstå, fordi våre erkjennelsesevner og vår eksistensform begrenser oss.²¹⁴ Freud har en sekulær oppfatning av det samme, uttrykt ved at det alltid vil være noe ved drømmene (og dermed mennesket) vi ikke kan forstå.

I dette kapittelet har jeg beskrevet individualismen som en moderne tankestrømning, basert på en antagelse om at ethvert menneske er en autonom størrelse. Jeg har vist at individualisering er en prosess der forståelsen av mennesket som individ får stadig større plass og gjennomslag i kulturen. Jeg har argumentert for at dette er en nødvendig følge av den altomfattende friheten i den moderne kulturen. Dette viste jeg ved å peke på hvordan kapitalisme og kulturell fragmentering har bidratt til at det moderne mennesket er blitt kompetitivt, gruppestyrt og overfladisk, og dermed disponert for angst. Jeg mener dermed å ha styrket min hypotese om at utviklingen i moderniteten kan fremme angst, hos May uttrykt

²¹² Hall 1973, *Freuds psykologi, en grundbog*: 19 og 23ff

²¹³ May 1950, *The meaning of anxiety*: 36

²¹⁴ Gan i Jor (red.), *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard* 1998: 105f.

med at individualisering forutsetter selvbevissthet og frihet, og skaper angst.²¹⁵ Hos Freud er det de føringene fellesskapet legger på individet som skaper angst. Men ut fra Freuds oppfatning om mennesket som grunnleggende egoistisk, er dette nødvendige hemninger, som det er individets oppgave å takle mest mulig hensiktsmessig. Kierkegaard forankrer individet i en opplevelse av angst.²¹⁶ Hans angstteori bygger på en moderne teori om individualisme, samtidig som han er førmoderne idet han relaterer individet til Gudsforholdet. Dette vil jeg se nærmere på i neste kapittel, hvis tema er sekularisering.

²¹⁵ DeCarvalho i 1991, *Journal of Humanistic Psychology*: 101

²¹⁶ Waage 2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 400

Fjerde kapittel; Sekularisering

Den moderne individualismen må forstås som del av en større sekulariseringsprosess, i den forstand at sekularisering er en forutsetning for individualisme. Min hypotese er at disse I dette kapittelet vil jeg koble sekularisering til Kierkegaards, Freuds og Mays modernitetskritikk, slik denne kommer til uttrykk i deres angstteorier. Jeg vil vise hvordan sekulariseringen nedfeller seg i deres mytebruk, og hvordan bruken av myter dermed illustrerer sekulariseringsprosessen.

Jeg definerer sekularisering som en prosess der stat og religion gradvis skiller lag, slik at religionen henvises til den private sfæren. Begrepet sekularisme ble i følge antropologen Sindre Bangstad innført av den britiske fritenkeren og utilitaristen G. J. Holyoake i 1851.²¹⁷ Charles Taylor fører derimot sekulariseringsprosessen tilbake til reformasjonen og de europeiske religionskrigene på 1500-tallet.²¹⁸ I følge Taylor er vestlige samfunn sekulære ved at tvil har tatt over for tro, og ved at det å ikke tro (eksklusiv humanisme) har antatt en særlig dominerende status innen akademisk og intellektuelt liv.²¹⁹

Individualismen forutsetter sekularismen, fordi individualisering i hovedsak dreier seg om en overgang fra en autoritær til en autonom måte å tenke om, og oppfatte verden på. Begge er deler av en større modernitetsprosess der legitimering av sosial atferd flyttes fra religion til kultur.²²⁰ Man kan si at denne prosessen startet allerede med syndefallet, da Adam og Eva fikk bevissthet om seg selv. Skrittet ut av paradiset er dermed det første skrittet mot selvbevissthetens og individets utvikling. Det andre skrittet tas i det Gud blir menneske og trer inn i verden som Jesus. Slik fremstår sekulariseringen som en videreføring av det kristne budskapet. Dette fikk likevel først konsekvenser med det store skismaet på 1500-tallet.²²¹

²¹⁷ Bangstad 2009, *Sekularismens ansikter*: 28 f.

²¹⁸ Taylor 2007, *A secular age*. Taylor gir dermed inntrykk av at kristendommen har enerett til sekularismen. Den kristne undertonen i Taylors fremstilling av sekulariseringsprosessen kan ses i hans oppfatning av at det ligger i menneskets natur å søke meninger i forklaringer og forståelser som går ut over oss selv (søken etter helhet). Taylor går dessuten langt i sitt forsvar av en kristent forankret verdensforståelse. Bangstad mener likevel at det er reduktivt å lese Taylor som katolsk filosof. Bangstad peker på at Taylors tilhøren til den sosialdemokratiske venstresiden påvirker hans lesning av sekularismens utviklingshistorie, slik at han får denne til å handle mer om forsoning enn om konflikt, og dermed tildekker konflikten mellom kirke og stat. (Bangstad i Morgenbladet 09.-15. januar 2009, s. 17: "Er sekularismen kristen?")

²¹⁹ Taylor 2007, *A secular age*: 505-535

²²⁰ Bell 1996, *The cultural contradictions of capitalism*: xxiv

²²¹ Waage 2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 143 og 107. Dette skjedde hovedsakelig innenfor den vestkristne kulturkretsen. Kristendommens individualiserende potensiale har først og fremst virket individualiserende i Vesten. Vi ser ikke samme utvikling i kristne afrikanske land. (Waage 2008: 20 og 59) Jeg vil imidlertid presisere at sekularisering er ikke kun et vestlig fenomen, og at vi ikke uten videre kan forutsette at de

Etter hvert følte den menneskelige fornuft og persepsjonsevne som en sikrere autoritet enn Gud. Mange, deriblant Elias, hevder derfor at den moderne sekulariseringsprosessen begynte med Descartes på 1600-tallet, med gryende bevissthet om at menneskene kan tenke selv og selv benytte sin kunnskap praktisk. Slik utgjør Descartes' tenkning et paradigme for de intellektuelle problemene det tidligmoderne mennesket følte seg konfrontert med idet middelalderens religiøse verdensbilde og menneskesyn begynte å gå i oppløsning.²²² Et sentralt element i all tro er overbevisningen om at man kan investere i mer varige verdier enn det forgjengelige og dødelige livet på jorden, og kanskje til og med i et evig, lykkelig liv. Vi innser at livet på jorden må ende med døden, selv om mange tror det kommer nye og bedre muligheter i det hinsidige. Bauman hevder at det er selve den eldgamle tanken om telos som er blitt sekularisert og individualisert, slik også Karl Löwith synes å mene.²²³ Men i motsetning til Löwith, knytter Bauman telos kun til enkeltindividet. Baumans syn er at det ikke lenger er menneskeheten som er på vei mot et felles mål, men den enkelte som hele tiden streber mot optimalisering og forbedring. Slik han ser det, er det selve troen som har dårlige kår i moderniteten, både profan tro på en guddommelig værenskjede, og sekulære forestillinger om et bedre samfunn.²²⁴ Blumenberg avviser Löwiths tanke om at moderniteten bygger på en sekulariseringsprosess. I stedet hevder han at vi med moderniteten er vitner til noe grunnleggende nytt, nemlig individets selvhevdelse. Dermed fører også Blumenberg modernitetens begynnelse tilbake til Descartes.²²⁵

I følge Daniel Bell, knyttes individet til samfunnet via religion, arbeid eller kultur. Tradisjonelt har religionen vært grunnlaget for hvordan vi forstår oss selv, vårt folk, vår historie og vår plass i verden. Sekulariseringen har i økende grad gjort religion til et personlig anliggende. Arbeid, når det er et kall eller et krav slik det var for puritanerne, er en verdslig versjon av religionen, et bevis på ens godhet og verdi. Weber har imidlertid pekt på at arbeid i moderniteten er noe vi gjør fordi vi må, og at arbeidet ofte er blitt så rutinemessig at arbeideren føler seg fremmedgjort i prosessen. For det moderne mennesket, har kulturen erstattet både religionens og arbeidets betydning for selvrealiseringsprosessen. Bell mener derfor at økonomisk vekst er den sekulære religionen i industrielle samfunn; kilden til den

ideologiske røttene til moderne sekularisme ligger i kristen universalisme. Den senere tid er det kommet en rekke bøker og artikler om sekularisering av den islamske verden, med antropolog Talal Asad som viktig eksponent. (Bangstad 2009, *Sekularismens ansikter*.)

²²² Elias 1991, *Society of Individuals*: 95f

²²³ Löwith 1949, *Meaning in history*

²²⁴ Bauman 2001, *The individualized society*: 158, 112 og 154f.

²²⁵ Blumenberg 1985, *The legitimacy of the modern age*.

enkeltes motivasjon, grunnlaget for politisk solidaritet og for mobilisering til inntekt for en felles sak.²²⁶

Weber omtaler sekulariseringsprosessen som et dobbelt forfall; institusjonelt ved at religionen har mistet sin rolle som autoritær institusjon og sosialt møtepunkt, og kulturelt ved at teologien ikke lenger anses å gi gyldige forklaringer.²²⁷ Nettopp dette er Kierkegaards store bekymring når det gjelder moderniteten, men han innser at det er for sent å reversere utviklingen og gjeninnsette religionen fremfor individet. Løsningen blir derfor å rykke individet inn i sentrum for religiøsiteten, fordi det ensomme individet, i kraft av sin angst, er den eneste mulige kontaktflate med Gud. I likhet med Luther, mener Kierkegaard at mennesket kan (og bør) forholde seg direkte til Gud, uten noen mellominstans. Dermed er Kierkegaard selv en ufrivillig bidragsyter til sekulariseringsprosessen.

Jeg har nå angitt hvordan jeg forstår begrepet sekularisering, og hvordan jeg vil bruke dette til se hvordan Kierkegaard, Freud og May anklager sekulariseringsprosessen for å være delaktig i det moderne menneskets angst. I det følgende vil jeg vise hvordan de tenker seg dette uttrykt gjennom myter, og hvordan Kierkegaards, Freuds og Mays egen bruk av myter illustrerer den samme sekulariseringsprosessen.

Myter, angst og sekularisering

Dersom vi sammenligner mytebruken hos Kierkegaard, Freud og May ut fra en påstand om sekularisering, ser vi at mye har skjedd på de årene som skiller dem. Mens religionen er en sentral del av Kierkegaards analyser er den nærmest fraværende hos Freud, med unntak av som mulig angstfremmende instans. Freud oppfatter religionen som psykoanalysens hovedfiende; den er menneskehetens universelle tvangsnevrose, og den er et produkt av vårt behov for trygghet. Vi hengir oss til en illusjon.²²⁸ Men Freud står i fare for å erstatte en dogmatikk med en annen, idet han anser enhver kritikk av sin teori for å være et uttrykk for motstand. Eriksen siterer Freud på at han vil behandle de av kollegene som gjør motstand mot hans teorier, på nøyaktig samme måte som han behandler pasienter i samme situasjon. Og

²²⁶ Bell 1996, *The cultural contradictions of capitalism*: 237f og 155f.

²²⁷ Weber utlagt i Bell 1996, *The cultural contradictions of capitalism*: 166f

²²⁸ Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 213. Freud medgir at religionen ikke oppfattes som en illusjon av dem som sogner til den.

videre at Freud brukte ødipuskomplekset som et middel til å latterliggjøre opposisjon, og at han anklaget sine mer egensindige apostler for å planlegge et fadermord.²²⁹

Freud slår fast at religionen reduserer livets verdi og erstatter bildet av en reell verden med en illusorisk, noe som forutsetter at intelligensen kobles ut. I følge Freud kan opprinnelsen på religionen søkes tilbake til barnets behov for farsbeskyttelse: "Für die religiösen Bedürfnisse scheint mir die Ableitung von der infantilen Hilflosigkeit und der durch sie geweckten Vatersehnsucht unabweisbar"²³⁰ Han mener at gudenes oppgave er tredelt. De holder naturens terror på avstand, de forsoner menneskene med skjebnens irrganger (død), og gir menneskene kompensasjon for de lidelser og berøvelser som følger med livet i kulturen.²³¹ Mens religionen for Kierkegaard var noe den enkelte med nødvendighet og innlevelse måtte forholde seg til for å kunne hankses med angsten, er religionen for Freud blitt noe individet må komme fri av for å bli kvitt sin angst.²³² Religion spiller altså en viktig rolle i begge kulturkritikk, men med ulike fortegn. Dette ser jeg som et uttrykk for at sekulariseringsprosessen er kommet lenger på Freuds enn på Kierkegaards tid, hvilket støttes av Freuds egen omtale av sekulariseringen; "Wir haben das Zugeständnis gehört, dass die Religion nicht mehr denselben Einfluss auf die Menschen hat wie früher." Han antar at dette skyldes vitenskapens økte innflytelse, særlig i øvre samfunnslag.²³³

Et interessant trekk ved Freuds mytebruk når det gjelder min sekulariseringshypotese, er at han på mange måter befinner seg nærmere det religiøse enn han synes å ville være ved. Eriksen peker på store likhetstrekk mellom Freuds myte om mordet på Urfaderen og den bibelske fortellingen om Kain og Abel; "Den religionsfiendtlige Freud forutsetter, kanskje sterkere enn noen annen moderne tenker, religiøse tankevaner som paradigmer for sin argumentasjon."²³⁴ Det at Freud benytter religiøst tankegods, er interessant i lys av hans syn på myten som en kilde til kunnskap om det kollektivt ubevisste, som et speil for sjelelige mønstre og strukturer, og slik sett psykoanalysens viktigste språk.²³⁵ Dette kan bety at Freuds

²²⁹ Eriksen 2000, *Freuds retorikk*: 83 og 78

²³⁰ Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 216 og 204

²³¹ Freud 2008, *The future of an illusion* 19

²³² Freud anerkjenner likevel det behovet mange føler for religionen, da det kun er religionen som er i stand til å besvare spørsmål om livets hensikt. (Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 208)

²³³ Freud 1993, *Die Zukunft einer Illusion*: 172

²³⁴ Eriksen 2000, *Freuds retorikk*: 65

²³⁵ May 1992, *Myter og identitet*: 15, og forordet. Det er imidlertid ingen ny teori Freud fremsetter her, men en oppfatning med røtter hos de greske tragediedikterne som benyttet myten i diskusjon av menneskelige problemer. (Berg 2007, "Mytens plass i det greske drama" i Unipub kompendium : 27ff)

samtid ikke er så sekulær som han synes å mene, eller at Freud ikke er så løsrevet fra sin religiøse bakgrunn som han synes å ønske.²³⁶

May bygger videre på Freuds sekulære myteforståelse, i det han hevder at psykoanalytisk behandling i hovedsak dreier seg om å hjelpe den enkelte å finne sine egne myter, og at nettopp dette er den viktigste årsaken til psykoanalysens fremvekst. Å skape sine egne myter, er for May helt grunnleggende for vår sjelelige sunnhet, og han ser dette som samfunnets, ikke individets oppgave.²³⁷ Her mener jeg å se en sekulær parallell til den syndens forlatelse Kierkegaard mener Gud kan gi. May definerer myter som mønstre, i form av beretninger som gir livet mening. Han sier at enten eksistensens mening bare er det vi kan tilføre livet ved vår egen karakterstyrke, slik Sartre hevdet, eller det finnes en mening vi trenger å oppdage, slik Kierkegaard forfektet, blir resultatet det samme; mytene er vår måte å finne denne meningen og betydningen på. May sier videre at myten danner en bro mellom det bevisste og det underbevisste, og slik sørger for at livet oppfattes som kontinuerlig og bestående av fortid, fremtid og nåtid. Selv om hver og en har sin unike myte, vil disse likevel være variasjoner over et tema hentet fra de klassiske mytene.²³⁸

Synd, skyld og skam

I det følgende vil jeg vise hvordan temaene synd, skyld og skam kommer til uttrykk i mytene hos Kierkegaard,²³⁹ Freud og May, og hvordan dette underbygger min hypotese om at det har foregått en sekulariseringsprosess i perioden mellom Kierkegaard og May, blant annet illustrert med en overgang fra syndtematikk til skyldtematikk.²⁴⁰ Hos Kierkegaard ligger synden til grunn for angsten, mens det hos Freud og May, så vel som i moderne psykologi

²³⁶ Freud sier i et intervju i 1926 at han har oppfattet seg selv som tysk, ikke som jøde, helt til han oppdaget hvor mye antisemittisme det fantes i Tyskland og Østerrike. Da gikk han over til å omtale seg som jøde, ettersom han var født av jødiske foreldre. Men verken Freud eller foreldrene var praktiserende troende, og han var like mye ateist som jøde. Likevel mente han at det var en del udefinerbare bånd som bandt ham til jødedommen. (Gay 2006, *Freud, a life for our time*: 448 og 597-601) Jeg antar at det er dette som gjør det vanskelig for Freud å frigjøre seg helt fra religiøs tenkning.

²³⁷ May 1992, *Myter og identitet*: 15

²³⁸ May 1992, *Myter og identitet*: 82, 29 og 80

²³⁹ Det er riktignok ikke Kierkegaards egen oppfatning at arvesyndsfortellingen er en myte. Han skriver: "Fortællingen i Genesis om den første Synd er især i vor Tid bleven temmelig skjødesløst betragtet som en Mythe." (Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 338). Jeg betrakter den likevel som en myte.

²⁴⁰ Freud sier selv at det han omtaler som skyld, er det sekulære begrepet som tilsvarer det "de fromme" omtaler som synd. Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 251. Kierkegaard mener derimot at det er en betydningsforskjell mellom synd og skyld, men også han knytter forskjellen til det religiøse og det sekulære. For Kierkegaard, står synd i forhold til gudsbevisstheten, som en visshet om at overfor Gud er man alltid syndig, mens skyld er et resultat av at selvet opplever seg selv som ansvarlig, og dermed skyldig. (Thielst 1999, *Kierkegaards filosofi, en indføring*: 155)

generelt, er skyldfølelsen som er forbundet med angst.²⁴¹ Dette, samt forankringen av angsten, individualismen og friheten i arvesyndsmysten, forsterker mitt inntrykk av Kierkegaard som en førsekulær tenker.

Jeg ser Freuds myte om sivilisasjonens og religionenes opphav, som et sekulært motstykke til syndefallsfortolkningene i *Begrepet Angest*. Freud sier at drifter som ble fortrenget i prehistorisk tid (incest, kannibalisme og blodtørst), gjenfødtes med hvert eneste barn.²⁴² Han beskriver et primitivt samfunn, dominert av en maktsyk og sjalu fader, som bemektiger seg alle klanens kvinner og forbyr sønnene å gjøre det samme. Freud er ikke opptatt av den frihetens mulighet som forbudet vekker i sønnene, slik Kierkegaard tar for seg den fristelsen forbudet medfører for Adam, men hos begge er tematikken at forbudet overtres. Sønnene sammensverger seg mot faren, de myrder og fortærer ham kollektivt, og rammes deretter av anger. For å hindre at det samme skjer igjen, pålegger sønnene seg restriksjoner med hensyn til driftstilfredsstillelse. Restriksjonene internaliseres i superegoet, og skyldfølelsen fortrenkes, og omdannes til angst for superegoet og til dyrkelse av den myrdede faren som Gud. Men fordi skyldfortrengningen og guddommeliggjørelsen av den myrdede, aldri lykkes helt, må den stadig gjentas i religiøse offiseremonier, så som nattverdenen.²⁴³ På denne måten er den tilbaketrente skyldfølelsen, med på å hindre individet i å komme fri av sine nevroses,²⁴⁴ der religionen ses som den største kollektive nevrosen av dem alle.

Slik er sivilisasjon, moral og religion grunnlagt på fortrengning. I Freuds utsagn om at skyldfølelse således er prisen mennesket må betale for kulturfremskrittet,²⁴⁵ finner jeg støtte til min hypotese om at Freud bruker angstbegrepet til modernitetskritikk. Jeg har med dette også vist at Freud delvis fratrar individet ansvar for angsten. Jeg skal nå vise at heller ikke Kierkegaard ser individet som fullt ansvarlig for sin angst, i det Kierkegaard betrakter angsten dels som et resultat av individets handlinger, dels som en fremmed makt i mennesket. Slik fremstår angsten som en mellombestemmelse mellom det som er nedarvet i individet (syndighet), og det individet selv gjør seg skyldig/syndig i (synd).²⁴⁶

²⁴¹ Axelsen (1997, *Symptomet som ressurs*: 49) sier at skam- og skyldfølelse ofte viser seg å være årsak til angst.

²⁴² Freud 1993, *Die Zukunft einer Illusion*: 144f. Han medgir riktignok at kannibalismen ser ut til å være utryddet for godt i vår kultur.

²⁴³ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 238f, Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur* og Freud 1993, *Totem und Tabu*.

²⁴⁴ Freud 2001, *The ego and the id*: 27.

²⁴⁵ Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 260

²⁴⁶ Grøn 1996, *Begrepet Angest hos Søren Kierkegaard*: 29-31

Ved å skille mellom synd og syndighet, løser Kierkegaard det problemet om forholdet mellom frihet og nødvendighet, som ligger i begrepet ”arvesynd”; den synd man har arvet, kan man ikke stilles til ansvar for, men hvis individet ved seg selv alene har brakt synden inn i verden, står det som absolutt syndig.²⁴⁷ Syndighet er å forstå som en stadig mulighet for synd, som forplanter seg gjennom generasjonene, mens synden kommer inn i ethvert individ som noe nytt. Slik er både Adam og det enkelte individet samtidig seg selv og hele slekten. Med dette kritiserer Kierkegaard den tradisjonelle, teologiske fortolkningen av arvesynsdogmet for å sette Adam utenfor slekten og historien. Arvesynsdogmet hevder at Adams første synd førte syndigheten med seg, mens enhver senere første synd forutsetter Adams syndighet. Dermed legges skylden på Adam alene. Kierkegaard mener imidlertid at, hvis det skal gi mening å kalle Adam historiens og slektens første individ, kan ikke hans utgangspunkt gjøres annerledes enn for det senere mennesket.²⁴⁸ I stedet må Adams historie betraktes som historien om hver og en av oss. Hvert eneste menneske gjentar hans synd og bekrefter slik valgets mulighet og derved seg selv.

En forutsetning for angst er at mennesket er i stand til å skille mellom godt og ondt, og at det er bevisst seg selv som syndig. Det at det er forbudet som skaper synden, gjør Gud, i kraft av å være den som skaper forbudet, ansvarlig for synden. Dette gir Kierkegaard en type ”det ondes problem”, som han løser ved å overføre det onde til menneskene, som en latent mulighet, eller angst. Angsten er dermed å forstå som en fremmed makt, som spalter individet, og kommer til uttrykk som en redsel uten gjenstand. Denne forståelsen har mye felles med Freuds oppfatning av at angst er forårsaket av samspillet mellom menneskets drifter og over-jeg’et. Overført til sekulære begreper, kan Kierkegaards distinksjon mellom synd og syndighet, samt angsten som deres mellombestemmelse, være forklaringen på hvordan mennesket trår feil.²⁴⁹ Freud vikler seg inn i mye av den samme problematikken i det han både oppfatter mennesket som fritt, men samtidig bundet både av konvensjoner og redsel for å støtes ut av samfunnet, samt egne drifter og moralske krav.

Kierkegaards forståelse av synd, syndefall og arvesynd ligger tett opp til den tradisjonelle, dogmatiske oppfatningen, men han tillater seg også noen egne tanker: Med syndefallet får mennesket bevissthet om seg selv som bestående av kropp (kjønn) og sjel, og seksualiteten blir en side ved den menneskelige eksistens og historie. Prisen vi betaler er at vi

²⁴⁷ Dyrerud i Kierkegaard 2001, *Begrepet angst*: 23.

²⁴⁸ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 333-337

²⁴⁹ Heyerdahl i Jor (red.) 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 28

alle må bære med oss syndighetsarven i form av angst.²⁵⁰ Det er altså ikke seksualiteten i seg selv som er syndig, men syndefallet som åpner for seksualiteten.²⁵¹ Også psykoanalytikeren Fromm kobler angst til syndefallet, som han mener gir en levende fremstilling av det grunnleggende forholdet mellom mennesket og friheten. I følge denne begynte menneskenes historie med en handling som skyldtes et bevisst valg. Adam og Evas valg om å trosse Gud er begynnelsen på den menneskelige frihet, men samtidig et brudd på harmonien mellom menneske og natur.²⁵² May legger stor vekt på at for Kierkegaard er skjebnetro et av de største hindre for å påta seg skylden for sitt eget selv og sine omgivelser. Å legge skylden på skjebnen er en fluktvei som i første omgang også synes å dempe angsten for frihet og valg. Men samtidig ødelegger man muligheten for å kunne gjøre noe med sin egen livssituasjon. Kierkegaards innesluttethet (se kapittel to) er alltid et resultat av flukt fra angst og skyld, og den eneste veien ut er å påta seg ansvaret for sin nåværende avmektighet. Men det vil alltid foreligge sterke motarbeidende krefter i menneskets indre, av May omtalt som en kamp mellom naturlig og nevrotisk angst. Hvis den nevrotiske angsten får overtaket, viker individet unna friheten og lar ting skje uten å selv ta ansvar. Derfor er det aldri mulig for mennesket å forholde seg til sin frihet, uten samtidig å oppleve angst.²⁵³

Superegoet er det freudianske begrepet som lettest lar seg oversette med Kierkegaards begrep om arvesynden, da begge er handlingsmønstre og patologi, som er overført fra forrige generasjon, og virker hemmende på individet. Hos Freud er det psykoanalytikeren som kan frigjøre mennesket fra superegoets bindinger. Nevrosene kan dermed forstås som en sekulær form for synd, mens psykoanalysen er den sekulære varianten av den kristne bekjennelsen. Slik fremstår psykoterapeuten som en verdslig prest med makt til å korrigere klientens vanskelige situasjon gjennom å endre dennes virkelighetsoppfatning. Psykoanalysen er derfor blitt kritisert for kun å tilpasse mennesket til eksistensen, snarere enn å oppmuntre til å forstå og utvide den, slik eksistensialistisk terapi er opptatt av, noe jeg vil undersøke nærmere i kapittelet om eksistensialisme. Freud ønsker å avsløre, i betydningen søke etter det egentlige,

²⁵⁰ Grøn 1996, *Begrepet angst hos Søren Kierkegaard*: 37ff. Kierkegaards begrep synd er problematisk fordi han synes å operere med to ulike begreper i *Begrepet Angst* og *Sygdommen til Døden*. I førstnevnte hevder Kierkegaard at synd er en handling, ikke en tilstand (Kierkegaard 1997, *Begrepet Angst*: 323), mens han i *Sygdommen til Døden* hevder at synd er en tilstand ikke (kun) en handling. (Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 229) Dette er en diskusjon jeg ikke vil ta opp her.

²⁵¹ Holgernes 2004, *Angst i eksistensfilosofisk belysning. En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*: 142f

²⁵² Fromm 1965, *Flukten fra friheten*: 33ff. Fromms fremstilling av angstens inntreden i verden minner om beskrivelsen jeg har gitt av starten på sekulariseringsprosessen, hvilket jeg tar til inntekt for min hypotese om at angst og sekularisering har en dels sammenfallende idéhistorie.

²⁵³ Holgernes 2004, *Angst i eksistensfilosofisk belysning. En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*: 123

det underliggende, en tendens som er trukket frem av Espen Schaanning som et typisk trekk ved modernitetstenkere.²⁵⁴

Hos Kierkegaard er det bare Gud som kan forløse mennesket fra synden, fordi den menneskelige ånden er grunnleggende forankret i Gudsforholdet. Hos både Kierkegaard, Freud og May må det første initiativet komme fra individet selv. Kierkegaard mener initiativet tas gjennom angst. Han omtaler dermed to nivåer av angst som befinner seg i et dialektisk forhold til hverandre; på første nivå har vi angsten som muliggjør synden, altså den angsten som følger av at individet erkjenner sin skyld og synd, som følge av syndefallet. Denne angsten fører til tro, som igjen skal oppheve angsten, gjennom et sprang inn i det etiske stadium.²⁵⁵ Overfor syndens realitet, der det onde kan velges så vel som det gode, opplever etikeren en ny angst – som igjen bør minne ham om hans ånd og hans selv. Skjer det, vil etikeren oppleve det latterlige i sitt forsøk på ved egen hjelp å frelse seg selv. Det religiøse stadiet er todelt. Det første utgjøres av den tradisjonelle religiøsiteten, der den troende går i kirken og overholder religionens påbud og regler. Det andre stadiet, som er den virkelige kristendommen, er Kierkegaards hovedanliggende; han vil vise sine samtidige dette som en mulighet. Forutsetningen er innsikt i at man ikke kan bli en sann kristen ved egen hjelp. Den som velger seg selv i frihet, overgir seg samtidig til Gud.²⁵⁶ Men heller ikke dette tar bort angsten. Angsten er imidlertid blitt mer reflektert, og dreier seg ikke lenger om ”Intet”, men om selvbevisstheten. Individet, som nå kalles ”Det religiøse geni”, søker etter sin egen identitet og tilhørighet. I seg selv møter han skylden, og jo mer han lærer seg selv å kjenne, jo dypere og mer grunnleggende blir vissheten om å være skyldig. I sekulær forstand, har vi her å gjøre med angsten i det søkende mennesket,²⁵⁷ slik dette fremstilles hos May. Eksistenspsykolog Bo Jacobsen sammenligner ”troens sprang”, det å ville Kristus, med å ville seg selv. Slik er selve sprangøyeblikket, selvtilblivelsens øyeblikk. Spranget tas idet man

²⁵⁴ Schanning 2000, *Modernitetens oppløsning, sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*: 12f. Avsløringstrenden kan for øvrig føres tilbake til de franske moralfilosofene på 1600-tallet, slik som La Rochefoucauld, og senere tyske Schopenhauer på 1800-tallet. Marx, Nietzsche og Ibsen er eksempler på andre som har villet avsløre det til grunnliggende for vår atferd. (Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*: 537)

²⁵⁵ Grøn 1996, *Begrepet angst hos Søren Kierkegaard*: 140ff.

²⁵⁶ Waage 2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 367

²⁵⁷ Holgernes 2004, *Angst i eksistensfilosofisk belysning. En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*: 144 og 172f

samler all sin vilje i én konsentrert viljeshandling, som i sekulær forstand er å ville være seg selv og å ha et bevisst forhold til det man velger å bruke tiden og energien sin på.²⁵⁸

Nordentoft hevder at Kierkegaard med det religiøse geni har villet beskrive en religiøs selvbedrager; en puritansk sjel hvis moralske renhetstrang gjør ham ute av stand til å se egne feil. Det religiøse geni er ikke uskyldig, men mener selv at han er det, han har altså en tilbaketrengt syndsbevissthet. Dette er historien om en mann som befinner seg på et punkt der hans frihetsbevissthet alene forholder seg til den angstbetonte forestillingen om at hele verdens skyld truer med å overvelde ham, inntil forestillingen punkteres og han forstår at han er skyldig, og det er da han er størst. Historien om det religiøse geni peker således ut over patologien og hen mot helbredelsen, og mot den kristne skyldforståelsen hvor skylden ikke er en bestemt overtredelse, men menneskets totale misbruk av sitt skapte liv, hvor den angrende derfor må oppgi seg selv og sin anger for å ta imot den syndsforlatelse som tilbys ham.²⁵⁹

Slik er skylden hos Kierkegaard, som hos May, en ontologisk kategori. Hos May er denne imidlertid fundert i det verdslige. For May er skyld å la være å bruke sitt potensiale, man er skyldig i sine egne begrensninger. Man kan også være skyldig overfor sine medmennesker fordi man ikke ser dem ut fra deres egne premisser og dermed ikke møter deres behov.²⁶⁰ Den tredje, og mest komplekse formen for skyld May omtaler, er separasjonsskyld som er rettet mot naturen som helhet. Den ontologiske skylden springer ut av en erkjennelse av en selv som et handlende og velgende individ, og den omhandler oss alle: Ingen av oss forstår medmenneskene fullt ut, ingen av oss bruker alle sine muligheter. I likhet med angst, fører ikke skyld i seg selv til symptomdannelse. Den virker snarere konstruktivt på personligheten ved å lede til ydmykhet, følsomhet og kreativitet. Ontologisk skyld er ikke det samme som nevrotisk skyldfølelse, men kan bli det dersom den undertrykkes, på samme måte som undertrykt normalangst kan bli nevrotisk angst.²⁶¹

Dette synes også å være Freuds oppfatning, i følge Nordentoft. Freud er opptatt av hvordan skyldfølelsen gir seg utslag i melankoli; den syke gir seg hen i skyldfølelsen og i

²⁵⁸ Jacobsen 2000, *Eksistensens psykologi, en introduksjon*: 111

²⁵⁹ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 360ff

²⁶⁰ Dette minner om Sartres oppfatning av skyld. For Sartre er skyld først og fremst skyld overfor andre. For det første er man skyldig når man blir objekt for den annens blick, hvilket er den sekulære betydningen av syndefallsmytens "De kjente at de var nakne". For det andre er man skyldig når man gjør den andre til objekt, og med det fremmedgjør den andre og begrenser hans frihet. Dette betyr at man som menneske alltid er skyldig, uansett om man er fremmedgjort eller den som fremmedgjør. (Schanning 2000, *Modernitetens oppløsning, sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*: 56)

²⁶¹ May 1994, *The discovery of being*: 112ff

tvangsnevrosen, samtidig som han prøver å overbevise seg selv og terapeuten om at han ikke har noen grunn til å føle seg skyldig. Nordentoft angir her et korrektiv til oppfatningen om at alle psykiske problemer hos Freud kan føres tilbake til seksuallivet. Freud er imidlertid fortsatt tro mot sin teori om at det mest problematiske er det ubevisste, her den ubevisste skyldfølelsen. Analytikerens oppgave vil være å gjøre den ubevisste skyldfølelsen bevisst, men dette er svært vanskelig, da denne formen for motstand motsetter seg psykoanalytisk helbredelse. Nordentoft mener at Freud her peker på mye av det samme som Kierkegaard gjør.²⁶²

Til tross for at seksualitet og sensualitet gjerne regnes for å være innholdet i skyldfølelsen, mener ikke Kierkegaard at seksualitet i seg selv er kilde til verken angst eller skyldfølelse. Seksualitet er for ham snarere av betydning som representant for problematikken rundt individ og samfunn; hvordan ha egne ønsker og drifter, samtidig som man befinner seg i relasjoner til andre mennesker. Fordi den komplette fullbyrdelsen av seksuelle ønsker ofte involverer andre mennesker, kan seksualitet ses som et uttrykk for ”individet i kulturen”. Heller ikke Freud ser seksualiteten i seg selv som noe syndig, men mener i likhet med Kierkegaard at undertrykt seksualitet kan føre til angst. Freuds teori om sammenhengen mellom angst og utilfredsstilt seksualitet er tydeligst i Freud og Breuers *Studie über Hysterie* fra 1895, der de beskriver pasienter som sliter med konstant diffus angst og har akutte anfall av panikk uten å vite årsaken.²⁶³ Freud antok at det særlig var tre typer barndomsopplevelser som spilte inn; seksuell forførelse fra en voksen, at barnet hadde vært vitne til foreldrenes samleie, eller trusler om kastrering eller tilsvarende skade som straff for onani.²⁶⁴ Skyldfølelse ved overtredelse av moralske forbud, vil dermed være fremherskende i samfunnstyper hvor den sosiale atferden styres i overensstemmelse med etablerte moralske forskrifter, slik tilfellet er i samfunn styrt av protestantisk etikk.²⁶⁵

²⁶² Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 363f.

²⁶³ Dette er imidlertid ingen ny teori. Ewald Hecker hadde beskrevet det samme to år tidligere, som en underform av nevrasteni, av Maurice Krishaber som en spesifikk lidelse, og av P.J. Kowalewsky som en forgiftning av organismen som skyldtes at enkelte sentra i hjernen var blitt utsatt for for mye stimuli. Også antagelsen om at seksuell frustrasjon kunne føre til angst var utbredt. (Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*: 487)

²⁶⁴ Freuds videre forskning overbeviste ham i midlertid om at saken ikke var så enkel. For det første viste nærmere etterprøving at en stor del av de erindringer som fremkom i hysterianalysene kun var fantasiprodukter, skapt av pasientens egne undertrykte seksuelle ønsker og drifter. For det andre førte Freuds øvrige nevrosestudier til innsikt i at også andre forhold enn de seksuelle spiller inn.

²⁶⁵ Elias 2009, *The civilizing process*: 421.

På samme måten, øker skamfølelsen i takt med utbredelsen av protestantisk etikk, skyld og over-jeg. Elias fører skammen tilbake til modernitetens begynnelse og de vestlige bysamfunnenes fremvekst på 1500-tallet, og omtaler skam som angst for sosial degradering.²⁶⁶ Gjennom 1800- og 1900-tallet var skam sentral i barneoppdragelsen, blant annet i form av skammekroken. Skamfølelse er i langt større grad enn skyldfølelse direkte relatert til fundamental tillit, fordi skyld snarere enn å true selvets integritet, angår spesifikke atferds- eller kognisjonsformer. I motsetning til skyldfølelsen, virker skamfølelsen nedbrytende på den ontologiske tryggheten, både i forhold til selvet og til omgivelsene.²⁶⁷ Hos Kierkegaard, Freud og May, er skam forbundet med angst og seksualitet, og i likhet med Kierkegaard fører Freud skammen tilbake til det tidspunktet i historien da mennesket begynte å dekke seg til.²⁶⁸ Freud ser på masturbasjon og seksuelle ønsker, mens May tar for seg skammen forbundet med det å være ugift mor. Det seksuelle skambegrepet ser for meg ut til å henge sammen med et religiøst fundert syn på seksualitet, som i stor grad har blitt værende til tross for sekulariseringsprosessen.

I dag er skam også forbundet med fokus på helse og sunnhet; det å ikke leve opp til kroppsidealet blir en skam for mange. Dette griper direkte inn i den tidligere omtalte problematikken rundt individets frihet og ansvar; det er din egen feil om du blir syk, særlig hvis det er en livsstilssykdom som rammer deg. Den moderne skammen er i følge Giddens, knyttet til det synlige aspektet ved selvet; stoltheten er forankret i sosiale bånd, og derfor konstant sårbar ovenfor andres reaksjoner.²⁶⁹ Dette er en innsikt også Freud deler; for ham er skam i stor grad forbundet med frykten for å blottlegge kroppen sin, dog ofte brukt som symbol på følelsesmessig blottstilling. Likevel hevder Giddens at skamfølelsen er blitt degradert i den psykoanalytiske litteraturen. Dels fordi Freud i liten grad befattet seg med temaet, dels fordi det er knyttet til begreper som ikke uten videre kan integreres i psykoanalysens vokabular, dvs. begreper som "selv" og "selvidentitet". Giddens mener å se en forbindelse mellom skyldfølelse og skamfølelse og henholdsvis over-jeg og jeg-ideal. Slik er skyldfølelse en angst som fremkalles hver gang over-jeg'ets grenser overskrides, mens skamfølelse springer ut av et mislykket forsøk på å leve opp til de forventninger som er

²⁶⁶ Elias 2009, *The civilizing process*: 414f. Altså kan utbredelsen av skam og skyld, og dermed angst, i forbindelse med protestantismen, tas til inntekt for den motsatte hypotesen av min, nemlig at angst nettopp er utbredt i religiøse samfunn. Dette er imidlertid ikke tema her.

²⁶⁷ Giddens 1996, *Modernitet og selvidentitet, selvet og samfundet under sen-moderniteten*: 180f

²⁶⁸ Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 229

²⁶⁹ Jambjør Sartres oppfatning av skammen som forutsatt andres eksistens, fordi det man skammer seg for er sider ved seg selv slik andre kan se dem. Vestre i Sartre 1993: *Væren og Intet*: 33f.

innbakt i vårt ideale jeg. Manglende sammenheng i idealene, eller problemer med å finne idealer som synes verdt å følge, er like viktige faktorer i forbindelse med skam og angst som situasjoner der vi ikke klarer å innfri de oppstilte krav. Giddens siterer Eriksons påstand om at dagens angstpasienter lider mest under spørsmålet om hva han skal tro på og hvem eller hva han skal bli, mens den tidlige psykoanalysens pasienter led mest under de hemninger som forhindret ham i å være det eller den han mente å vite at han var.²⁷⁰

Ødipus som sekulær forklaringsmyte

I det følgende vil jeg vise hvordan Freud, med sin tolkning av ødipusmyten tematiserer forholdet mellom menneskets natur og kultur, og hvordan hans angstteori henger sammen med dette.²⁷¹

Ødipus settes bort av sine foreldre, etter at disse har fått presentert en spådom om at sønnen deres skal komme til å drepe sin far, og ekte sin mor. Men gutten reddes, og vokser opp som sønn av kongeparet i Theben. Når så spådommen kommer Ødipus for øre, forlater han fosterforeldrene i frykt for skjebnen. På veien kommer han i klammeri med sin kjødelige far, og dreper ham. Deretter vinner han hånden til den samme mannens hustru; altså ekter han sin kjødelige mor. Når Ødipus oppdager hva han har gjort, blinder han seg og forlater hjem og slekt, bare fulgt av sin datter Antigone.

Freud hevder at dette mønsteret, i form av et ødipuskompleks, ligger til grunn for enhver nevrose. Ødipuskomplekset dreier seg om den fire-fem år gamle gutten, hvis seksualitet begynner å våkne, noe som innebærer intens seksuell binding til, og et begjær etter moren. Gutten blir fiendtlig innstilt overfor faren og ønsker å ta hans plass, i siste instans bli kvitt ham. Dette fører i sin tur til redsel for at faren skal kastrere ham til straff,²⁷² slik Ødipus symbolsk kastret seg selv ved å blinde seg.²⁷³ For Freud er ødipuskomplekset en illustrasjon av menneskets fundamentale ambivalens, den ofte uløselige sameksistensen av kjærlighet og hat; barnet ikke bare hater den seksuelle rivalen, men elsker samtidig ham/henne. Peter Gay hevder derfor at ødipussituasjonen kan betraktes som en del av den menneskelige utvikling, der barnet lærer å styre sine drifter.²⁷⁴ I følge Freud, er gutters normale utvikling avhengig av at de kommer over sitt hemmelige ønske om å drepe sin far og gifte seg med sin mor. Bare

²⁷⁰ Giddens 1996, *Modernitet og selvidentitet, selvet og samfundet under sen-moderniteten*: 82ff

²⁷¹ Jeg velger å skrive „Ødipus“ med ø, med unntak av der jeg siterer, eller refererer utgaver skrevet på andre vis.

²⁷² Freud 1940, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*: 210f

²⁷³ Sofokles 1970, *Kong Oidipus*: 69

²⁷⁴ Gay 1985, *Freud for historians*: 95

slik kan gutten inkorporere farsbildet i seg selv, og danne sitt superego på bakgrunn av dette. Hvis gutten derimot ikke lykkes, blir han nevrotisk.²⁷⁵

Freud har imidlertid blitt kritisert for å tolke myten for langt på dette punktet, ettersom den faktiske situasjonen i stykket er at Ødipus verken intenderer å drepe faren eller ekte moren, et ekteskap som dessuten ikke følger av begjær.²⁷⁶ Som svar på kritikken sier Freud at ønskene i ødipuskomplekset ikke nødvendigvis er uttalte, men forekommer i det ubevisste og gjerne kommer til uttrykk i drømme. Sofokles, via Iokaste, peker på at mange unge menn drømmer om omgang med moren. Iokaste mener derfor at Ødipus ikke trenger tillegge sin drøm betydning,²⁷⁷ motsatt av Freuds syn på drømmen som inngangsport til en sannhet som bør komme frem; det er nemlig kun gjennom bevissthet mennesket kan unngå sin skjebne og avstå fra handlinger med katastrofale følger.²⁷⁸ Lowell Edmunds peker derimot på, at Freud opphever Ødipus' bevissthet om det han har gjort, ved å dytte dette over i det ubevisste. Edmunds mener også at Ødipus' blinding av seg selv, tyder på at han fortsatt mot stykkets slutt nekter å innse hva han har gjort.²⁷⁹ May på sin side, understreker at det er synsorganet Ødipus ødelegger, ikke seksualorganet. Dette henger sammen med Mays oppfatning om at kastrering ikke lenger oppleves som en trussel for det moderne mennesket. Den største trusselen er nå å bli utstøtt.²⁸⁰

For Freud danner ødipusmyten en parallell til psykoanalytisk avsløring; iblant er deler av fortiden skjult for hovedpersonen. Slik Ødipus står overfor pesten, som symptom på forbrytelsen han har begått, står psykoanalytikeren overfor en psykose/nevrose. Og slik Ødipus avslører sannheten ved hjelp av seeren Teiresias, vil pasienten drive et avsløringsarbeid sammen med psykoanalytikeren. I følge May er Teiresias' blindhet et symbol på at man lettere ser sannheten dersom man ikke forstyrres av detaljer, hvilket betyr at det er lettere for analytikeren å innse sannheten enn det er for pasienten selv. Dessuten kan pasienten hemmes av at han ikke egentlig vil innse det opplagte, representert ved Iokastes innvendinger mot Ødipus' undersøkelser, og ved Ødipus selv, som går gjennom hele spekteret av reaksjoner som motstand og projeksjon, mens han kjemper stadig mer innbitt jo nærmere

²⁷⁵ Freud i Pollock og Ross (red.) 1988, *The Oedipus papers*: 3

²⁷⁶ Fromm i Pollock og Ross (red.) 1988, *The Oedipus papers*: 121

²⁷⁷ Sofokles 1970, *Kong Oidipus*: 52f

²⁷⁸ Freud 1940, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*: 342f.

²⁷⁹ Edmunds sitert av Pollock i Pollock og Ross (red.) 1988, *The Oedipus papers*: 341

²⁸⁰ May 1992, *Myter og identitet*: 65. May peker på at det ligger en fare i dette, ved at man blir så opptatt av å tilpasse seg andres behov og meninger at man visker ut seg selv. (May 1994, *The discovery of being*: 21)

sannheten han kommer.²⁸¹ Ut fra psykoanalytisk teori er det fortrenningen som er farlig, ikke de sannheter den skjuler.

Mens Freud kun tar for seg første del av ødipusmyten, *Kong Oidipus*, ser May også på stykkets to siste deler. Særlig er han opptatt av *Oidipus i Kolonos*, som han leser som en myte om det bevisste, i motsetning til *Kong Oidipus*, som handler om det ubevisste. Mens *Kong Oidipus* tar for seg kampen med de mørke, destruktive kreftene i mennesket, er *Oidipus i Kolonos* den siden av myten som er opptatt av søken etter mening og forsoning. I dette stykket er det menneskets skyld og skyldfølelse som er hovedtema; er en mann skyldig hvis gjerningen ble utført i uvitenhet? Til sammen danner de i Mays øyne myten om menneskets møte med sin egen virkelighet. Mens Freud var mest opptatt av det seksuelle, er May altså mest opptatt av det identitetssøkende aspektet.²⁸² Også psykoanalytiker Norman B. Atkins, ser Ødipus som et bilde på ungdommens løsrivelsesprosess og søken etter identitet, og som et bilde på konflikten mellom den oppvoksende og den aldrende slekten. Som for oss alle, innebærer Ødipus' løsrivelse aggresjon (drapet på Laios), seksualitet (forholdet til Iokaste), og angst (redsel for at orakelets spådom skal gå i oppfyllelse). Videre ser Atkins den tredelte veien Laios drepes ved, som korsveien enhver vil stå overfor i løpet av sin utvikling fra barn til voksen. Drapet, samt Ødipus' overtagelse av tronen, ser Atkins som et uttrykk for ungdommens behov for å beseire foreldrenes autoritet, for så å erstatte denne med egen autonomi.²⁸³

May mener at mytenes helbredende kraft kommer tydelig frem i ødipusdramaene. For det første, har mytene en regressiv funksjon, ved at de gjør oss oppmerksomme på undertrykte og underbevisste behov, lengsler, og redsler. For det andre, avdekker mytene nye mål, ny etisk innsikt og nye muligheter, ved at det i myten skjer et gjennombrudd av større mening som ikke var der før. Myten er slik sett en metode hvorved man løser et problem på et høyere integrasjonsnivå. Ved å trekke frem en indre virkelighet, gjør myten oss i stand til å oppleve den ytre virkeligheten i større grad. Dermed avslører myten en ny virkelighet, hinsides vår egen konkrete erfaring. Det er bare på grunnlag av en slik tro, sier May, at individet genuint kan akseptere og overvinne tidligere lidelser i barndommen uten fortsatt å bære på hat gjennom hele livet. På den måten hjelper myten oss til å forstå vår fortid, og slik at vi oppdager en ny mulig fremtid. Dette er mytens progressive funksjon. Innen psykoanalysen

²⁸¹ May 1992, *Myter og identitet*: 63f

²⁸² May 1992, *Myter og identitet*: 25 og 66ff

²⁸³ Atkins i Pollock og Ross (red.) 1988, *The Oedipus Papers*: 182

har det vært en nærmest universell tendens til å behandle myter som regressive fenomener, som så blir projisert ut i den virkelige verden. Dermed går den integrerende siden ved myten tapt. Dette, sier May, kommer til uttrykk i at psykoanalytikere vektlegger *Kong Oidipus*, mens *Oidipus i Kolonos* blir glemte.²⁸⁴ På grunn av Mays iver etter at litteratur om verdens myter og legender bør inkluderes i psykoterapeuters utdanning, er hans psykologi blitt oppfattet å være en poetisk eller filosofisk psykologi, noe May selv tar som en kompliment.²⁸⁵

Også Kierkegaard har latt seg inspirere av ødipustriologien. Han tar utgangspunkt i en senere del av stykket, det som omhandler Ødipus' datter, Antigone.²⁸⁶ Kierkegaard beskriver her noe Nordentoft, med referanse til Freuds ødipuskompleks, omtaler som "antigonekomplekset". Når det gjelder angst, er det særlig forholdet mellom skyld og skjebne som er interessant i Kierkegaards fortolkning av Antigone. Kierkegaard omsetter den antikke tragedien til en moderne sådann, ved at han fremstiller Antigone som et bevisst, reflekterende individ. Dermed blir hennes skyld individuelt og etisk forankret. Slik Nordentoft ser det, er det ved denne bevisste behandlingen av stoffet, Kierkegaards mytefortolkning skiller seg fra Freuds.²⁸⁷ Kilden til Antigones sorg og refleksjon, er hennes viten om farens incestuøse forhold til hennes bestemor/mor. Det viktige for Kierkegaard er at Antigone skjuler noe, ikke hva hun skjuler. Freud er derimot som vi husker, opptatt av det incestuøse forholdet i seg selv, som en drift i mennesket. Slik er ødipusmytens fordømmelse av mor/sønn-forholdet, for ham et tegn på at mennesket er blitt et sivilisert kulturvesen.²⁸⁸

På denne måten utvikler Freud sin teori om ødipuskomplekset til å gjelde menneskehetens historie, ved å bli historien om ursønnens drap på urfaderen. Dermed er ødipuskomplekset også en sentral del av Freuds religionskritikk; "Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung"²⁸⁹ I *Das Unbehagen in der Kultur* fører Freud også skyldfølelsen tilbake til ødipuskomplekset.²⁹⁰ Videre beskriver Freud hvordan menneskene blir i stand til å bygge et sterkt samfunn preget av samhold gjennom å sette begrensninger for sine instinkter, men at dette førte til en uløselig konflikt mellom den enkeltes drifter på den

²⁸⁴ May 1992, *Myter og identitet*: 70

²⁸⁵ DeCarvalho 1991 i *Journal of Humanistic Psychology*: 130

²⁸⁶ Kierkegaard 1994, *Enten-Eller*: 127-152

²⁸⁷ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 343- 348

²⁸⁸ Mogren og Sernhede 1994, *Oidipus vid korsvägen, åtta essäer om existens, psyke och kultur*: 16

²⁸⁹ Freud 1993, *Die Zukunft einer Illusion*: 177

²⁹⁰ Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 257

ene siden, og samfunnets fordringer på den andre. Samfunnet fikk dessuten større makt etter hvert som kulturutviklingen skred frem, hvilket forsterket konflikten. Freuds teori var derfor at det moderne samfunnets krav overskred menneskets evne til å undertrykke sine instinkter, og at kulturelle nevrosener var et uunngåelig resultat.²⁹¹ Freud hevder at mennesket ga avkall på sin frihet, (i betydningen driftenes frihet), i bytte mot trygghet, idet det gikk inn i kulturelle fellesskap.²⁹² Trygghet forstås her som beskyttelse mot tre typer lidelse som kan ramme mennesket; lidelse som kommer fra ens egen kropp, fra den eksterne verden, og fra mellommenneskelige forhold.²⁹³ En forutsetning for sikkerhet er at menneskets driftsimpulser erstattes av sivilisasjonens orden. Men sivilisasjonen er konstant truet av menneskets drifter og frihetsbehov, og slik sett en sårbar innretning. I følge Bauman sier Freud ingen ting om verdiforholdet mellom frihet og sikkerhet, det er altså ikke nødvendigvis slik at det ene er et gode og det andre et onde. Det er snarere tale om å inngå et kompromiss mellom to likeverdige behov, men som kompromiss avstedkommer dette visse forsakelser og hindrer dermed optimal lykke. Det betyr at det alltid vil foreligge en viss grad av ubehag i enhver kultur, og det er nettopp dette som sørger for at samfunnet er dynamisk og i kontinuerlig endring.²⁹⁴ Også her kan vi trekke en parallell mellom samfunnet og enkeltindividet. Konflikten mellom frihet og sikkerhet utspiller seg i det enkelte individ, som en konflikt mellom superego og id, der superegoet er forkjemper for sikkerhet,²⁹⁵ mens id ønsker seg mest mulig frihet, slik at det kan få utløp for alle sine drifter. Resultatet er ofte angst. Slik betraktet, er det den moderne samfunnsordningen som dypest sett er årsak til angsten, som dermed kan sies å oppstå som en reaksjon på at man ikke takler den frustrasjonen samfunnets kulturelle krav påfører en.²⁹⁶ Dette finner støtte i biologien, ettersom denne viser at det er

²⁹¹ Ellenberger fører denne diskusjonen tilbake til Hobbes, Diderot (Supplement to the travel of Bougainville) og Nietzsche (*Moralens genealogi*). Ellenberger 1970, *The discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry*: 528f

²⁹² Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 243f. Trond Berg Eriksen skriver om *Ubefaget i kulturen* at den oppsummerer hele Freuds kulturlære, og må karakteriseres som et alderdomsverk, ”i den forstand at forfatteren har glemt eller fortrenget alle mulige innvendinger mot sine yndlingstanker og valser i vei som om han hadde gjennomskuet verdensgåten.” (Eriksen 2000, *Freuds retorikk, en kritikk av naturalismens kulturlære*: 40). Slik jeg forstår Eriksen, er hans store innvending mot Freuds tenkning at samfunnslivet ikke kan betraktes som atskilt fra menneskets natur. (Eriksen 2000: 52)

²⁹³ Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 217

²⁹⁴ Bauman 2001, *The individualized Society*: 41f. I dette kan sikkert Bauman ha rett, jamfør Freud 1993, *Das Unbehagen in der Kultur*: 243. Imidlertid vil jeg understreke at Freud er helt tydelig på at de begrensninger kulturen legger på menneskets aggresjonslyst og seksualitet, gjør det vanskelig for mennesket å være lykkelig. (s.243)

²⁹⁵ Merk at dette gjelder friske mennesker, hos psykisk syke kan superegoet være destruktivt, og dermed søke andre ting enn sikkerhet.

²⁹⁶ I Freud 1993, *Die Zukunft einer Illusion*: 141, sier Freud at vi må akseptere at det finnes destruktive, i betydningen antisosiale og antikulturelle krefter i ethvert menneske, og at hos en betydelig andel av

svært få hjerner som klarer å tilpasse seg det moderne livet. Genetisk sett er menneskehjernen konstruert for å leve i små grupper med forutsigbare relasjoner og hendelser, samt langt færre inntrykk enn den moderne hjernen utsettes for. Derfor overbelastes mange hjerner i det moderne samfunn, hvilket resulterer i kontrolltap og angst,²⁹⁷ noe Freud tar for seg i *Jenseits des Lustprinzips* (1920).

Myter og identitet

I *The cry for myth*, tar Rollo May for seg flere ulike myter med betydning for vår tid. Ødipus er allerede nevnt. I tillegg ser han på Dantes guddommelige komedie, som han leser som den enkeltes reise gjennom helvete på et eller annet tidpunkt i livet. Den norske myten om Peer Gynt ser han som det tyvende århundrets mannsmyte, som et fascinerende innblikk i det moderne menneskets atferdsmønster og konflikter. Peer trekkes mellom to sterke drifter i seg selv; å bli beundret av kvinner, og å bli tatt vare på av de samme kvinnene. Den første driften gjør Peer til en machomann, den andre undergraver de kreftene han egentlig er i besittelse av, og resultatet er passivitet. Peers kvinnelige motstykke er Tornerose. Eventyret om henne beskriver den unge jentas utvikling mot kvinne. Tornerose beveger seg mot en realisering av egne krefter, særlig sine seksuelle evner, men bevegelsen er avhengig av en kraft utenfor henne selv, nemlig den innbilte prinsen. Ut fra dette mener May at *Tornerose* avspeiler en dyp motsetning ved utviklingen av den moderne kvinnens femininitet; i århundrer har kvinners skjebne vært nettopp det motsatte av å realisere seg selv, nemlig å gjøre sin skjebne avhengig av en mann. Den moderne mannen illustreres også med Faustmyten, som i følge May passet perfekt til nordeuropeernes psykiske og åndelige behov i omveltningstiden fra middelalder til renessanse og reformasjon.²⁹⁸

Også Kierkegaard har behandlet Faust. Hos ham er Faust en av tre mytiske skikkelser, også kalt "de tre store ideer". Disse omtales i flere av Kierkegaards bøker. De øvrige skikkelsene er Den evige jøde og Don Juan, og til sammen representerer de livet utenfor kristenheten.²⁹⁹ Disse tre illustrerer modernitetens fortvilelse over å være atskilt fra religionen, og er altså en anskueliggjøren av det moderne, sekulære menneskets angst.³⁰⁰

Knud Jensenius beskriver Don Juan (sanseligheten) som det umiddelbare stadium, mens Faust

befolkningener disse kreftene så sterke at de får innflytelse på vedkommendes atferd. Kulturen må derfor være basert på tvang/makt og driftsundertrykkelse.

²⁹⁷ Beck og Beck-Gernsheim 2002, *Individualization*: 24

²⁹⁸ May 1992, *Myter og identitet*: 121-135, 158, 174

²⁹⁹ Jensenius 1932, *Kierkegaardstudier*: 31

³⁰⁰ Pattison 2002, *Kierkegaard, religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*: 74-76

er et mer middelbart stadium, og tar opp i seg både Don Juan og den evige Jøde, som representerer fortvilelsen.³⁰¹ Jensenius hevder at man kan finne utviklingslinjer, ”stadier”, som i store trekk svarer til Don Juan, Faust og den evige Jøde, i *Begrepet Angest og Sygdommen til Døden*. I *Begrepet Angest*, skriver Jensenius, svarer ”uskyldighetens angst” eller ”åndløshetens angst” til det stadiet Don Juan representerer. ”Angsten for det onde” ligger til grunn for det faustiske, mens det mennesket som befinner seg utenfor samfunnet, altså på Ahasverusstadiet, blir demonisk og har ”angst for det gode”.³⁰² For Kierkegaard er Faust et uttrykk for det demoniske bestemt som det åndelige den kristne ånd utelukker, hvilket i følge Jensenius må forstås som all streben på egen hånd etter kunnskap om livet og verden. Dette gjelder også hvis det dreier seg om streben etter å erkjenne Gud. Kristelig sett er det uansett forkastelig.³⁰³

Slik May ser det, er *Faust* interessant for oss i dag fordi vi lever i en faustisk kultur, faktisk i mye større grad nå enn da Marlowe og Goethe skrev sine versjoner av myten.³⁰⁴ May mener å se en parallell til psykoterapi i *Faust*; både Goethes og Marlowes Faustskikkelse legger frem sitt problem på en måte som ligner den moderne mennesker anvender når det går til psykoterapi. Folk som kommer til psykoterapi, sier May, gjør det ofte fordi de føler seg

³⁰¹ Jensenius 1932, *Kierkegaardstudier*: 32. En rekke kilder fra 1200-tallet refererer til en jøde, omtalt som Malchus (øversteprestens tjener, som Peter kuttet av øret på), Cartaphilus eller Jean Boutedieu. Denne jøden ble antatt fortsatt å være i live, til tross for at han skal ha vært samtidig med Jesus. Den evige jøde sies å ha overnaturlige krefter, evnen til å kurere sykdommer og finne bortgjemte skatter, og han skal være svært rik til tross for et fattigslig ytre. Han reagerer ikke på tortur, og kan ikke drepes, men er dømt til aldri å være mer enn tre dager på et sted, derav det engelske navnet ”den vandrende jøde”. På 1500-tallet ble myten, i likhet med myten om Faust, ytterligere utviklet og popularisert. Den mest kjente av historiene forteller hvordan Den evige jøde, nå kalt Ahasverus, var en av dem som krevde Jesu korsfestelse. På vei til Golgata stanser Jesus hos Ahasverus og ber om å få sitte ned litt. Ahasverus avviser ham, hvorpå Jesus responderer med å forutsi at Ahasverus må gå til verdens ende. På 1600- og 1700-tallet gjennomgår myten en rekke endringer, og den evige jødes vandring og historiske kunnskap gjør ham til en typisk representant for opplysningsverdier og universell nysgjerrighet, toleranse og kritikk av absolutistiske religiøse og sosiale institusjoner. Med romantikken endres myten ytterligere, og Schiller og Schlegel er blant dem som har latt seg inspirere av myten til å utforske menneskelige problemer, og gi uttrykk for ”mal du siecle”. Essensen i den romantiske Ahasverus er protesten mot det man opplevde som politisk og metafysisk urettferdighet, og et tilhørende ønske om frihet og en ny tid. (Pattison 2002, *Kierkegaard, religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*: 81ff). Knud Jensenius beskriver hvordan Kierkegaard bruker Den evige jøde som uttrykk for et stadium, forstått som livsform, hvor Don Juan er nyteren, Faust tvileren og Ahasverus fortvileren. Gjennom Jesu (Guds) forbandelse er Ahasverus satt utenfor det alminnelige liv, og selv om han skal vandre evig, lever han kun i øyeblikket, ute av stand til å vinne kontinuitet eller historie i eget liv. Jensenius understreker at grunnlaget for Kierkegaards Ahasverusidé er religiøst; Ahasverus har satt seg opp mot Gud og må straffes for det. (Jensenius 1932: 64f)

³⁰² Jensenius 1932, *Kierkegaardstudier*: 125. De tilsvarende begreper i *Sygdommen til Døden* er i følge Jensenius (1932: 125f) ”uegentlig fortvilelse” (åndløshetens angst), ”fortvilet ikke å ville være seg selv” (angsten for det onde), og ”fortvilet å ville være seg selv”/ ”tross” (angsten for det gode).

³⁰³ Jensenius 1932, *Kierkegaardstudier*: 36f

³⁰⁴ Christopher Marlowe: *The tragical History of Doctor Faustus* 1987 [1589] og Johann Wolfgang von Goethe 1997 [1808-1831]: *Faust*. Første gang dr. Faust opptrer i bokform er i *Folkeboken* fra 1587, forfatter anonym. Det er denne som danner utgangspunkt for alle senere litterære Faustversjoner. (Dahl i forordet til *Folkeboken* 1998: 15)

kraftløse, de klager over at de ikke oppnår noe, (slik Faust klager over at han våkner fortvilet hver morgen), og at de er fristet til å selge sin sjel til djevelen, i betydningen rusmisbruk. Folk som kommer til terapi ønsker også sensuell tilfredsstillelse, slik Goethes Faust begjærer Helena og Gretchen. May hevder også at dagens psykoterapi synes å imøtekomme våre faustiske behov, uten at han gir dette noen positiv valør; ”Når folk får dårlig samvittighet for at de tjener sin million, kan de bare gå til en terapeut og bli forsikret om at de bare bruker sine evner, og det behøver jo ingen å skamme seg over.”³⁰⁵

I dette kapittelet har jeg definert sekularisering som en side ved moderniteten der religionen skilles ut som egen sfære, tilhørende det private og atskilt fra livet for øvrig. Jeg har vist at denne prosessen startet allerede ved kristendommens begynnelse, men at den fra 1600-tallet av ble stadig mer omseggripende. Jeg har vist at Kierkegaard skriver innenfor en religiøs horisont og at hans angstbegrep må forstås ut fra kristne kategorier, noe jeg ser som et uttrykk for at sekulariseringsprosessen ikke er kommet særlig langt på midten av 1800-tallet. Samtidig mener jeg å ha vist at noe er på trappene i retning sekularisering, siden Kierkegaard faktisk stiller spørsmålsteget ved dogmatikken. Dette blir enda tydeligere der jeg betrakter Kierkegaards angstteori i lys av moderne individualisering. Freud derimot, skriver innenfor en sekulær horisont, og tar følgelig ikke hensyn til syndefallet i sin psykoanalytiske angstteori. Det er likevel mulig å gjenkjenne tematikken i Freuds diskusjon av hva som kommer først av angst og fortrenning, slik jeg beskrev dette i kapittel to. Dessuten har ødipusmyten mye av den samme rollen som syndefallmyten hos Kierkegaard.³⁰⁶ Jeg har også vist hvordan mytene hos Freud utgjør det kollektivt ubevisste. Selv om Freud har en intensjon om å avmytologisere, innebærer dette at han selv skaper nye myter.

Med mytene som eksempel har jeg illustrert min oppfatning av hvor sekulariseringsprosessen står i dag. Jeg har vist hvordan vi beveger oss vekk fra en rent religiøs forståelseshorisont, men jeg har også vist hvordan det religiøse fortsatt er en del av menneskets selvforståelse, i form av underliggende, ofte ubevisste tenkemåter. Jeg antar at dette skyldes at religion og tradisjon er tett forbundet, og at religionen fortsatt har et fast grep om eksistensielle spørsmål. Det synes likevel åpenbart at religiøs kosmologi er erstattet av refleksiv, organisert viten, empirisk dokumentasjon, logisk tenkning og moderne teknologi. Det er dessuten få situasjoner i et moderne liv som er forenlig med sterk, religiøs

³⁰⁵ May 1992, *Myter og identitet*: 214-216

³⁰⁶ Gay 1985, *Freud for historians*: 93

innflytelse.³⁰⁷ Samtidig mener jeg at den utbredelsen og betydningen May tillegger mytene også i dag, viser at det moderne mennesket fortsatt i noen grad søker mot et magisk verdensbilde, hvilket støttes av Heelas og Woodheads undersøkelser.³⁰⁸ Også for det moderne individet, kan magiske tanker og handlinger gi en opplevelse av å kunne beskytte seg, dempe den følelsen av avmakt som følger med livet i det moderne, og oppnå økt styrke og kontroll ved å tillegge hendelser en bestemt mening.³⁰⁹

Jeg har ikke holdepunkter for å si at sekularisering skaper angst. Derimot mener jeg å kunne si at sekularisering, i kombinasjon med individualisering bidrar til en kultur som er potensielt angstskapende. Når det gjelder sekulariseringen, er denne angstfremmende ved at den river bort religionen som individets ontologiske sikkerhetsgrunnlag. Men som nevnt, er ikke angst i seg selv et sekulært fenomen. Dessuten har jeg pekt på at skam, og dermed angst, øker i forbindelse med utbredelsen av protestantismens skyldbegrep. Selv om jeg her er opptatt av sekulariseringens betydning for angst, kan man også finne belegg for å hevde det motsatte; at skam, skyldfølelse og angst er særlig utbredt i strengt religiøse miljøer. Derfor er det kanskje riktigere å si, at det er angsterfaringen som er blitt sekularisert i moderniteten, og at dette i seg selv skaper angst; når det meste lar seg vurdere ut fra generaliserbar viten, blir det enda vanskeligere å forholde seg til det som ikke lar seg forstå rasjonelt.

Jeg skal nå vise hvordan eksistensialismen kan sies å forene de utfordringene jeg, med Kierkegaard, Freud og May, har tatt opp i forbindelse med angst, modernitet, individualisme og sekularisme.

³⁰⁷ Giddens 1997, *Modernitetens konsekvenser*: 82

³⁰⁸ Heelas og Woodhead 2005, *The spiritual revolution*.

³⁰⁹ Axelsen 1997, *Symptomet som ressurs*: 79

Femte kapittel; Eksistensialisme

I dette kapittelet vil jeg vise hvordan eksistensialismen er et svar på det moderne sekulære individets angst. Slik mener jeg å kunne knytte Kierkegaard, Freud og May sammen i et eksistensialistisk og modernitetskritisk perspektiv på angst. Eksistensialismen kan beskrives som tredelt; eksistensfilosofi, eksistensteologi og eksistenspsykologi. Overgangene er imidlertid flytende, og jeg ønsker heller ikke å fremstille dette som adskilte retninger. I det følgende vil jeg likevel vekselvis referere til disse tre kategoriene, for lettere å kunne relatere Kierkegaard, Freud og May til eksistensialismen.

Johannes Sløk skriver at man kan forstå "eksistensialisme" snevert som betegnelse for eksistensfilosofien, eller mer vidtgående som betegnelse for en bred kulturstrømning med hele kulturen som nedslagsfelt. Tilsvarende kan eksistensialismen tidsavgrenses bredt eller smalt, og Sløk mener det er mulig å spore eksistensialistisk tankegods helt tilbake til antikken. Jeg vil imidlertid koble eksistensialismen til moderniteten, fordi det er da den blir en tankeretning av størrelse og substans. Derfor ser jeg renessansen, som et avgjørende punkt i eksistensialismens historie, fordi det var da tanken om et ordnet kosmos brøt sammen. Dette førte til at mennesket i erkjennelsesteoretisk forstand erobret naturen, og selv ble tilværelsens faste orienteringspunkt.³¹⁰ Vi ser altså at eksistensialismen har samme idéhistoriske utgangspunkt som individualismen og sekularismen.

Alternativt kunne jeg avgrenset eksistensialismen til 1900-tallet, særlig til tiden etter andre verdenskrig. Dette ville imidlertid blitt en så snever avgrensning at Kierkegaard og Freud ikke ville passet inn. Dessuten hevder Sløk at den populære oppfatningen av eksistensialismen som et produkt av mellomkrigstidens pessimistiske og kaotiske livsstemning ikke er uttømmende. Mange daterer likevel "eksistensialismens moderne historie" til to mindre bøker som utkom ved slutten av 2. verdenskrig; *Ich und Du* av Martin Buber, og *Das Wort und die geistigen Realitäten* av Ferd. Ebner.³¹¹ Godt hjulpet av Jean-Paul Sartres *Eksistensialisme er humanisme*,³¹² førte disse til at eksistensialismen ble en stor moteretning. Særlig Sartre er opptatt av hvordan mennesket kontinuerlig kjemper en kamp med angst, fortvilelse og usikkerhet på grunn av stadige eksistensielle utfordringer, noe mange gjenkjente etter å ha blitt konfrontert med tilværelsens skrøpeligheit gjennom to kriger.

³¹⁰ Sløk 1996, *Eksistensialisme*: 25

³¹¹ Sløk 1996, *Eksistensialisme*: 9f

³¹² Sartre 1993 [1946], *Eksistensialisme er humanisme*.

May ser Sartre som en ekstrem subjektivist i eksistensialistisk sammenheng, og er derfor ikke så opptatt av å fremheve hans filosofi.³¹³ Dette kan ha sammenheng med at May er vel så opptatt av det psykoterapeutiske som det filosofiske aspektet ved eksistensialismen, men det kan også ha å gjøre med at May representerer det Sløk omtaler som den californske eksistensialismen. Denne er mer optimistisk og folkelig i formen, enn den strenge kontinentale eksistensialismen. Det var May, sammen med Henri Ellenberger og Joseph Angel som introduserte amerikanerne for eksistenspsykologien med *Existence* (1958), som fortsatt er en klassiker innen eksistensiell psykoterapeutisk litteratur. May er ikke overrasket over hvor raskt eksistensialismen ble populær i Amerika. Han mener kimen til amerikanernes interesse for eksistensialistisk tenkning, er å finne allerede i William James' betoning av den umiddelbare erfaringens betydning, enhet i tanke og handling, og viktigheten av å ta avgjørelser og følge opp disse. May mener at eksistensialismen oppstod som en rekke uavhengige tankestrømninger på 1800- og 1900-tallet, og at det de hadde felles var en opptatthet av mennesket som individ. Slik ser han eksistensialismen som en reaksjon både på 1700-tallets rasjonalisme (opplysningsfilosofene tok ikke hensyn til menneskets subjektive side) og 1800-tallets romantikk (romantikerne trekker seg unna nåtiden, tilbake til en idealisert fortid).³¹⁴

Eksistensfilosofien, med representanter som Sartre og Heidegger, er nok den retningen de fleste av oss først assosierer med eksistensialisme. Eksistensteologien er en selvstendig bevegelse som først senere ble påvirket av den samtidige eksistensfilosofien. Blant de mest kjente representanter er Paul Tillich, Rollo Mays veileder under arbeidet med *The meaning of anxiety*, og Rudolf Bultmann.³¹⁵ May er inspirert av Paul Tillich, men det teologiske aspektet er ikke like tydelig hos May, til tross for at også han er religiøs.³¹⁶

May bekjenner seg i stedet til eksistenspsykologien. Denne er inspirert av eksistensfilosofien ved at den beskjeftiger seg med de store livsspørsmålene. Eksistenspsykologien, eller den eksistensielle psykoterapien som den også kalles, setter individets virkelighetsoppfatning i sentrum for psykologien. Retningen er formulert i opposisjon til atferdsteorien, og bidro til at denne mistet oppslutning i løpet av 1960-årene. Eksistenspsykologene kritiserer atferdsteorien for å redusere menneskenaturen til respons på

³¹³ May 1994, *The discovery of being*: 48f

³¹⁴ Cook i Jor 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 151

³¹⁵ Sløk 1966, *Eksistensialisme*: 13

³¹⁶ DeCarvalho i 1991, *Journal of Humanistic Psychology*: 63 og 126

stimuli, og fremhever i stedet individets subjektive aspekt. May mener at det mest problematiske ved atferdsteorien er dens grunnleggende antagelse om at selvet ikke eksisterer, at all atferd er betinget, og at frihet er en illusjon. Dessuten kritiserte han opphavsmannen, Skinner, for ikke å ta hensyn til forskjellene mellom rotter og mennesker. Rotter har verken frihet eller mulighet til å velge, mennesket har begge deler. Det vet derfor når det er i ferd med å bli et offer for utenforliggende betingelser, og kan selv avgjøre om det vil fortsette å delta. Mer overordnet kan eksistenspsykologien ses som en reaksjon mot moderne rasjonalisme og positivistisk psykologi. Eksistenspsykologien ønsker således å overskride både det tradisjonelle, rasjonalistiske skillet mellom kropp og sjel,³¹⁷ og den rasjonalistiske tendensen til undertrykke de såkalt irrasjonelle aspektene ved den menneskelige erfaring. Eksistensialistene hevder at virkeligheten bare kan gripes og erfares av et fullstendig individ, altså et handlende, følende og tenkende vesen.³¹⁸

Eksistensialismen utfordrer den tradisjonelle forståelsen av virkeligheten som noe utenfor oss, og understreker i stedet hvordan kunnskap kommer innenfra. I teologiske termer vil dette si å lese Bibelen ut fra et spørsmål om hvordan det som står skrevet kan ha relevans for en selv personlig. Idet individet opplever at Bibelen taler direkte til det, oppleves ”det eksistensielle øyeblikk”, selve kjernen i eksistensteologien. Som vi har sett, er det øyeblikket individet møter Gud, også sentralt i Kierkegaards filosofi. I sekulær forstand kan det dreie seg om andre tekster eller opplevelser som treffer oss. I lys av denne studiens hermeneutiske innfallsvinkel er det interessant å merke seg sammenfallet mellom det eksistensielle øyeblikket og den divinatoriske akt, som Schleiermacher mener inntreffer når vi oppnår en guddommelig inspirert bibellesning.³¹⁹

Et annet fellestrekk med hermeneutikken, er vektleggingen av erfaringens betydning. Hva som er sant avhenger av den enkelte og hans erfaringer, slik sett er sannheten subjektiv.³²⁰ Kierkegaard har en oppfatning av virkeligheten som subjektiv, som innebærer at min virkelighet er kun det den fremstår som for meg. Med en gang man forsøker å formidle denne til en annen vil den bli noe annet.³²¹ Det at sannheten er subjektiv, kan også bety at den eksistensielle kunnskapen man hermed har, også må virkeliggjøres. Kierkegaard har

³¹⁷ Skillet mellom kropp og sjel kan i vestlig tenkning føres tilbake til Platons dualisme. (Waage 2008, *Jeg, individets kulturhistorie*: 90)

³¹⁸ May 1950, *The meaning of anxiety*: 29f

³¹⁹ Gadamer 2004, *Sandhed og metode*: 279

³²⁰ Cook i Jor 1998, *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*: 151ff.

³²¹ Nordentoft 1995, *Kierkegaards psykologi*: 436

imidlertid også omtalt subjektiviteten som usannheten, med hvilket han mener at mennesket nettopp ikke umiddelbart sitter inne med denne kunnskapen om seg selv. Denne må bringes menneskeheten av Jesus.³²² Også May aksepterer det eksistensialistiske kravet om at forståelsen av menneskets natur må avhenge av den enkeltes umiddelbare opplevelser. I likhet med eksistensialister flest, argumenterer han for at mennesket bør forstås med færrest mulig sanseinntrykk, ikke filtrert gjennom teorier. Men han følger ikke Kierkegaard inn i den religiøse forståelsen av menneskets subjektive aspekt.

Felles for de eksistensialistiske retningene er en opptatthet av individets frihet, valgmuligheter, ansvar og angst. Eksistensialistene forutsetter at mennesket har en grunnleggende frihet. Individet er alltid er fritt til å fortolke, og dermed til å påvirke sin situasjon.³²³ Likevel er friheten til en viss grad bundet, i det at den er situasjonsrelatert. Mennesket befinner seg alltid i en bestemt situasjon, i eksistensfilosofisk terminologi omtalt som kastethet og faktisitet.³²⁴ Den faktiske situasjonen vi er kastet inn i, begrenser vår frihet i den forstand at vi ikke kan gjøre hva vi vil. Med friheten følger dessuten et krav om at individet skal virkeliggjøre sitt vesen som eksisterende. Dette gir seg uttrykk i en grunnstemning, som noen eksistensialister forstår som kjedsomhet. I kjedsomheten er mennesket overlatt til seg selv og sin intethet. Dette avføder sorg og fortvilelse. De fleste fremhever imidlertid angsten som grunnstemningen. Selv om Freud ikke opererer med begrepet ”eksistensialistisk grunnstemning”, mener jeg at dette er kjernen også i hans teori om angst, ettersom han omtaler angst som menneskets grunnaffekt. Angsten er således den første stemning mennesket gripes av, noe som skjer idet man fødes. Dessuten vil nevrosen alltid konvertere fortrenge følelser til angst.³²⁵ I det følgende vil jeg ta for meg flere slike berøringspunkter mellom eksistensialisme og Kierkegaards, Freuds og Mays tenkning.

Er Kierkegaard, Freud og May eksistensialister?

Av Kierkegaard, Freud og May, er sistnevnte den eneste som eksplisitt hevder å tilhøre den eksistensialistiske tradisjonen. Jeg tar her utgangspunkt i Mays *The discovery of being*, der han sammenligner Kierkegaard og Freud ut fra et eksistenspsykologisk perspektiv, og slik tydeliggjør sitt eget ståsted som psykoterapeut og eksistensialist. Et hovedbudskap i boken er

³²² Sløk 2002, *Kierkegaards univers, en ny guide til geniet*: 106f.

³²³ Schaanning 2000, *Modernitetens oppløsning, sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*: 47

³²⁴ „Faktisitet“ brukes av eksistensialister for å betegne det som er gitt for personen. (Jacobsen 2000, *Eksistensens psykologi, en introduksjon*: 47).

³²⁵ Sløk 1966, *Eksistensialisme*: 103-122

at psykoanalyse og eksistensialisme er produkter av samme kulturelle situasjon, formulert som mulige svar på det moderne menneskets søken etter mening. May sier at både eksistensialismen og psykoanalysen, dog fra ulike nivåer og perspektiver, søker å analysere angst, fortvilelse og fremmedfølelse, både i det enkelte individ og i samfunnet som helhet, og at begge søker å gjøre mennesket til en syntese av helhet og mening.³²⁶ Jeg mener derfor at May langt på vei bekrefter mine hypoteser om at angsten i Kierkegaards, Freuds og hans egen tenkning, innebærer kritikk av moderniteten, og at eksistensialismen kan betraktes som et svar på de utfordringer det moderne individet møter i form av individualisering og sekularisering. Jeg skal ikke her diskutere Mays påstand om at psykoanalysen gir et svar tilsvarende eksistensialismen, men jeg vil si meg enig med ham i at det er to ulike svar eksistensialismen og psykoanalysen gir.³²⁷

Mays mening er at også Kierkegaard og Freud er eksistensialister. Dette er en påstand som byr på utfordringer. May omtaler Kierkegaard som eksistensialismens far, eller som en foregriper av eksistensialismen. Dette er idéhistorisk og kronologisk problematisk, ettersom Kierkegaard ikke kunne ha noe begrep om eksistensialisme. Derfor er det kanskje bedre å si med Dyrerud, at *Begrepet Angest* er den direkte foranledningen til eksistenspsykologien, slik denne ble utformet av Rollo May. Ved at han i tillegg understreker at den forståelse av psykologi som ligger til grunn i *Begrepet Angest* er annerledes enn dagens, unngår Dyrerud problematiske begreper som "foregripelse" og "tenker forut for sin tid".³²⁸ Det er imidlertid fortsatt snakk om en tanke om påvirkning.³²⁹ Uavhengig av om man velger å omtale Kierkegaard som eksistensialist eller ikke, er det et faktum at *Begrepet Angest* ofte leses og

³²⁶ May 1994, *The discovery of being*: 60

³²⁷ May 1994, *The discovery of being*: 59

³²⁸ Dyrerud i Kierkegaard 2001, *Begrepet angst*: 8 og 16. På Kierkegaards tid sorterte psykologien under filosofi og teologi. Frederik Christian Sibbern og Poul Martin Møller er blant de toneangivende filosofene i Kierkegaards miljø, som også befattet seg med psykologiske problemstillinger. (Thielst 2002, *Livet forstås baglæns, men må leves forlæns*: 48)

³²⁹ Quentin Skinner er blant dem som har kritisert idéhistorien for å være blendet av tanken om påvirkning. Han nevner fire myter, som han mener har hjemmøkt idéhistorien. Med begrepet "the mythology of parochialism" polemiserer Skinner mot tanken om at én tenker skal være påvirket av en annen fordi en påstand fra ett verk minner om en påstand fra ett verk minner om en påstand om et annet. I følge Skinner er betingelsene for at denne forklaringsmodellen skal fungere, så godt som aldri til stede, og idéhistorikerens evne til å se påvirkningslinjer er kun en evne til å forkorte fortiden ved å fylle igjen hullene med sine egne assosiasjoner. En annen relevant myte er "the mythology of prolepsis", som innebærer at meningen til et historisk verk blir ensbetydende med forfatterens retrospektive betydning. Slik kan man få inntrykk av at idéhistorien er en teleologisk historie, der for eksempel Kierkegaard "peker frem mot Mays eksistenspsykologi", eller "foregriper Freuds psykoanalyse". (Skinner utlagt i Jordheim 2001, *Lesningens vitenskap* 218f)

benyttes av eksistensialister. I det følgende vil jeg peke på trekk ved hans og Freuds tenkning som kan forbindes, eller sammenlignes med eksistensialisme.³³⁰

Blant de trekk ved Kierkegaards angstteori som lettest lar seg knytte til eksistensialismen, er oppfatningen av angsten som et eksistensial.³³¹ Angsten viser mennesket som et vesen som ikke umiddelbart henger sammen med seg selv, men som har til oppgave å bli seg selv.³³² Hos Kierkegaard uttrykkes dette som et krav om at den enkelte må danne seg selv i autensitet. Kravet om et autentisk liv, som vil si å leve i nåtiden i lys av fortiden og samtidig være åpen mot fremtiden, står sentralt i både eksistensialismen og i kristendommen, og dermed i eksistensteologien. Teologisk sett er Jesus det eneste fullstendig autentiske menneske. For Kierkegaard er det umulig å forestille seg et autentisk liv uten Gud, fordi de sentrale elementene i det autentiske, (frihet, valg og ansvar), for Kierkegaard forutsetter Gud. Det at eksistensen på denne måten er fundamentert hos Gud, gjør at mennesket ikke kan forstås utenom gudsforholdet.³³³ Det er dette individet blir klar over i angsten.

For May er det autentiske selvet målet for psykoterapien.³³⁴ May har en sekulær oppfatning av autensitet, som det å leve i tråd med sine verdier. Verdiene er det som gir oss bevissthet om vår eksistens. De stammer fra både rasjonelle, irrasjonelle, bevisste og ubevisste nivåer i vår natur, samt kollektive forutsetninger, slik disse fremstår i våre myter. Verdiene forutsetter bevissthet omkring kropp og følelser, mot til å anerkjenne skyld og ansvar, og til å konfrontere den angsten som er forbundet hermed.³³⁵ For å oppnå dette, må individet frigjøres fra glemselen og dagliglivets beskyttelsesmekanismer, for eksempel angst. Som forsvarsmekanisme, vil angsten kunne få oss til å oppgi vår frihet og vårt ansvar.

Med sin oppfatning av angst som relatert til individets utvikling, forener May to av de viktigste temaene i eksistensialistisk litteratur. For May innebærer frihet ansvar for de aktiviteter man velger å delta i. Dette kan imidlertid gi angst, slik også Kierkegaard har vist.

³³⁰ Jeg kommer ikke til å ta for meg Lacans strukturalistiske Freudlesninger, men vil bemerke at dette er utlegninger av Freuds tenkning som går i motsatt retning av min, ettersom strukturalismen er formulert som en reaksjon mot eksistensialismens subjektivism og individualisme. I strukturalismen er selvet et produkt av overindividuelle strukturer, og i Lacans Freudfortolkning er det psykens struktur generelt sett, som interesserer, (Kjørup 2003, *Menneskevidenskabernes problemer og traditioner i humanioras videnskapsteori*: 345f) ikke det enkelte individ, slik en eksistensialistisk Freudlesning forutsetter.

³³¹ Holgermes 2004, *Angst i eksistensfilosofisk belysning. En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*: 125

³³² Dyrerud i Kierkegaard 2001, *Begrepet Angst*: 8

³³³ Sløk 2002, *Kierkegaards univers, en ny guide til geniet*: 58 og 51. Sløk betrakter for øvrig Kierkegaards tenkning som eksistensialistisk. (Sløk 2002: 16)

³³⁴ Reeves 1977, *The psychology of Rollo May*: 85

³³⁵ DeCarvalho i 1991, *Journal of Humanistic Psychology*: 89-105

Kierkegaard er opptatt av at angsten kan hindre menneskets egentlige eksistens, som er å nå Gud. Kierkegaard skriver seg inn i den eksistensteologiske tradisjonen med sitt prosjekt om å reetablere selvet i relasjon til Gud. Hans eksistensialisme er slik knyttet til kritikk av den moderne sekulariseringen. Det er fordi Gud har mistet sin viktige posisjon i menneskenes liv, at det moderne mennesket har mistet seg selv. Det er imidlertid ikke et mål å ta angsten vekk, dette skjer eventuelt som et biprodukt av terapien. May mener at psykoterapiens oppgave er å hjelpe pasienten å tolerere angst og andre indre spenninger, og han kritiserer oppfatningen om at psykisk helse er identisk med tilpasning. Innen eksistenspsykologien anses angst for å være en påminnelse om vår forgjengelige eksistens, ikke en sykdom.³³⁶ May er også opptatt av det problematiske ved at vi ved å søke terapi, overlater angsten til statlig eller vitenskapelig kontroll.³³⁷ Eksistenspsykolog Emmy van Deurzen sier at idet man velger å betrakte angst som en normalsituasjon, stiller man samtidig spørsmålsteget ved selve antagelsen om at terapi handler om helbredelse. Innen eksistensialistisk psykologi handler terapi om å konfrontere tilværelsens vanskeligere sider.³³⁸ Etter hvert vil pasienten bli i stand til å forholde seg positivt til de mulighetene og den friheten som tidligere genererte angst, og dermed oppleve personlig utvikling.³³⁹ Kierkegaard omtaler det å lære å engstes som ”et Eventyr, som ethvert Menneske har at bestaae”, fordi ”hvo der derfor lærte at ængstes retteligen, han har lært det Høieste.”³⁴⁰ I dette viser han en eksistenspsykologisk tilnærming til angsten. Eksistenspsykologene ønsker en psykologi som er opptatt av mennesket som sådann, ikke bare det mentalt syke mennesket. Likevel ønsker også May og eksistenspsykologien å fjerne blokkeringer hos klienten, fordi disse ses som begrensninger. I dette ses lett parallellen til Freud.

May mener det er eksistenspsykologens oppgave å hjelpe individet til å finne sin egen vilje og sitt eget senter. I denne prosessen må pasienten møte og anerkjenne sine biologiske drifter og ønsker, og inkorporere disse i sin bevisste vilje. Her ligger en motsetning til Freuds krav til individet om å tøyse driftene. Det er først når pasienten erkjenner at han ikke kan unngå å ta ansvar for sine valg og sitt liv, han lærer å utnytte sitt potensiale. Dette er et tema vi kjenner igjen fra Kierkegaards stadieteori om estetikerens som må lære å ta etisk ansvar for

³³⁶ Van Deurzen 1999, *Eksistensielle dimensjoner i psykoterapi*: 237-239 Emmy van Deurzen (1951-) er grunnlegger av Society for Existential Analysis. Hun har i følge Bo Jacobsen, selv vært banebrytende ved å forene eksistensfilosofisk tenkning med klinisk og psykoterapeutisk arbeid. (Jacobsen 2000, *Eksistensens psykologi, en introduksjon*: 213)

³³⁷ DeCarvalho i 1991, *Journal of Humanistic Psychology*: 33-39 og 131

³³⁸ Van Deurzen 1999, *Eksistensielle dimensjoner i psykoterapi*: 65

³³⁹ May 1994, *The discovery of being*: 164f

³⁴⁰ Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 454

å kunne bli en mer fullkommen utgave av seg selv. Hos May lærer pasienten å fokusere oppmerksomheten på sitt indre jeg, og å bli et produkt av sine valg. Pasienten skal oppnå balanse i, og integrasjon av de ontologiske strukturene, slik at han kan samhandle med andre uten å miste bevisstheten om seg selv som individ. May understreker betydningen av at man aksepterer sin egen ufullkommenhet og sin egen angst, før man kan finne kraften til å velge sine verdier, og leve i overensstemmelse med disse.

Eksistensterapeuten må være tilstedeværende, personlig og reelt interessert i sin klient. Han må fokusere på muligheter for erfaring og vekst snarere enn på tolkninger av fortiden. Terapeuten må være fleksibel, og ha evnen til å innrette metode og teknikk etter den enkelte klient. Terapeuten må altså bruke mer tid på å lytte og forstå enn på å snakke og fortolke.³⁴¹ May mener ut fra dette å se viktige bidrag til moderne eksistensiell psykologi hos Kierkegaard, og betrakter ham som en forløper for deltagende observasjon og vektlegging av relasjonen mellom pasient og psykolog. Kierkegaard skriver at den psykologiske iakttagelse "(...)skal have Friskhedens Præg og Virkelighedens Interesse." Videre er det nødvendig at man avlurer studieobjektet hans hemmelighet i stillhet, taushet og ubemerkethet. Hvis dette gjøres riktig, vil individet føle en ubeskrivelig lindring og tilfredsstillelse.³⁴²

I dette ser jeg en parallell til psykoanalysens katarsisteori, og til analytikerens plassering utenfor klientens synsfelt, for at dennes talestrøm skal være mest mulig upåvirket av terapeutens nærvær. Freud utviklet prinsippet om fri assosiasjon som en form for katartisk terapi, der pasienten renses ved å snakke om sine problemer, en teknikk han lærte av Joseph Breuer. Når pasienten assosierer fritt, vil kjernen i nevrosen etter hvert avdekkes for terapeuten, også når denne ikke er åpenlys for pasienten selv. Grunnprinsippet for fri assosiasjon er at analytikerens pålegger pasienten å hense seg i en tilstand av rolig selviakttagelse uten ettertanke, og meddele alle følelser, tanker, erindringer, i den rekkefølge de dukker opp. Analytikerens advarer pasienten uttrykkelig mot å gi etter for et eller annet motiv, som ville søke å oppnå et utvalg eller en utelukkelse av noen av innfallene, enten disse er ubehagelige eller indiskrete, oppleves uviktige eller meningsløse. Hensikten er å sjalpe ut vanlige hensyn til logisk sammenheng, skam, konvensjoner og høflighet, slik at pasienten etter hvert føler at det som tidligere hadde vært ham forbudt å tenke og si, er tillatt i analysen. I begynnelsen er dette svært vanskelig fordi klienten er overbevist om at han vil møtes med

³⁴¹ Van Deurzen 1999, *Eksistensielle dimensjoner i psykoterapi*: 211ff.

³⁴² Kierkegaard 1997, *Begrepet Angest*: 360

fordømmelse. Den gamle angsten, som opprinnelig var knyttet til foreldre, lærere eller andre autoriteter, overføres uvilkårlig på analytikeren.

Det er særlig på grunn av overføringsteorien, at psykoanalytikere er skeptiske til eksistenspsykologiens dialogiske tilgang til terapi. Særlig er de bekymret for at klienten skal bli følelsesmessig involvert i sin terapeut, eller omvendt. Eksistenspsykologer mener imidlertid at det er uunngåelig at terapeutens oppfatninger og perspektiver farger terapien, ettersom terapeuten ikke kan kvitte seg med seg selv i terapisisituasjonen. Etter hvert som klienten blir trygg på situasjonen og opplever at han ikke møtes med kritikk, vil angsten reduseres. Da vil også fortrenget materiale gradvis komme fram. Gjennom å tyde innfall, meddelelser, drømmer, forsnakkelser og symptomhandlinger, kan analytikeren finne angstens kjerne, og få pasienten til å oppgi sin indre motstand mot å la det fortrenget komme til bevissthet.³⁴³ Ikke ulikt psykoanalysens frie assosiasjon, er eksistenspsykologien basert på en forutsetning om at pasienten kommer til terapitimene med et grunnleggende, forpliktende engasjement, og at vedkommende er villig til å snakke om alt han har på hjertet og alt som skjer i hans liv. Eksistensiell psykoterapi bygger på at klienten ønsker å undersøke det som kommer frem, og å konfrontere konsekvensene av dette.³⁴⁴ Eksistenspsykologer er derimot skeptiske til begreper som fortrenkning av det ubevisste, fordi de mener dette er å gå bak ryggen på den personen det handler om.³⁴⁵ Dessuten kan det innvendes at Freud legger vel mye vekt på det ubevisste, idet enhver liten forglemmelse tolkes som et tegn på ubevisste ønsker. Det er for eksempel ikke alltid riktig å beskyldte mannen som glemmer igjen paraplyen på terapeutens kontor, for å ønske å angripe analytikeren og invadere hans private rom med sin fallos.³⁴⁶

Freuds idé om det ubevisste og at individet er splittet, er således blant de elementer i hans tenkning som vanskeligst lar seg forene med eksistensialismen. For de fleste eksistensialister er "det ubevisste" enten et ulogisk eller psykologisk problematisk begrep, fordi psyken per definisjon er en del av bevisstheten. Eksistensialister har som utgangspunkt at individet er en helhet. May velger likevel å knytte det ubevisste direkte til kjernen i eksistensialismen. Han ser en parallell mellom det at bevisstheten fortrenger ubehagelig materiale, og den eksistensialistiske kampen mellom være og ikke-være. Dette begrunner

³⁴³ Schjelderup 1988, *Nevrosene og den nevrotiske karakter*: 56f

³⁴⁴ De Carvalho i 1991, *Journal of Humanistic Psychology*: 66

³⁴⁵ Jacobsen 2000, *Eksistensens psykologi, en introduksjon*: 51f.

³⁴⁶ Van Deurzen 1999, *Eksistensielle dimensjoner i psykoterapi*: 286f

han med at at ”den nevrotiske personligheten” har endret karakter over tid, og at vi ikke lenger kan betrakte det ubevisste som et reservoar av kulturelt uakseptable drifter, tanker og impulser. I stedet må vi definere det ubevisste som det potensialet vi har for kunnskap og erfaringer, men som vi ikke kan eller vil aktualisere. Vi må derfor avvise tanken om det ubevisste som en mørk kjeller i menneskesinnet. Det er likevel viktig å huske at personligheten har flere lag enn de åpenbare. Slik May ser det, var det dette Freud mente å beskrive.³⁴⁷ Videre kan man se en parallell i det at både eksistensialistisk psykologi og psykoanalyse anser det som viktig å fokusere på årsakene til at det er sider ved oss vi ønsker å undertrykke. Ut fra et eksistenspsykologisk perspektiv betraktes imidlertid pasientens forsvarsverk som en fornuftig og naturlig tendens til å unngå ubehageligheter, fordi enhver helst vil unngå kompliserte psykologiske og betente følelsesmessige temaer.³⁴⁸ I psykoanalytisk sammenheng er derimot fortrenningen problematisk, og en kilde til angst.

Et fellestrekk mellom eksistensialistisk psykologi og psykoanalyse er en dyptgående interesse for enkeltmenneskets psykiske liv og personlige utvikling.³⁴⁹ Eksistenspsykologien ønsker således å kombinere ontologi og vitenskap i et studie av menneskets eksistensielle vilkår. Dette er imidlertid ikke et ønske om å drive mindre empirisk forskning, men mer; ut fra en oppfatning om at de tradisjonelle vitenskapelige metodene tilslører individet bak dataene. Data måtte derfor samles inn ved observasjon av det enkelte individ.³⁵⁰ Slik jeg forstår det, er dette årsaken til de fyldige pasienthistoriene vi finner hos Freud og May, selv om bare May gir en eksistenspsykologisk begrunnelse for metodevalget.³⁵¹ Styrken ved kvalitativ metode er at den gir mer informasjon enn en tradisjonell empirisk undersøkelse. Svakheten er at man lett generaliserer fra én pasient til en hel gruppe mennesker. En annen fare er at man bare ser det man forventer å se. Kasusstudier kan dermed være med på å opprettholde myter i psykologifaget, en kritikk som kan rettes mot både Freud og May. Et eksempel er Mays kasus om nevrotikeren, hvis vanskelige forhold til begge foreldrene synes meg åpenbart. May vektlegger likevel mannens forhold til moren, da dette passer best med budskapet han vil ha frem.³⁵² Hos Kierkegaard er det erindringens dikteriske funksjon som er betingelsen for beskrivelser av psykologiske eksempler. Dette er nok også tilfelle for Freud,

³⁴⁷ May 1994, *The discovery of being*: 170f

³⁴⁸ van Deurzen 1999, *Eksistensielle dimensjoner i psykoterapi*: 306f

³⁴⁹ Jacobsen 2000, *Eksistensens psykologi, en introduksjon*: 7

³⁵⁰ May 1994, *The discovery of being*: 87f, 38 og 45

³⁵¹ May 1950, *The meaning of anxiety*: 244. May kriver at han utførte mellom fire og åtte intervjuer, hver av ca en times varighet i forbindelse med sin studie av unge alenemødre. Se også kapittel tre.

³⁵² May 1950, *The meaning of anxiety*: 247-260

som i utstrakt grad gjorde bruk av pasienthistorier slik de fremstod for ham i ettertid. En slik arbeidsmetode kan godtas hos Kierkegaard, som kun gjorde hevd på å være dikter og filosof, men er problematisk hos Freud, hvis funn gjør krav på å være vitenskapelige. Selv om det på Mays tid var blitt vanlig med båndopptager i intervjusituasjoner, ligger det også her en fare for at intervjuer kan ha misoppfattet objektet, og dermed gjengir situasjonen feilaktig.

May skriver at et av Kierkegaards viktigste bidrag til moderne dynamisk psykologi er nødvendigheten av at pasienten erkjenner sitt problem, og at han er villig til å løse det.³⁵³ Dette mener May kan oppnås ved hjelp av det psykiatriske intervjuet. En av de store fordelene ved bruk av intervjuer og kvalitativ metode, er således at psykologen kan etablere god kontakt med pasienten. Dermed kan han få tak i hovedsymptomene, å finne ut om det foreligger en psykisk lidelse og hvilke årsaksfaktorer denne kan ha. Det psykiatriske intervjuet kan ha en lindrende funksjon, ved at pasienten får snakket ut med en oppmerksom og positivt innstilt fagperson. I intervjuet bedriver legen deltagende observasjon; han lever seg inn i pasientens opplevelser, samtidig som han trekker seg ut og observerer, reflekterer over og setter sammen disse opplevelsene. Dette forutsetter en dyptgående interesse for mennesker, forståelse for livets mangfoldighet og betydelig frihet fra moralisme og fordommer. Legen må kunne lytte til det som blir sagt, og samtidig lese det usagte.³⁵⁴ Ut fra dette mener jeg at både Kierkegaard, Freud og May påberoper seg å ha større kunnskap om pasienten enn han selv har. Vi ser også paralleller mellom Kierkegaard, Freud og May i synet på samtaleterapi som løsningen på angstproblemet, eller som Kierkegaard uttrykker det; man kan bli fri av demonien gjennom kommunikasjon, som på nytt bringer med seg angst som frihetens mulighet.³⁵⁵

Et hovedelement i Mays eksistensialistisk funderte modernitetskritikk er at mange i dag er fremmede overfor seg selv.³⁵⁶ Han er bekymret for at det eksistensielle perspektivet har forsvunnet fra vårt daglige liv i løpet av de siste fire hundre årene. Vi har blitt herrer over naturen, men har samtidig mistet herredømmet over oss selv. Vi har mistet det May kaller

³⁵³ May 1994, *The discovery of being*: 69ff

³⁵⁴ Malt, Retterstøl og Dahl 2007, *Lærebok i psykiatri*: 107-110

³⁵⁵ Dyrerud i Kierkegaard 2001, *Begrepet angst*: 32. Det synes meg å være en forskjell mellom *Begrepet Angst* og *Frygt og Bæven* i synet på taushet. I *Begrepet Angst* er taushet forbundet med det demoniske, mens kommunikasjonen er bærer av det religiøse. I *Frygt og Bæven* derimot, er religiøsitet knyttet til den taushet som setter individet utenfor det allmenne, selv om Kierkegaard også her innrømmer at tausheten står i fare for å få demoniske trekk. Dette er imidlertid en diskusjon jeg ikke har anledning til å ta her, jamfør min utdefinering av det enkelte og det allmenne i Kierkegaards tenkning.

³⁵⁶ DeCarvalho 1991 i *Journal of Humanistic Psychology*: 66

“sense of being”, som jeg oversetter med ”forståelse av eksistensen”.³⁵⁷ Dette mener han har sammenheng med det moderne menneskets manglende evne til å ta de eksistensielle realitetene inn over seg. May mener, at for å forstå hva det vil si å eksistere, må man også ta inn over seg hva det vil si å ikke eksistere, man må innse at en selv og de rundt skal dø.³⁵⁸

Dette minner om Freuds teori om dødsinstinktet, der Freud sier at det å eksistere hele tiden forstås i relasjon til ikke-eksistens. Med teorien om dødsdriften trer vissheten om menneskets iboende destruktivitet frem med full styrke. Destruktiviteten blir eksistensens ene pol, som i kamp med den andre polen, eros, utgjør selve livets kjerne. Slik blir det destruktive et primært eksistensfenomen.³⁵⁹ May understreker imidlertid at Freuds dødsinstinkt må forstås som en ontologisk sannhet, ikke som en psykologisk teori. Han ser dødsinstinktet som et eksempel på at Freud beveger seg vekk fra den tekniske fornuften og i stedet åpner for den tragiske dimensjonen ved eksistensen. Dette mener han at også gjelder Freuds vektlegging av den uunngåelige aggresjonen og det selvdestruktive i mennesket. Samtidig kritiserer May Freud for å ha fortolket dødsinstinktet i kjemiske termer, i beskrivelsen av thanatos som en parallell til libido. Dette mener han skyldes Freuds iver etter å redusere ontologiske sannheter, som død og tragedie, til psykologiske mekanismer og biologiske begreper. På den positive siden, er evnen til å konfrontere døden forbundet med evnen til å takle angst, uvilje og aggresjon, i den forstand at man erkjenner dette som reelle og verdifulle følelser og således ikke undertrykker dem. Alvorlig angst og aggresjon er derimot destruktivt og farlig for en selv. Dette betyr imidlertid ikke at en bør flykte vekk fra slike følelser eller fra situasjoner som kan fremkalle dem. I stedet bør man lære seg å konfrontere dem, og over tid viske dem ut til et normalnivå.³⁶⁰

I dette kapittelet har jeg vist hvordan eksistensialismen er en tankeretning som forener de store temaene forbundet med moderniteten, slik jeg finner disse uttrykt hos Kierkegaard, Freud og May. Jeg tenker selvsagt på angst, individualisering og sekularisering. Jeg har også vist hvordan eksistensialismen gir sine svar på de nevnte utfordringene, og jeg har drøftet hvordan Kierkegaard, Freud og May posisjonerer seg i forhold til disse. Det mest problematiske var sammenligningen av eksistensialisme og psykoanalyse, særlig fordi eksistensialistene oppfatter individet å være helt, mens den psykoanalytiske teorien går ut på

³⁵⁷ May 1994, *The discovery of being*: 15

³⁵⁸ May 1994, *The discovery of being*: 105

³⁵⁹ Fromm 1981, *Sigmund Freud, storhet og begrensning*: 112

³⁶⁰ May 1994, *The discovery of being*: 106ff. Begrepene thanatos og libido er ikke gjenstand for ytterligere undersøkelser her.

at individet er splittet, og at de ulike delene er i konflikt med hverandre. Jeg følger likevel May i at eksistensiell psykoterapi har mange fellestrekk med psykoanalyse, og har her vist hvordan noen av Freuds teorier kan leses ut fra et eksistensialistisk perspektiv, mens andre befinner seg i opposisjon til eksistensialismen.

Jeg tror May har rett i at det ikke lenger er utilfredsstilte ønsker som gir angst, slik Freud antok, men at det dypest sett er frykt for eget ansvar og egen utilstrekkelighet som i de fleste tilfeller er årsak til angst i dag. Slik jeg forstår May, antyder han her at det er den idéhistoriske utviklingen som gjør at Freuds teorier ikke lenger har gyldighet, fordi dagens individ har større frihet, flere muligheter og dermed mer ansvar enn tidligere. Jeg har drøftet om dette betyr at Kierkegaard, Freud og May er eksistensialister, og min mening er at bare May kan kalles eksistensialist. Jeg mener imidlertid å ha fremført gode argumenter for at også Kierkegaard og Freud fremviser mye eksistensialistisk tankegods.

I neste kapittel vil jeg konkludere i forhold til studiens problemstilling, og rette et idéhistorisk blikk mot angst slik jeg ser begrepet og fenomenet fra Kierkegaard til i dag.

Et idéhistorisk blikk på angst fra Kierkegaard til i dag

I dette avsluttende kapittelet vil jeg gi en oppsummering av det jeg har kommet frem til, og drøfte dette i lys av oppgavens problemstilling: ”Hvilken funksjon har (begrepet) angst i Kierkegaards, Freuds og Mays kritikk av den moderne kulturen, med vekt på individualisering og sekularisering, og kan eksistensialismen sies å være en tankeretning som forener de utfordringene Kierkegaard, Freud og May knytter til det moderne, sekulære individets angst?” Problemstillingen er basert på to hypoteser: 1) at individet vil kjenne angst dersom det tar inn over seg modernitetens fordringer og utfordringer knyttet til det å være et individ i en sekulær tid og 2) at Kierkegaard, Freud og May betrakter angsten som et uttrykk for at noe har gått galt i moderniteten, jamfør de nevnte fordringer og utfordringer. På denne måten er angst et sentralt begrep i deres modernitetskritikker. Jeg sa innledningsvis at jeg ville løse problemet idéhistorisk, og at jeg regnet med å finne ut om vi beveger oss mot en stadig mer individorientert og sekulær kultur, og at jeg ville se hvordan dette nedfeller seg hos Kierkegaard, Freud og May.

Jeg har presentert Kierkegaard, Freud og May med vekt på deres teorier om angst, samt deres posisjon i forhold til moderniteten. Selv om jeg pekte på førmoderne trekk ved Kierkegaards og Freuds tenkning, mener jeg de moderne trekkene hos alle tre er tilstrekkelige til at de tilhører moderniteten, og dermed har forutsetning for å kritisere denne. Felles er en oppfatning av at angst er en følge av de utfordringene det moderne individet er stilt ovenfor. Jeg viste hvordan de tre er på linje med dagens toneangivende forståelse innen psykologi idet de mener at det er to hovedformer for angst, hvorav den ene lar seg leve godt med, mens den andre virker ødeleggende og bør behandles. Jeg viste hvordan Kierkegaards, Freuds og Mays begreper om de to angstformene skiller seg fra hverandre i ordlyd, men svært lite i innhold. Dette er grunnlaget for min påstand om at de tre kan sies å forenes i en eksistensialistisk innfallsvinkel til angst. Mye av det jeg fant, tyder på at jeg har rett i min antagelse om at Kierkegaard, Freud og May bruker angst som et sentralt begrep i sine modernitetskritikker.

Jeg har drøftet om angst er et moderne fenomen, og vist at det finnes flere svar på dette: Mennesket hadde angst både i antikken og i middelalderen, men det kan også argumenteres for at angst er et særlig utbredt fenomen i møte med moderniteten, slik jeg gjør når jeg beskriver hvordan individualisering og sekularisering fremmer angst. Jeg argumenterte for at angsten hos Kierkegaard, Freud og May er knyttet til det moderne kravet om å danne seg selv som selvstendig og fritt individ, og hvordan sekulariseringsprosessen er

forbundet med dette, idet den er en forutsetning for, og en side ved den moderne friheten og individualismen. Siden Kierkegaard, Freud og May på hver sine måter gir uttrykk for at dette er problematisk, mener jeg også her å finne belegg for min hypotese om at angstteoriene innebærer modernitetskritikk. Jeg mener å ha funnet godt belegg for min hypotese om at kulturen blir stadig mer individorientert og sekulær, og at individet vil kjenne en form for angst dersom det tar inn over seg modernitetens fordringer og utfordringer knyttet til dette.

Fremmedfølelse, ensomhet og angst er temaer både nå og i før-moderne tid, men den stadig mer omfattende individualismen og sekularismen er med på å fremme angst i moderniteten. Dette mener jeg kommer sterkere til uttrykk hos May enn hos Kierkegaard, hvilket jeg tar til inntekt for min hypotese om at det har skjedd en endring, som kan skyldes at individualiserings- og sekulariseringsprosessen har kommet lenger og berører flere, på Mays enn på Kierkegaards tid. Dette kommer blant annet til uttrykk ved at May, i motsetning til Kierkegaard og Freud, er svært opptatt av individets utfordringer i møte med en kompetitiv kultur, som i tillegg stiller store krav til den enkeltes fleksibilitet. Min mening er at den enkeltes ansvar betones enda sterkere og fra enda flere hold, i dag enn for 100 eller 160 år siden. Vi har flere muligheter og større ansvar enn tidligere. Vi er rikere, har mer fritid, og dermed mer tid til å realisere oss selv. Dessuten er det så mye som ligger til rette for at vi skal gjøre det bra her i livet, at mange føler at ansvaret er ens eget om man ikke lykkes.

Slik er individualismen en forutsetning for, og et produkt av den moderne frihetstenkningen. Min mening er at Kierkegaard, Freud og May forenes i forståelsen av at moderne frihet og individualisme virker angstfremmende. Jeg underbygget dette ved å vise til sammenhengen mellom angst, individualisme og kapitalisme, og argumenterte for at kapitalismen har bidratt til at det moderne mennesket er blitt kompetitivt, gruppestyrt og overfladisk. Kombinasjonen av disse faktorene, samtidig som individet alene er ansvarlig for seg selv, gjør det moderne mennesket sterkt utsatt for angst. Kierkegaard, Freud og May synes enige i at det er tøft å leve i moderniteten. Freud skriver: "Es scheint festzustehen, dass wir uns in unserer heutigen Kultur nicht wohl fühlen(...)" Likevel synes han ikke å lengte tilbake til en idealisert fortid; „(...)aber es ist sehr schwer, sich ein Urteil darüber zu bilden, ob und inwieweit die Menschen früherer Zeiten sich glücklicher gefühlt haben(...)“.³⁶¹ Ut fra det jeg har funnet, synes dette også å være Kierkegaards og Mays holdning.

³⁶¹ Freud 1993: *Das Unbehagen in der Kultur*: 219f

Vi ser en rekke endringer fra Kierkegaards tid til i dag når det gjelder sekularisering. Kierkegaard knytter både selve angsten og løsningen på individets utfordringer, til Gud; den enkelte er syndig ved arvesynden, og den enkelte må selv ta det frelsende spranget inn i religiøsiteten. Selvsagt finnes det også i dag mennesker som forfekter et slikt syn, men jeg mener å ha argumentert for at disse er færre enn tidligere, og at heller ikke den nye spiritualiteten kan veie opp for den religionsflukten jeg mener å se. Dessuten er det min oppfatning at det i dag er de færreste religiøse som faktisk vil legge det hele og fulle ansvaret hos Gud. Vi vender oss ikke lenger med full tyngde til håpet om frelse, og de fleste opplever det dennesidige som vel så viktig som det hinsidige. En annen side ved individualiserings- og sekulariseringsprosessene, er at vi blir stadig mindre bundet til tradisjonen og det livet vi fødes inn i. Verden blir mindre statisk, færre rammer er gitt på forhånd, og den usikkerheten som følger kan være en kilde til angst.

Jeg illustrerte utviklingen mot et stadig mer sekulært samfunn og angstbegrep, gjennom min drøfting av mytebruken hos Kierkegaard, Freud og May. Her pekte jeg på at mytene spiller mye av den samme rollen hos Freud og May, som religionen gjør hos Kierkegaard, noe jeg angir som et argument for sekulariseringshypotesen. Dessuten er religion hos Kierkegaard, noe den enkelte må forholde seg til med nødvendighet og innlevelse for å hankses med angsten. Hos Freud er det motsatt; individet må komme fri av religionen dersom det skal bli kvitt sin angst. Videre pekte jeg på forskjeller og likheter i Kierkegaards, Freuds og Mays bruk av myter, og leste dette som et uttrykk for at sekulariseringen brer om seg. Jeg mener å kunne ta mytebruken til inntekt for min hypotese om at angstbegrepet spiller en viktig rolle i Kierkegaards, Freuds og Mays modernitetskritikk, i det de tre gjennom mytene beskriver en ønsket utvikling mot et stadig mer autonomt, og dermed sekulært individ, der angsten hele tiden ligger over som en trussel om at dette ikke vil lykkes.

De utfordringene jeg her, med Kierkegaard, Freud og May har beskrevet, møtes av den eksistensialistiske tilnærmingen til angst. Jeg har argumentert for at eksistensialismen forener oppgavens øvrige temaer; angst, modernitet, individualisering og sekularisering, og jeg argumenterte for at eksistensialismen er en tankeretning med samme idéhistoriske utgangspunkt som individualismen og sekularismen, altså moderniteten. Jeg viste her hvordan eksistensialismen tar opp i seg flere hovedtemaer hos Kierkegaard, Freud og May; som forholdene mellom frihet og angst, frihet og nødvendighet, og frihet og ansvar. Videre argumenterte jeg for at angst kan sies å være den eksistensielle grunnstemningen hos både

Kierkegaard, Freud og May, hvilket knytter dem til eksistensialismen. Dessuten kan eksistenspsykologien ses som en reaksjon mot rasjonalisme og positivistisk psykologi, der alt ved mennesket skal forstås vitenskapelig, og at dette kan ses som en parallell til Kierkegaards, Freuds og Mays modernitetskritikk. Eksistenspsykologer forstår angst som en begrensning av individets muligheter for livsutfoldelse, en oppfatning jeg finner igjen i Kierkegaards, Freuds og Mays syn på angsten som et symptom som vil si oss noe vi bør prøve å forstå, hvilket det moderne, effektivitetssøkende mennesket sjelden tar seg tid til. Jeg mener at Kierkegaard, Freud og May forenes i et ønske om at angst må betraktes eksistensielt, som et normalt livsfenomen. Dette betyr imidlertid ikke at man ikke skal ta angsten på alvor. Eksistensialister, så vel som Kierkegaard, Freud og May mener at angsten bør konfronteres, og behandles terapeutisk dersom den virker ødeleggende på personligheten. Som May uttrykker det; gjennom terapi vil angsten reduseres og pasienten blir i stand til å forholde seg positivt til de mulighetene og den friheten som tidligere genererte angsten.

Det som imidlertid er problematisk er at vi i dag, med lykkepiller og andre inngrep i hjernens biokjemi, kan leve et tilsynelatende lidelsesfritt og krisefritt liv. Særlig May, er bekymret for at dette også vil ta bort dybden i livet. Angsten er smertefull, men det er også en sjanse til å finne seg selv, til å finne ut hva det er som gjør nettopp dette livet verdt å leve. Et annet problem ved at vi betrakter angst som en sykdom, er at pasienten ikke bare får angsten å hankes med. Han må også takle redselen forbundet med at hans tanker og følelser defineres som sykelige. I moderne tid er det blitt vanlig å betrakte angst og andre psykiske problemer som en konstruksjonsfeil ved individet, slik Kierkegaard påpekte. Dette er blitt hevdet å være en måte for samfunnet å fraskrive seg ansvaret for symptomene.³⁶² En slik reduksjonistisk angstforståelse vil kunne bidra til at pasienten utvikler angst for angstsymptomet, i stedet for å bli nysgjerrig på hvorfor angsten kommer, og hva den prøver å si. Symptomet bør etter min mening, og slik jeg forstår Kierkegaard, Freud og May, forstås som en tydeliggjøring av erfaringer, og av hvordan individet har opplevd og bearbeidet disse. Dette synes for meg som en fornuftig innfallsvinkel også i de tilfeller angsten ikke lar seg leve med og må behandles, ettersom en fellesnevner for utvikling av angstlidelser er at individet opplever manglende mestring av livet generelt eller spesifikke situasjoner.³⁶³ Jeg er videre skeptisk til sykeliggjøring av angst på bakgrunn av studier som viser at sykmelding i forbindelse med

³⁶² Laing og Szasz er blant de som forfekter et slikt syn, her sitert i Axelsen 1997, *Symptomet som ressurs*: 10. Som vi husker, fraskrev Kierkegaard terapeuten ansvar av samme grunn.

³⁶³ Mykletun et al. 2009: *Psykiske lidelser i Norge: Et folkehelseperspektiv*: 28

angst kan bidra til å forsterke opplevelsen av sosial isolasjon, inaktivitet, negativ grubling, og mulighet til å ruse seg, faktorer som er forbundet med angst. Fordi angst oppfattes og behandles som en sykdom, ser vi økt foreskrivning av antidepressiva. Mange får slike medikamenter på grunnlag av milde tilstander. Dette er både et problem ut fra mitt ønske om at angst må betraktes som et normalfenomen og en ressurs i mennesket, og fordi nye undersøkelser viser at medikamentene trolig ikke har effekt utover placebo ved milde nivåer av angst. Konsekvensen av overbehandling er at helseressurser brukes feil, folk mottar behandling som kan medføre unødige bivirkninger, og at dette kan bidra til å redusere tilliten til behandlingsapparatet.³⁶⁴

Jeg mener at de spørsmålene Kierkegaard, Freud og May reiser vedrørende angst, er interessante i lys av de høye angstforekomstene i dagens samfunn og de behandlingsmodellene vi velger. Det moderne samfunnet trenger økt fokus på psykisk helse og større aksept for det menneskelige. Ved å bruke angstbegrepet som modernitetskritikk, setter Kierkegaard, Freud og May søkelys på et svært viktig problem i og ved den moderne kulturen.

³⁶⁴ Mykletun et al. 2009, *Psykiske lidelser i Norge: Et folkehelseperspektiv*: 31-35

Litteratur

- Adorno, Theodor W. og Max Horkheimer 2008 [1969]: *Dialectic of the Enlightenment*. London, Verso.
- Asdal, Kristin et al. 2008: *Tekst og historie, å lese tekster historisk*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Axelsen, Eva Dalsgaard 1997: *Symptomet som ressurs*. Oslo, Pax forlag.
- Bangstad, Sindre 2009: "Er sekularismen kristen?" s. 18, i *Morgenbladet* 9.-15- januar 2009.
- Bangstad, Sindre 2009: *Sekularismens ansikter*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Bauman, Zygmunt 2001: *The Individualized Society*. Cambridge, Polity Press.
- Beck, Ulrich og Elisabeth Beck-Gernsheim 2002: *Individualization*. Storbritannia, Sage Publication.
- Bell, Daniel 1996 [1978]: *The cultural contradictions of capitalism*. USA, Basic Books.
- Berg, Mette Heuch 2007: "Mytens plass i det greske drama" i Unipub kompendium, del 2/3 Antikkresepsjon. Oslo, Unipub forlag, s.25-40
- Bettelheim, Bruno 1991: *Minnen och tankar*. Stockholm, Natur och kultur.
- Blumenberg, Hans 1999 [1966]: *The legitimacy of the modern age*, oversatt av Robert M. Wallace. Cambridge, MIT Press.
- Bondevik, Hilde 2009: *Hysteri i Norge, et sykdomsportrett*, Oslo, Unipub.
- Collingwood, Robin George 1994 [1946]: *The Idea of History*. Revised edition. New York, Oxford University Press.
- Cook, David E. 1998: "The impact of existensialism on theology" i Jor, Finn: *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Dahl, Sverre 1998 i *Folkeboken*. Norge, Bokvennen Forlag. [1587, forfatter ukjent]. Oversatt av Sverre Dahl.
- DeCarvalho, Roy, Jose 1996: "Rollo May (1909-1994) A biographical sketch". I *Journal of Humanistic Psychology*, vol.36 nr.2, 1996. Storbritannia, Sage Publications.
- Dodds, E.R 1951: *The Greeks and the irrational*. USA, University of California Press.
- Duhm, Dieter 1977: *Angst og kapitalisme*. København, Gyldendal.

- Egebak, Niels 1980: *Psykoanalyse og videnskapsteori, fem kapitler af en Freud-læsning*. København, Berlingske Forlag.
- Elias, Norbert 1991: *Society of Individuals*. Oxford, Basil Blackwell.
- Elias, Norbert 2009[2000]: *The civilizing process*. Revidert utgave. [første utgave 1939]. USA, Blackwell Publishing.
- Ellenberger, Henry F. 1970: *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York, Basic Books inc.
- Eriksen, Trond Berg 2003: *Hva er idéhistorie?* Oslo, Universitetsforlaget.
- Eriksen, Trond Berg 2000: *Freuds retorikk, en kritikk av naturalismens kulturlære*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Foss, Øyvind 1998: "Eksistens og emansipasjon, opprøret som etisk nødvendighet mellom konformitet og frigjøring" i Jor, Finn (red.): *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Foucault, Michel 2000 [1963]: *Klinikkens fødsel*. København, Hans Reitzel forlag.
- Foucault, Michel 2003 [1961]: *Galskapens historie*. Norge, Gyldendal.
- Freud, Sigmund 1940 [1917]: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke, elfter Band*. London, Imago Publishing.
- Freud, Sigmund 1950 [1913]: *Totem and Taboo*. Oversatt av James Strachey. Storbritannia, Routledge.
- Freud, Sigmund 1989 [1926]: *Inhibitions, symptoms and anxiety*. New York, Norton and company.
- Freud, Sigmund 1989 [1926]: *Hemmung, Symptom und Angst. Studienausgabe band VI*, s. 227-308. Frankfurt am Main, S. Fisher Verlag
- Freud, Sigmund 1992 [1900]: *Drømmetydning*, bind 1 og 2. Oslo, Cappelen.
- Freud, Sigmund 1993 [1913]: *Totem und Tabu, Studienausgabe band IX*, s. 287-444. Frankfurt am Main, S. Fisher Verlag.
- Freud, Sigmund 1993 [1927]: *Die Zukunft einer Illusion, Studienausgabe band IX*, s. 135-189. Frankfurt am Main, S. Fisher Verlag.

- Freud, Sigmund 1993 [1930]: *Das Unbehagen in der Kultur, Studienausgabe band IX*, s. 191-270. Frankfurt am Main, S. Fisher Verlag
- Freud, Sigmund 1999[1930]: *Ubehaget i kulturen*. Halden, Cappelen
- Freud, Sigmund 2001 [1923]: *The ego and the id*. London, Vintage, The Hogarth Press and the institute of psychoanalysis.
- Freud, Sigmund 2004 [1917]: *Psykoanalyse, samlede forelæsninger*. København, Hans Reitzels forlag.
- Freud, Sigmund 2008 [1927]: *The future of an illusion*. Oversatt av J.A Underwood og S. Whiteside. London, Penguin.
- Fromm, Erich 1965 [1941]: *Flukten fra friheten*. Oslo, Pax forlag.
- Fromm, Erich 1981 [1979]: *Sigmund Freud, storhet og begrensning*. Stavanger, Dreyer. Stavanger.
- Gadamer, Hans-Georg 2004 [1960-1990]: *Sandhed og metode*. Århus, Systime Academic. Oversettelse og innledning ved Arne Jørgensen.
- Gan, Guri 1998: *Moderne psykologi som argument for Kierkegaard i Jor, Finn (red.): Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Garff, Joakim 2004: *SAK*. Danmark, Gads forlag.
- Gay, Peter 1985: *Freud for historians*. New York, Oxford university press.
- Gay, Peter 2006: *Freud, a life for our time*. London, Max Press.
- Giddens, Anthony 1996 [1991]: *Modernitet og selvidentitet, selvet og samfundet under senmoderniteten*. København, Hans Reitzel.
- Giddens, Anthony 1997: *Modernitetens konsekvenser*. Oversatt av Are Eriksen. Oslo, Pax.
- Goethe, Johann Wolfgang von 1997 [1808]: *Faust, en tragedie*. Første del. Gjendiktet av André Bjerke. Oslo, Aschehoug.
- Grøn, Arne 1996: *Begrepet angst hos Søren Kierkegaard*. Danmark, Gyldendal.
- Götke, Povl 1998: "Søren Kierkegaards opfattelse af modernitet" i Jor, Finn (red.): *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Hall, Calvin S. 1973 [1954]: *Freuds psykologi, en grundbog*. København, Hans Reitzel.

- Heelas, Paul og Linda Woodhead 2005: *The spiritual revolution, why religion is giving way to spirituality*. Storbritannia, Blackwell Publishing.
- Heyerdahl, Grete Børsand 1998: "Hva er modernitet?" i Jor, Finn (red.): *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Holgernes, Bjørn 2004: *Angst i eksistensiell filosofisk belysning. En studie i Irvin D. Yalom og Søren Kierkegaard*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Jacobsen, Bo 2000 [1998]: *Eksistensens psykologi, en introduksjon*. Oversatt av Tone Andersen. Oslo, Pax forlag.
- Jensenius, Knud 1932: *Kierkegaardstudier*, København, Nyt Nordisk Forlag.
- Johansen, Kjell Eyvind 1998: *Kierkegaard, samtidskritikk og menneskesyn* i Jor, Finn (red.) *Filosofi og samfunn, Søren Kierkegaard*. Kristiansand, Høyskoleforlaget.
- Jordheim, Helge 2001: *Lesningens vitenskap*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Kierkegaard, Søren 1963 [1846]: *Avsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*. København, Gyldendal
- Kierkegaard, Søren 1994 [1843]: *Enten-Eller*. Bind 1 og 2. København, Gyldendal.
- Kierkegaard, Søren 1997 [1844]: *Begrepet Angest*. København, Gads Forlag
- Kierkegaard, Søren 2001 [1844]: *Begrepet angst*. Norge, Oktober
- Kierkegaard, Søren 2001 [1843]: *Frygt og Bæven*. København, Gyldendal
- Kierkegaard, Søren 2003 [1849]: *Sygdommen til Døden*. Borgen, Danske klassikere, Det danske Sprog- og Litteraturselskab.
- Kjos, Svein Andreas Ihlen og Ellen Wennevold Aas 2008: *Helt alminnelig galskap*. Oslo, Gyldendal
- Kjørup, Søren 2003 [1996]: *Menneskevidenskaberne, problemer og traditioner i humanioras videnskabsteori*. Danmark, Roskilde Universitetsforlag.
- Koselleck, Reinhart 1985: *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, Mass. MIT Press.
- Kringlen, Einar 2009: "Diagnose: Sjenert" s. 17 i Morgenbladet 22.-28. mai 2009
- Lane, Christopher 2009 [2007]: *Shyness. How normal behavior became a sickness*. USA, Yale University Press

- Lash, Scott 2002: "Individualization in a non-linear mode" i Beck, Ulrich og Beck-Gernsheim, Elisabeth: *Individualization*. Storbritannia, Sage Publications.
- Lovejoy, Arthur O. 1933: *The great Chain of being*. USA, Harvard University Press.
- Löwith: Karl 1949: *Meaning in history*. USA, The University of Chicago Press.
- Malt, Ulrik Fredrik, Nils Retterstøl og Alv A. Dahl 2007 [1994]: *Lærebok i psykiatri*. Norge, Gyldendal
- Marlowe, Christopher 1987 [1589]: *Doktor Faustus, en tragedie: 1592*. Oversatt av Roy T. Eriksen. Norge, Solum.
- May, Rollo 1950: *The meaning of anxiety*. USA, The Ronald Press Company.
- May, Rollo 1992 [1991]: *Myter og identitet*, oversatt og redigert av Geir Uthaug. Oslo, Aventura forlag.
- May, Rollo 1994 [1983]: *The discovery of being*. USA, Norton.
- May, Rollo 1996 [1977]: *The meaning of anxiety*. Revised edition. USA, Norton.
- Mogren, Mats og Ove Sernhede 1994: *Oidipus vid korsvägen, åtta essäer om existens, psyke och kultur*, Göteborg, Daidalos.
- Mykletun, Arnstein, Ann Kristin Knudsen og Kristin Schjelderup Mathiesen 2009: *Psykiske lidelser i Norge: et folkehelseperspektiv*. Oslo, Nasjonalt folkehelseinstitutt.
- Nordentoft, Kresten 1995: *Kierkegaards psykologi*. København, Hans Reitzels forlag. [1972]
- Pattison, George 2002: *Kierkegaard, Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*. Storbritannia, Cambridge University Press.
- Pollock, George H, og John Munder Ross (red.) 1998: *The Oedipus papers*, USA: International Universities Press.
- Reeves, Clement 1977: *The psychology of Rollo May*. USA, Jossey-Bass Publishers.
- Ribot, Th. 1890: *Dobbeltbevidsthed og dermed beslægtede Sygdomme i det menneskelige Jeg*. København, I.H. Schubothes Boghandel.
- Riesman, David 1962 [1950]: *Det ensomme masse menneske*. Danmark, Gyldendal.
- Salemonsens, Helge 2005: *Under kunnskapens tre. Om selvbevisstheten*. Oslo, Vidarforlaget.

- Sartre, Jean-Paul 1993 [1943]: *væren og intet (i utvalg)*. Innledning og oversettelse ved Bernt Vestre. Oslo, Pax forlag.
- Sartre, Jean-Paul 1993 [1946]: *Eksistensialisme er humanisme*. Oslo, Cappelen.
- Schaanning, Espen 2000 [1992]: *Modernitetens oppløsning, sentrale skikkelser i etterkrigstidens idéhistorie*. Oslo, Spartacus.
- Schjelderup, Harald 1988 [1941]: *Nevrosene og den nevrotiske karakter*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Sløk, Johannes 1966 [1964]: *Eksistensialisme*. Oslo, Gyldendal.
- Sløk, Johannes 1997 [1970]: *Hva er idéhistorie?* Oslo, Cappelen.
- Sløk, Johannes 2002[1983]: *Kierkegaards univers, en ny guide til geniet*. Danmark, Centrum.
- Sofokles, oversatt av P.Østbye 1970 [1924]: *Kong Oidipus*, Oslo, Gyldendal
- Taylor, Charles 2007: *A secular age*. USA, The Belknap Press of Harvard University Press
- Thielst, Peter 1999: *Kierkegaards filosofi, en innføring*. Danmark, Det lille forlag.
- Thielst, Peter 2002 [1994]: *Livet forstås baglæns, men må leves forlæns. Historien om Søren Kierkegaard*. Danmark, Gyldendal
- Van Deurzen, Emmy 1999: *Eksistensielle dimensjoner i psykoterapi*. København, Hans Reitzels forlag.
- Waage, Peter, Normann 2008: *Jeg, individets kulturhistorie*. Norge, Schibsted forlag.
- Weber, Max 2005 [1904/05]: *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo, Pax forlag.