

«*Ordene regerer mig ikke længer. Simplicius Simplicissimus er mit Navn.*»
Identitet gjennom selvfremstilling i Ernesto Dalgas' *Lidelsens Vej*

av Peder Hancke

Masteroppgave i nordisk litteraturvitenskap ved
Institutt for lingvistiske og nordiske studier

Universitetet i Oslo

Høsten 2007

En analyse av Ernesto Dalgas'
Lidelsens Vej: En Selvbiografi af en Afdød

Veiledet av Per Thomas Andersen

Innhold

Kapittel I.....	1
1.1 Innledning.....	1
1.1.1 Et sammendrag.....	1
1.1.2 Mål for analysen.....	5
1.1.3 Teoretisk utvalg.....	8
1.2 <i>Lidelsens Vej</i> i et innledende teoretisk perspektiv.....	14
1.2.1 Det narrative ytterpunkt: selvbiografi i tredje person.....	16
1.2.2 Erindring i skrift. Identitet og sammenheng.....	18
1.2.3 Erindringsakten i <i>Lidelsens Vej</i>	21
Kapittel II.....	24
2.1 Eksistensiell frigjøring fra autoritær systemdyrking.....	24
2.1.1 Den ironisk skildrede moral.....	24
2.1.2 En følelse av Kain: et selvoppfyllende valg.....	29
2.1.3 Fra autoritetsdyrker til autoritetsopprør. Overskridelse av de religiøse rammene.....	32
2.2 Radikalitet og frisinn. Ungdomstid i København.....	36
2.2.1 «Livsglædens Religion».....	37
2.2.2 Overskridelse av religionens rammer=overskridelse av religionens motsetning?.....	40
2.2.3 «Foreningen ‘Revolutionen’»: Viljen til annerledeshet tar form.....	44
2.2.4 «Satans Yngel».....	47
2.3 Avslutning, første analysedel.....	49
Kapittel III.....	50
3.1 Salomons dagbok.....	50
3.1.1 Dagbokens plassering i fortellingens strukturelle hierarki.....	53
3.1.2 Dagboken som tematisk avbildning og et fremdriftsskapende motiv.....	57
3.2 «Høysangens Problem».....	68
3.2.1 Forkynner og Høysanger.....	69
3.3 Avslutning, andre analysedel.....	81
Kapittel IV.....	82
4.1 Selvbiografisk identitetsavklaring.....	82
4.1.1 Fortid møter nåtid.....	84
4.2 Om å skrive sitt eget livs avslutning: «Lidelsens Evangelium».....	88
4.2.1 «Efterskrift».....	94
4.3 Avslutning, tredje analysedel.....	99
Kapittel V: Avslutning.....	101
Litteraturliste.....	107

Kapittel I

1.1 Innledning

Ernesto Dalgas (1871–1899) er ikke et navn særlig godt kjent i de almene litteraturkretser. Hans to hovedverker, *Dommedags Bog* og *Lidelsens Vej*, ble posthumt utgitt sammen med *Sangbog* og *Digt og Skuespill* av Axel Mielche i 1903–1904, og siden den gang er det kun de to førstnevnte som har vært gjenstand for nyutgivelser, henholdsvis i 1963 og 1965 for *Lidelsens Vej* og *Dommedags Bog* og siste gang i 1993 og 1996. Begge de to siste utgivelsene er gjennomsett og utgitt av Henrik Schovsbo. Dalgas gav også ut to bøker mens han fortsatt levde, *Krøniker og Æventyr* (1896) og *Geografiske Digte* (1896), og i det senere har også *Kundskabens Bog* (1995) kommet ut. I alle tilfelle er det de to førstnevnte verkene han er mest kjent for, og det er også disse som har vært lest og behandlet tidligere.

Den boken jeg tar sikte på å ta for meg i det følgende, er *Lidelsens Vej*, og jeg bruker den siste utgaven, 1993-utgivelsen. Denne utgaven er basert på originalteksten fra 1903, og ligger også nærmere denne enn 1963-utgaven, idet den sistnevnte er en tekstnormert utgivelse. Som tittelen på oppgaven antyder, ønsker jeg å undersøke det jeg foreløpig kun vil kalle *selvfremstillingen*. Jeg skal naturligvis forklare nærmere hva jeg mener med dette, men la meg først gi en kort presentasjon av boken, og av bakgrunnen for en slik innfallsvinkel. I den forbindelse vil jeg aller først gi et raskt referat av handlingen i boken, og deretter skal jeg gjøre rede for hva jeg mener med selvfremstilling i denne sammenhengen, og samtidig beskrive oppgavens prosjekt og problem i nøyere detalj.

1.1.1 Et sammendrag

I *Lidelsens Vej* er det først og fremst to historier av betydning som fortelles. For det første har vi det jeg må kalle en *rammefortelling*. Dette er kort fortalt en fortelling i første person, hvor situasjonen er at jeg-fortelleren sitter ved skrivebordet sitt og skal nedtegne sin egen livshistorie – rett og slett skrive sin egen selvbiografi. Nettopp denne selvbiografien som fortelleren skriver, utgjør den andre historien i boken, og den tar således form av å være en *fortelling i fortellingen*. Fortelleren i *Lidelsens Vej* setter seg fore å berette historien om seg selv i svært bokstavelig forstand, først og fremst markert ved at han bruker grammatisk tredje person om seg selv. Historien bærer dermed preg av i første rekke å være beretningen om *ham*, Salomon Simonsen, og det er på tilsvarende måte at vi henviser til hovedpersonen i fortellingen.

Etter et par siders prolog fra fortellerens side møter vi historien om Salomon i hans tidlige barndom, hvor vi får en relativt knapp og distansert presentasjon av foreldrene hans og av

hjemstedet, anonymt nok bare kalt for «*Staden*». Salomons mor møter vi som en «lille, tyk Kone, som det var lettere at trille end at løbe med»,¹ like enfoldig som hun er snill, og med matlaging som sin fremste glede og interesse. Farsfiguren i historien om Salomon omtales hovedsaklig kun som «Kæmneren», og fremstår som en svært streng og moralsk rettskaffen autoritetsfigur. Forøvrig fremstår han aldri som noen *far* for Salomon; inntil senere barndom var han oppdratt til å si «Onkel og Tante», og selv etter at han fikk påbud om fra nå av å si «Far og Mor», forblir kæmneren aldri noe annet enn et ærefryktladet «Han».

Sentralt i skildringen av barndommen i «*Staden*», finner man likevel kæmneren – Salomons stefar, får man etterhvert vite. Salomon fremstilles nemlig som en enormt autoritetssøkende liten gutt, han har en aktiv fantasi som ofte arbeider i de religiøse påbuds tjeneste, og i det store og hele utgjør kæmneren, og kæmnerens moral, en helt avgjørende grunnsten i Salomons virkelighetsforståelse i disse barndomsårene. Historien om Salomons barndom handler på den ene siden om hans forhold til omverdenens forventninger – innbilte og reelle – og om oppfyllelsen av disse. På den andre siden ligger det noe «under» i historien, en jevn strøm av antydninger om en usikkerhet, en potensiell svakhet i helheten: «og hvis ikke andet var kommet i Vejen, vilde han have bevaret sin Tro paa, at vi lever i den bedst mulige af alle Verdener», og det er «som om der var noget, der ikke blev talt om.»²

Dette ominøse «noget» er omstendighetene rundt Salomons opphav: Kæmneren er ikke hans biologiske far, og omtrent midtveis i fortellingen om barndommen i *Staden* får Salomon selv ved et uhell kjennskap til dette. I kjølvannet av denne oppdagelsen trekker det opp til en liten storm i Salomons forhold til småstadsomgivelsene. Forholdet var fra før av omfattende og dyptgripende, men likevel skjørt og ambivalent i verdiladning, så herfra ser man Salomon i en stadig tydeligere drift: bort fra det semi-pietistiske småsamfunnets normer, idealer og forventninger, og i retning av en desillusjonert frigjøring som tillater ham å *velge* seg sider i samfunnsverdiene, omtrent som å velge side i en strid.

Karakteristisk nok foregår det her – som senere – to prosesser: en i det ytre hendelsesforløpet, og en i Salomons bevissthet – delvis fortolket og fremhjulpert av fortelleren. Derfor ser man at Salomon til tross for denne oppdagelsen i det store og hele fortsetter livet som vanlig, mens de motstridende kreftene som sliter ham bort fra følelsen av å inneha en fortjent plass blant menneskene, hovedsaklig virker i hodet hans og i den fortellerformidlede bevisstheten.

Denne deterministiske, undergravende strømmingen, som i og for seg sprang ut av Salomons oppdagelse av det uekte familieforholdet, og som delvis var foranlediget av

1 Dalgas, 1993: 11

2 Dalgas, 1993: 31, 32

forutsigelser om det samme, bærer frem like til konfirmasjonstiden og setter sitt preg på den. Ved konfirmasjonen føler nemlig Salomon at hans gudsforhold – og derigjennom også hans forhold til samfunnet og menneskene forøvrig – settes på prøve. Han har for anledningen valgt seg til «den rette siden» for å kunne la seg konfirmere uten at noen skulle se på ham det han hele tiden følte: at han ikke var en av «dem». Når valget – gjennom konfirmasjonen – konkretiseres til et krav om handling, bryter likevel systemet av illusjoner fullstendig sammen rundt ham, og han legger barnetroen i sin helhet bak seg.

Videre følger vi Salomon til København, hvor han sendes for å studere. Den første delen av oppholdet i København tilbringer han på et pensjonat i selskap med en flokk svært livsglade tannleger, og i denne perioden stifter Salomon bekjentskap med – og forsøker seg også som utøver av – «Livsglædens Religion». Disse erfaringene fortoner seg imidlertid mer og mer som et samfunnssystem av forventninger og idealer, ikke særlig forskjellig fra barndommens folkereligion som han jo med voldsomme bestrebelser frigjorde seg fra. Hele oppholdet i dette pensjonatet kulminerer dermed i en fest «over alle Bredder og Grænses»,³ hvor Salomon på dramatisk vis gjennomskuer også tannlegenenes religion av livsglede og utfoldelse som nok et system av illusjoner. Han tvinges opp i et hjørne hvor han blir nødt til å ta en stilling til sin egen teoretiserte tilnærming til det sosiale systemet han lever i, og finner ut at han er nødt til å bevege seg forbi også dette systemet.

Selv om boken allerede er et stykke forbi barndommen, og den klassiske «utreisen» forsåvidt forlengst ble foretatt til København, så vil jeg i et utviklingsperspektiv si at det er herfra selve *ungdomstiden* starter for Salomon. Han flytter til et nytt og fredeligere pensjonat, og vender seg fullt og helt til studiene i en stund fremover. I den tiden som følger, er det også to viktige personer som trer inn i fortellingen. For det første er det *etatsråden*, en vel ansett representant i det danske Folketinget, og forøvrig også mest sannsynlig Salomons biologiske far. Det siste forholdet forblir uavklart, og er derved et underliggende spenningsforhold i teksten.

Den andre betydningsfulle personen som gjør sin entré i denne perioden, er etatsrådets stedatter, *Prosa*, som Salomon etterhvert utvikler en voldsom, og tildels gjengjeldt, forelskelse i. Over et relativt omfattende antall sider følger vi Salomons kvaler og vanskeligheter med seg selv i denne nye situasjonen – forelskelsen. Alt i alt stammer hele konflikten over Prosa fra en grunnleggende splittelse mellom ytterliggående aspekter ved Salomons natur og vesen; en nærmest bipolar tilstand skyver ham fra den ene ytterlighet til den andre, og denne konflikten speiler seg i forholdet til Prosa, såvel som i hvordan han skal definere seg selv som menneske.

Den samme konflikten ser man forsåvidt også speilet i Salomons forhold til etatsråden, idet de to etterhvert utvikler et nokså nært forhold. Etatsråden blir på den ene siden en

3 Dalgas, 1993: 71

læremester og en autoritetsperson, på grensen til en farsfigur, men på den andre siden står han for en tilnærming til verden som ikke ligger for Salomons innadvendte, tungsinnplagede stemme, og slik blir etatsråden på samme tid en figur å opponere mot.

I hele denne delen av boken hvor etatsråden og Prosa står i sentrum for Salomons opplevelser, er teksten tungt preget både av fortellerstemmens tilstedeværelse, såvel som av en omfattende mengde innskudd av brev, dagbokutdrag, allegorier, dikt, og til og med en lengre filosofisk-polemisk avhandling om reformasjonen. Det er slik sett vanskelig å gi en kortfattet fremstilling av handlingsforløpet, men i all hovedsak går denne perioden – Salomons ungdomstid – ut på en livsfilosofisk avklaring av egen person. Som man skal få se med all tydelighet senere, er det min hypotese at *Lidelsens Vej* er et prosjekt hvor identitet mellom den man *var*, og den man *er*, skal skrives frem gjennom en gjenfortelling av eget liv, og det er i et slik lys man må se de situasjoner og figurer Salomon møter: som arenaer for en diskusjon om hvordan fortiden ledet frem til nåtiden.

Når det gjelder Prosa, handler det for Salomon om en eviglang strid med seg selv for å finne en avklarende syntese eller rasjonell forklaring på tungsinnets sameksistens med forelskelsen. Han konkluderer imidlertid med at det ikke finnes en slik «mellomløsning», og han må gi slipp på det ene. I tråd med hans uhelbredelig tungsindige natur må det nødvendigvis bli forelskelsen som ofres, og slik kveler Salomon viljen til kjærlighet, slik han også kveler viljen til makt, viljen til utfoldelse, og viljen til menneskelig sameksistens og samhandling. Alt i tråd med sin egen determinerte natur, og Salomons ungdomstid ender således i en resignasjon inn i manndommen – som forøvrig umiddelbart slår en som «alderdom» heller enn «manndom».

Og nu flyder Salomons Liv roligt som en dansk Aa imellem grønne Enge. Om end den flyder fra Eng til Eng, saa ligner dog det ene Sted det andet op ad Dage. Saaledes er ogsaa den ene Dag for Salomon som den anden og den anden som den tredje, og der er 365 saadanne Dage i et Aar. Og der er mange saadanne Aar, hvor mange bryder jeg mig ikke om at vide. De tæller ikke hinanden, de løber stiltfærdig af Spolen, og hvor den ene Traad slipper op, der knyttes den anden ufortøvet til.⁴

Herfra er det «Lidelsens Evangelium» som fyller sidene en lang stund fremover. «Lidelsens Evangelium» er et lengre essay hvor Salomon delvis redegjør for sin egen livsfilosofi og sitt religiøse syn, og delvis tar opp tråden av polemisering mot den moderne kristendommen og det han oppfatter som dens skadelige overfortolkning av spesielt det nye testamentet.

Dette skriftet, «Lidelsens Evangelium», skrives frem som en tilsynelatende avslutning for boken, men likevel følger det et lengre kapittel, kalt «Efterskrift». Her får Salomon på sine gamle dager et gjensyn med Prosa, og på bakgrunn av spesielt denne opplevelsen revurderer og reviderer han sin erklærte livsvisdom. Denne revisjonen blir i seg selv tekstens avslutning, idet Salomon når en endelig avklaring og balanse i eget sinn. Skrivende priser han øyeblikket, før han

4 Dalgas, 1993: 199

med «Broder Død» ved sin side senker seg selv og teksten ned i en svart, tom stillhet.

1.1.2 Mål for analysen

Jeg presenterte denne teksten under den noe løselige beskrivelsen *selvfremstilling*, og det er på tide å gjøre rede for hva jeg mener med det. Bakgrunnen for den lesningen jeg har foretatt, er tosidig: Det første hovedpremisset for mine arbeidshypoteser er *det tematiske prosjektet* i boken. Dette prosjektet ligger delvis i handlingen jeg refererte ovenfor, og delvis i bokens undertittel, *En Selvbiografi af en Afdød*. Hele den ytre situasjonen handlingen dreier seg rundt, er nettopp det fiktive utgangspunktet at bokens forteller, Salomon Simonsen, setter seg fore å skrive sin egen selvbiografi.

Det andre premisset jeg jobber ut fra, er *fortellerstemmestrukturen* i boken. Forteller og hovedperson i *Lidelsens Vej* er som sagt samme person, men de forholder seg noe ukonvensjonelt til hverandre. Den delen av boken som er «biografisk utformet», er nemlig holdt i grammatisk tredje person, og fortelleren behandler med andre ord sitt fortidige jeg som en «*han*». Dette henger sammen med en fremmedhetsfølelse fortelleren – selvbiografen – fornemmer overfor sin egen fortid, og han kan ikke selv se hvordan den han *var*, ble til den han *er*. Dette er da også bakgrunnen for at han velger å skrive sin egen livshistorie: Han må, gjennom erindringen og gjenfortellingen, selv skape sammenheng der den ikke finnes i bevisstheten.

Til sammen utgjør disse to premissene utgangspunktet for de hypotesene og problemstillingene jeg skal presentere for prosjektet, og de danner også bakgrunnen for bruken av et ord som «selvfremstilling». For ved å se boken som et selvbiograferende prosjekt fra fortellerens side, åpner det seg en mulighet for å forstå teksten som et åsted for både fremstilling og eksplisitt fortolkning av *et jeg*, og det er disse to sidene ved verket jeg samler under begrepet *selvfremstilling*. I arbeidet ønsker jeg å påvise selvfremstillingen, såvel som å forstå den, og det å se disse to underoverskriftene i sammenheng – fremstilling og fortolkning – vil være blant de fremste målene for oppgaven.

Fremstillingsaspektet vil jeg argumentere for at uttrykkes gjennom det biograferende arbeidet fortelleren fører over egen fortid. Man kan si at han forsøker å ta på seg historikerens kappe, for derved å med størst mulig objektivitet skildre et levet liv fra begynnelse til slutt; fortellerens streben etter klarsyn og distanse er i seg selv både et virkemiddel i, og et uttrykk for, fremstillingsprosjektet. Fortolkningsaspektet vil jeg si at man kan se som en forlengelse av fremstillingsaspektet, men der dette i større grad betegner de strukturelle egenskapene – fortellernivåer, narrative strukturer og litterære virkemidler og figurer, handler fortolkningen i større grad om å uttrykke det *selvbiograferende* prosjektet, altså det tematiserte identitetsdannelsesprosjektet.

Fortellerens prosjekt er hele tiden todelt: Det handler på den ene siden om å *beskrive* sitt eget liv fra begynnelse til slutt, men den underliggende og utløsende drivkraften bak dette prosjektet, er til syvende og sist å *forstå* sitt eget liv, for derved å kunne erkjenne sammenheng og identitet mellom fortid og nåtid. Dette er min fremste hypotese for arbeidet, nemlig at *Lidelsens Vej* kan sees som et prosjekt hvor identitet og sammenheng skal skapes gjennom erindring og fortelling.

Ved siden av min egen lesning og fortolkning av teksten, vil teorier om selvbiografi være mitt viktigste redskap og hjelpemiddel til å forstå dette samspillet mellom fremstilling og fortolkning. For å sette verket inn i en helhetlig, teoretisk kontekst, vil jeg mye av tiden lese *Lidelsens Vej* nettopp som en selvbiografi. Likevel har jeg jo allerede klarlagt at boken er et stykke fiksjon, og i den forbindelse blir det avgjørende at jeg trekker en klar grense mellom på den ene siden *genuine selvbiografier* – bøker som normalt regnes til det som er alminnelig anerkjent som selvbiografier, heller enn til fiksjonens verden, og på den andre siden fiktive selvbiografier, som det *Lidelsens Vej* som roman er. Denne grenseoppgangen skal jeg forsøke å gjøre i det følgende kapittelet om selvbiografisk teori, og der skal jeg også gjøre rede for min bruk av teorien. Etter å ha gitt en slik oversikt over teoriapparatet jeg har gitt meg selv til rådighet, vil jeg i det neste kapittelet sette teorien i et mer konkret perspektiv ved å gå gjennom de første sidene av *Lidelsens Vej* med nettopp teorianvendelsen for øyet. Hovedpoenget med dette er å både etablere og avklare enkelte begreper og metoder som vil være sentrale i det videre arbeidet, og samtidig gi en innføring i min lese måte overfor *Lidelsens Vej*.

Deretter følger den første hoveddelen av en tredelt analyse, og denne første delen vil ta for seg de sidene i *Lidelsens Vej* som omhandler Salomons barndom og tidlige ungdom. Inndelingen er begrunnet i fremstillingsformen, nærmere bestemt i en hypotese om at denne delen av boken skiller seg ut ved en strukturering av fortellingen i tydelige *mønstre*. I denne delen er det *fremstillingsaspektet* som vil bli tyngst vektlagt, idet jeg først og fremst ønsker å argumentere for hvordan fortelleren systematiserer fortellingen i en narrativ struktur som vektlegger *utviklingshistorien*. Dermed blir det mest naturlig å gjøre en vurdering av fortolkningsaspektet i lys av dette: Hvordan er denne type strukturering av fortellingen et bevisst eller ubevisst middel til selvforståelse for fortelleren?

Den neste hoveddelen av analysen skifter vekten mer i retning av å skulle undersøke bokens *fortolkningsaspekt*. Denne delen handler i første rekke om Salomons «ute-tid» i et utviklingsperspektiv, altså den studerende ungdomstiden og noe av hans tidlige voksenliv. Det felles kjennetegnet for denne delen av boken er at det er her gjengivelsen av Salomons *dagbok* står i sentrum for fremstillingen. Hypotesen jeg arbeider under i denne analysedelen, er at

dagboken trer inn som et eksplisitt fortolkningsnivå i romanen, hvor de fortalte hendelsene får en parallell, abstrahert fremstilling i form av dagboken. Det sentrale for denne analysedelen vil være for det første å plassere fortolkningsnivået – dagboken – i fremstillingsstrukturen: Tilhører dette nivået først og fremst den selvbiografiske diskursen, eller tilhører det *innholdet* i denne diskursen, altså de fortalte hendelsene? For det andre er det et hovedmål for også denne analysedelen å avgjøre hvordan dagboknivået tar del i selvframstillingsprosjektet, og driver dette videre frem mot identitetsavklaringen. En vesentlig del av denne analysedelen vil dreie seg rundt Salomons fortolkninger av det han kaller «Høysangens Problem» – et tankeeksperiment han gjør seg rundt de to bibeltekstene Forkynneren og Høysangen.

I den tredje og siste hoveddelen av analysen skal jeg ta for meg noen aspekter ved den identitetsavklaringen jeg har forutsatt at boken strekker seg frem mot. Hvordan kan sammensmeltingen mellom fortid og nåtid forstås innenfor de rammene og betingelsene jeg legger for lesningen: Skal den forstås som en avklaring – i betydningen *fullføring* – av selvframstillingen, og hva kan vi på dette tidspunktet si om forutsetningene som førte fortelleren til denne avklaringen? Å se identitetssammensmeltingen – fortelleren som innser og erkjenner at det er sitt eget liv han skildrer – som en slik fullføring, var ett av flere utgangspunkter for å undersøke det identitetsskapende selvframstillingsprosjektet i *Lidelsens Vej*; imidlertid viser det seg raskt at dette «vendepunktet» bør sees som kun et ledd, eller nok et stadium, i denne prosessen av selvframstilling. For slik denne omveltningen i historien representerer en ny fase av boken, slik ser man ikke desto mindre at det selvbiograferende prosjektet fortsetter med uforminsket styrke fra fortellerens hånd, og det vil være et anliggende for denne delen av analysen å se hvordan de linjene som er påvist tidligere, fortsetter i samme baner, også etter denne avklaringen av identitet. I den tredje analysedelen skal jeg også ta for meg bokens avslutning(er), og se spesielt hvordan avslutningen av et selvbiografisk prosjekt er *en del av* det samme prosjektet som avsluttes.

Totalt sett håper jeg disse tre analysedelene til sammen vil åpenbare de linjene jeg mener å ha sett i boken, og som jeg i dette arbeidet ønsker å påvise. Min analyse er i selve sitt fundament tematisk, med tanke på hypotesene jeg legger til grunn. For det første vil jeg argumentere for at *selvbiografiskrivningen* er et uttalt litterært motiv innenfor den fiktive rammen vi presenteres for, og for det andre at *selvframstillingen* som en konsekvens av dette er mulig å påvise som en rød, tematisk tråd gjennom hele boken. Spørsmålet jeg har stilt meg under lesningen av *Lidelsens Vej*, er dette: Hvordan kan man si at et helhetlig bilde av selvframstillende grep og selvbiografiske virkemidler bidrar til et identitetsskapende prosjekt? Det er dette spørsmålet oppgaven hviler på; det er min problemstilling, og jeg vil i det følgende forsøke å påvise det sammenhengende mønsteret av slike grep og virkemidler. Men først skal jeg som sagt

gjøre rede for teorien og teorianvendelsen, spesielt med tanke på selvbiografisk avklaring og virkemidler.

1.1.3 Teoretisk utvalg

Det teoretiske ankerfestet for denne oppgaven blir i all hovedsak teorier om selvbiografi og selvbiografisk virksomhet. Jeg vil derfor gjøre kort rede for selvbiografier og teorier om disse, før jeg litt senere forklarer grundigere mitt syn på *Lidelsens Vej* i dette teoretiske perspektivet.

Selvbiografifeltet er svært mangslungent, og det gir seg utslag i teorien som vokser opp rundt det. Alt ettersom hva man regner til verdens selvbiografikorpus, kan man se det som et svært variert og ujevnt landskap: Statsledere, kunstnere og krigere, såvel som «mannen i gata», forsøker alle å hugge sitt lille stykke historie i sten, og med så varierende intensjoner og forutsetninger, blir kriteriene alle og ingen. Om man i tillegg skal ta nøkkelromaner med i regnestykket, blir genren ikke mindre uoversiktlig. For hva er likheten mellom Rousseaus *Les Confessiones*, Cæsars *Commentarii De Bello Gallico*, Marilyn Mansons *The Long Hard Road Out Of Hell*, Jean Genets *Pompes Funèbres*, og Arne Treholts *Gråsoner* – for bare å ta noen eksempler man normalt tenker på som langt fra hverandre?

Det i denne sammenhengen viktigste disse verkene har til felles, er at de under visse omstendigheter kan klassifiseres under betegnelsen *selvbiografier*. Mange forsøk har tidligere blitt gjort på å definere nøyaktig hva som skal ligge i et slik begrep som «selvbiografi», og uenigheten har vært stor. En sentral teoretiker på feltet, James Olney, har skrevet artikkelen «Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Historical, and Bibliographical Introduction» (1980), hvor han formulerer problemet som at «if autobiography is the least complicated of writing performances, it is also the most elusive of literary documents.»⁵ Med dette setter han fingeren på et av de mest sentrale problemene: Det eneste selvbiografier virkelig har til felles, er at *alle* kan skrive dem. Som Steinar Gimnes sier i *Sjølviografier. Skrift, fiksjon og liv* (1998), at «[s]jølviografien er historisk sett både ein folkeleg sjanger, ein trivialsjanger og ein finlitterær sjanger. Det finst knapt nok det yrket, den type lovbrøt, det psykologiske eller sosiale avvik som ikkje har fått si historie og sin sjølviograf.»⁶ Tilsvarende beskriver Olney en følelse av «a great and present danger that the subject will slip away altogether, that it will vanish into thinnest air, leaving behind the perception that there is no such creature as autobiography and that there has never been», og stiller seg spørsmålet om ikke egentlig *alt* ytterst sett er selvbiografier.⁷

5 Olney, 1980: 3

6 Gimnes, 1998: 17

7 Olney, 1980: 4

Olney er neppe den eneste som har følt på dette, og den samme fornemmelsen har avstedkommet mange tildels motstridende definisjonsforsøk. Min innfallsvinkel til denne korte introduksjonen av teorien jeg bruker, vil herfra være å presentere to synspunkter i denne definisjonsdebatten, som kan sees som to ytterpunkter. Disse to ytterpunktene presenterer jeg delvis for å sette diskusjonen i et genreteoretisk perspektiv, og delvis for å kunne argumentere for en nødvendig avgrensning mellom på den ene siden *Lidelsens Vej* som en fiktiv selvbiografi, og på den andre siden bøker som normalt oppfattes som såkalt genuine selvbiografier.

Det første perspektivet på selvbiografi jeg vil presentere, er det som først og fremst forfektes av franskmannen Philippe Lejeune. Hans svært hyppig siterte definisjon av selvbiografien er en *tilbakeskuende fortelling på prosa, skrevet av en virkelig person om hans virkelige eksistens, hvor fokuset er på hans individuelle liv – spesielt historien om hans personlighet*.⁸ Denne definisjonen er også hyppig kritisert, blant annet av Olney i den ovennevnte artikkelen. Bakgrunnen for dette er først og fremst Lejeunes svært normative intensjoner med definisjonen. Lejeunes metode for å løse det nevnte problemet med selvbiografiens unnvikende natur, er å legge strenge betingelser for hva som kan kalles selvbiografi, og hva som ikke kan kalles det. Han ekskluderer en mengde annen selvframstillende litteratur, og dette er et av ankepunktene fra teoretikeren jeg vil presentere som det andre ytterpunktet, nemlig Paul de Man og hans artikkel «Autobiography As De-Facement» (1984).

Der hvor Lejeune konstruerer grenser, insisterer nemlig de Man på *fraværet* av generiske rammer om selvbiografien. Han hevder at forsøk på slike definisjoner snubler i spørsmål som er både meningsløse og umulige å svare på,⁹ og resonnerer slik i forlengelsen av Olneys forslag om å si at all litteratur er selvbiografi: Hvis *alt* er selvbiografi, må man kunne svare med samme mynt og si at *ingenting* er selvbiografi.

Som utgangspunkt for min lesning av *Lidelsens Vej*, ønsker jeg imidlertid hverken å si at alt er selvbiografi, eller at ingenting er det. For selv om Lejeunes definisjon er den strengeste, mest normative, og slik sett, minst anvendelige for min oppgave, så er kanskje de Mans den minst fruktbare for lesningen. De Man hevder at selvbiografien som genre ikke finnes med sine genresærtrekk, men istedet er en *forståelsesfigur* som i større eller mindre grad forekommer i lesningen av absolutt alle tekster.

Det jeg derimot ser etter som en inngangsport til forståelse, er en erkjennelse av selvbiografi som et sett formgrep og kjennetegn som jeg kan ta med meg gjenkjennelsen av over i lesningen av en bok som *Lidelsens Vej*. Med andre ord leser jeg *Lidelsens Vej* med en bevissthet om at selvbiografi er noe påviselig og tildels håndfast, og det er denne oppfattelsen jeg søker

8 Lejeune, 1989: 4: Definition: *Retrospective prose narrative written by a real person concerning his own existence, where the focus is his individual life, in particular the story of his personality.*

9 de Man, 1984: 68

belegg for. Det er hos en av de aller tidligste teoretikerne på feltet, Georges Gusdorf, jeg hovedsaklig henter argumentasjon for en leseforståelse som samsvarer med denne oppfattelsen. I artikkelen «Conditions and Limits of Autobiography», opprinnelig skrevet allerede i 1956, plasserer Gusdorf selvbiografien som noe høyst spesifikt for den vestlige sivilisasjonen, og i sammenheng med den like spesifikke fremveksten av bevisstheten om *individet* – bevisstheten om et *jeg*. Med andre ord er selvbiografifenomenet ifølge Gusdorf kun mulig under visse kulturelle betingelser,¹⁰ og mitt utgangspunkt for å forstå det selvbiografiske *vesenet* og prosjektet, er å se den aktuelle teksten – *Lidelsens Vej* – i lys av disse bevissthetsorienterte betingelsene: enkeltmenneskets verdi, og en større bevissthet om forskjeller enn likheter mellom *da* og *nå*.¹¹ Videre utvikler disse betingelsene seg når det er den enkeltes eksistens som skal kartlegges – og da ikke først og fremst som en *biografisk* redegjørelse overfor omverdenen, men minst like mye som en redegjørelse overfor en selv. Dette er den *indre selvbiografien*; Gusdorf bruker Augustins *Bekjennelser* som eksempel.¹² Dette synet på den selvbiograferende prosessen skal jeg imidlertid komme nærmere tilbake til, blant annet i kapittelet om «erindringsakten».

For å kunne nyttiggjøre meg denne forståelsen, er jeg først nødt til å trekke opp et tydelig skille mellom på den ene siden det jeg henviste til ovenfor som *genuin selvbiografi*, og på den andre siden *Lidelsens Vej* som en *fiktiv selvbiografi*. Til tross for Lejeunes kompromissløse forhold til skillet mellom selvbiografi og alt annet, kan man likevel hos ham finne innspill til en slik avgrensning. I forsøket på å forklare forskjellen mellom selvbiografi og selvbiografisk roman, understreker han viktigheten av *kontrakten* mellom forfatter og leser:

it actually determines the attitude of the reader: if the identity is not stated positively (as in fiction), the reader will attempt to establish resemblances, in spite of the author; if it is positively stated (as in autobiography), the reader will want to look for differences (errors, deformations, etc.). Confronted with what looks like an autobiographical narrative, the reader often tends to think of himself as a detective, that is to say, to look for breaches of contract (whatever the contract).¹³

Dette er et ikke uproblematisk synspunkt av flere grunner, men det er en innfallsvinkel til å forstå både distinksjonen mellom selvbiografi og fiksjon, og også fraværet av distinksjon mellom dem. Lejeune setter i dette utdraget fingeren på et viktig poeng, nemlig leserens forventninger til teksten. Leserens forventninger er viktige av flere grunner. For det første er de relativt umiddelbare (og ugjenkallelige), og de er for det andre avgjørende for mottagelsen av teksten. En *kontrakt*, som Lejeune snakker om, kan være et godt uttrykk for det faktum at de forventningene leseren møter et verk med, er gjensidig forpliktende i verkets meningstilblivelse, og bidrar slik sett til denne – i en fiktiv, såvel som en faktisk sammenheng. Samtidig kan betingelsene for

10 Gusdorf, 1980: 30

11 Gusdorf, 1980: 30

12 Gusdorf, 1980: 37

13 Lejeune, 1989: 14

denne kontrakten sees som problematiske. Det ufravikelige grunnkriteriet, sier Lejeune, for at selvbiografi og all personlig litteratur forøvrig skal kunne eksistere, er at det er *identitet* mellom forfatter, forteller og hovedperson.¹⁴ Denne identitetens kjennetegn forstås ikke i noen litterær eller metaforisk forstand, men tvert imot ved en helt konkret markør, nemlig forfatternavnet: «It is thus in relation to the *proper name* that we are able to situate the problems of autobiography. [...] The entire existence of the person we call *author* is summed up by his name».¹⁵ For å unnsnippe de problemene som umiddelbart melder seg, stiller Lejeune det noe ubestemmelige begrepet *real person* som garantist for koblingen mellom navn og person, og beskriver dette som «a person whose existence is certified by vital statistics and is verifiable.»¹⁶

Lejeune avfeier absolutt *alle* muligheter for avvik fra hans grunnkategorier, *autobiographical pact*, og *fictional pact*.¹⁷ Han utelukker mulighetene for at fiksjonen i noen grad kan imitere den selvbiografiske pakten, og han tetter alle eventuelle lekkasjer i systemet med merkelapper som «literary fraud».¹⁸ Paul de Man utgjør i et slik perspektiv det andre ytterpunktet, og man ser at den mest fruktbare genreforståelsen for denne oppgaven, antageligvis ligger mellom de to. Slik jeg leser *Lidelsens Vej* i forhold til selvbiografier, leser jeg med Lejeunes krystallklare bevissthet om at det går et skille mellom fiksjon og selvbiografi, men jeg begrunner det på sett og vis heller med de Mans tanker om en leseforståelse, enn med Lejeunes utenomtekstlige markører. Likevel trenger jeg også at denne begrunnelsen bærer i seg en reell eksistensberettigelse for nettopp en fiktiv selvbiografi. Jeg vil ikke avfeie den som løgn eller svindel, slik Lejeune gjør, og jeg vil likevel anerkjenne den for å ha noe til felles med selvbiografier, mer enn andre romaner har.

Denne ytterst nødvendige distinksjonen er jeg nærmest å komme i en artikkel av Barrett J. Mandel, «Full of Life Now». Uten å påstå at han på noen måte er enestående i denne observasjonen, vil jeg bruke ham som eksempel på en som anerkjenner for det første at fiksjon og selvbiografi benytter seg av en rekke felles teknikker, grep, mekanismer og strukturer, for det andre at det virkelig *er* en distinkt forskjell mellom selvbiografi og fiksjon, og for det tredje at det *ikke er noen motsetning mellom de to førstnevnte poengene*. Jeg skal sitere et utsnitt fra artikkelen for bedre å illustrere hva han mener:

Despite the autobiographer's use of fiction techniques, the intention itself always speaks through very clearly. Moreover, critics always overlook the converse view that a novelist may use devices of autobiography: first person narration, use of protagonist/narrator, facts drawn from history, local color. Still, the intention in most novels is perfectly clear: the novelist's use of autobiographical devices serve an end that is purely fictional [...]. *A reader who first mistakes fiction for autobiography or vice versa*

14 Lejeune, 1989: 5

15 Lejeune, 1989: 11

16 Lejeune, 1989: 11

17 Lejeune, 1989: 14

18 Lejeune, 1989: 15

*feels cheated. One wants to know whether the book is one or the other: it makes a difference in terms of how the book is to be read.*¹⁹

Dette beskriver relativt tydelig det skillet mellom fiktiv og genuin selvbiografi som jeg tar utgangspunkt i gjennom denne analysen. Det finnes ingen ytre, gjensidig utelukkende trekk som skiller dem, men i måten vi nærmer oss de forskjellige verkene på som lesere, skaper vi selv en uoverskridelig forskjell. Selvfølgelig vil det i enkelte tilfeller være rom for tvil – uten de rette historiske kunnskaper, kan *Lidelsens Vej* være et slik tilfelle – men da er også tvilen i seg selv en avgjørelse man tar, bevisst eller ubevisst, og som forplanter seg i lesningen. Jeg kaller forskjellen *uoverskridelig*, for jeg ser ikke for meg at denne umiddelbare leserforventningen uten videre lar seg transponere den ene eller andre veien. Likevel betyr ikke det at noe hindrer oss i å *tolke* et verk i et på sett og vis fiktivt lys. Hvis man aksepterer premisset som går ut på at de litterære figurene og grepene kan etterlignes, så kan man også etterligne lesemodusen, og på den måten opparbeide seg en ny forståelse av verket.

Dette fører meg videre til det andre poenget jeg vil argumentere for, nemlig gyldigheten av den selvbiografiske teorianvendelsen innenfor et sett fiktive rammer. Som sagt består *Lidelsens Vej* av en fiktiv rammefortelling, innen hvilken man presenteres for skrivingen av en selvbiografi. Mitt hovedpoeng i denne sammenhengen er at rammefortellingen, sammen med selvbiografien som skrives innenfor den, oppfyller alle krav til en selvstendig virkelighet innenfor bokens to permer. *Er dette virkelig?* Nei, men slik jeg ser det, byr det heller ikke på noe problem å behandle det som en virkelighet. De nevnte leserforventningene kan man med Porter Abbott i hans artikkel «Autobiography, Autography, Fiction: Groundwork for a Taxonomy of Textual Categories» (1988), også forstå som en form for mistenksomhet, eller en kritisk holdning til tekstens intensjoner, og de behøver da ikke være vesensforskjellige fra fiksjon, via selvbiografi, til rene faktatekster. Som jeg har antydnet, ser jeg Lejeunes forsøk på å skape et gjensidig utelukkende skille mellom forskjellige varianter av denne kritiske holdningen, som kunstig.

På sett og vis kan det passe å vise til Porter Abbott som formulerer spørsmålet om denne kritiske holdningen slik, og også refererer til det nevnte de Man-standpunktet:

Given the prevalence of suspicion in current ways of reading – our tendency to displace whatever appears to be the manifest intention of a text – have we not extended autography to include what Olney and de Man suggest it might include: nearly all texts?²⁰

På den ene siden kan dette utgangspunktet nemlig vise seg å lede ned en blindgate, dersom det fører til fåfengte forsøk på å bevise, eller heller *påvise*, selvbiografiske trekk og elementer ved

19 Mandel, 1980: 52, 53. Min kursivering

20 Porter Abbot, 1988: 606

Lidelsens Vej, i betydningen spor av virkelighet, og referanser til Ernesto Dalgas. De finnes selvfølgelig, i alle nivåer av teksten og handlingen, men å påvise dem, er ikke det samme som å påvise *selvfremstillingen*.

For det finnes en annen måte å forstå dette sitatet på, en måte som jeg legger analysen adskillig tettere opp til, enn til den første forståelsen. Man kan nemlig forstå det som at selvfremstillingen finner sted i alle tekster, og i forlengelsen av den hypotesen, vil jeg argumentere for at man med hell kan lese og forstå denne selvfremstillingen som et enhetlig, selvstendig trekk innenfor en helhetlig, fiktiv ramme – som den vi finner i *Lidelsens Vej*. Til å beskrive denne helhetlige rammen, og samtidig forsøke å argumentere for gyldigheten av et slik syn, vil jeg låne noen tanker fra Linda Hutcheon og hennes teorier om metafiksjon i *Narcissistic Narrative. The Metafictional Paradox* (1985). Metafiksjon beskriver hun som fiksjon om fiksjon, det vil si fiksjon som bærer i seg en kommentar om sin egen fortelling og/eller språklige identitet.²¹

I argumentasjonen for at et helhetlig system av selvfremstilling kan forstås som referensialitet mellom en diegetisk forteller og en hypodiegetisk handling og hovedperson,²² uten at dette innebærer et faktisk avhengighetsforhold til noen «ytre virkelighet», vil jeg trekke frem Hutcheons beskrivelse av det paradoksale mellom en slik tekst og leseren.

in all fiction, language is representational, but of a fictional, «other» world, a complete and coherent «heterocosm» created by the fictive referents of the signs. In metafiction, however, this fact is made explicit and, while he reads, the reader lives in a world which he is forced to acknowledge as fictional. However, paradoxically the text also demands that he participate, that he engage himself intellectually, imaginatively, and affectively in its co-creation. This two-way pull is the paradox of the reader. The text's own paradox is that it is both narcissistically self-reflexive and yet focused outward, oriented toward the reader.²³

Først og fremst oppfyller jo *Lidelsens Vej* de løselige betingelsene for metafiksjon, ikke bare ved rammefortellingen som innkapsler nok en lengre fortelling, men også ved at fortelleren stadig underveis kommenterer sin egen fortelling og minner om situasjonen og betingelsene for den. At dette *heterokosmoset* har sin egen indre autonomi, som ikke nødvendigvis forholder seg til en utenomtekstlig empirisk virkelighet,²⁴ er for såvidt én ting, som jeg uansett har lagt til grunn for lesningen fra første side. Minst like viktig er i denne sammenhengen parallellen man faktisk ser til den virkelige selvbiografien, som jo også består av et indre, subjektivt heterokosmos hvor det ofte finnes en som forteller sin egen historie, og også ihvertfall har *muligheten* til å gjøre oppmerksom på fortellersituasjonen. Heller ikke her behøver forholdet til den ytre virkeligheten å

21 Hutcheon, 1985: 1

22 *Diegetisk og hypodiegetisk*: Rimmon-Kenan, 1983

23 Hutcheon, 1985: 7

24 Lignende resonnement i Hutcheon, 1985: bl.a. 90, 91

følge andre regler enn de fortelleren legger til grunn, slik Gusdorf er delvis inne på i beskrivelsen av *den indre selvbiografien*.

In writing his *Apologia pro vita sua*, Newman attempts to justify in the eyes of contemporary opinion his movement from Anglicanism to Roman Catholicism. But with their temporal reference, social and theological occurrences have relatively little significance. The dispute takes place for the most part in the interior domain: here, as in Augustine's *Confessions*, it is the history of a soul that is told to us. External and objective criticism might well pick out an error in detail here and there or a bit of cheating, but it does not reach to the heart of the matter. [...]

*My individual unity, the mysterious essence of my being – this is the law of gathering in and of understanding in all the acts that have been mine, all the faces and all the places where I have recognized signs and witness of my destiny.*²⁵

Slik selvbiografien først og fremst er en beretning om en *indre* historie, en sjelens fortelling, slik står den også løsrevet fra den ytre virkeligheten på en måte som tidvis kan minne om de betingelsene fiksjonen eksisterer under. Og *the paradox of the reader*, såvel som *[the] text's own paradox* fra Hutcheon er i høyeste grad tilstede i en forståelse av selvbiografien som den Gusdorf forfekter, og som jeg på mange måter også legger til grunn i analysen: som Gusdorf skriver, er det *sjelens historie* som skal fortelles, og med det pålegges vi å anerkjenne den subjektive sannheten som betingende for fortellingen og som en stemme blant mange i den faktiske historien. Samtidig lever man seg inn i og deltar i de litterære rammene og kvalitetene som omslutter historien i form av den selvbiograferendes diskurs.

1.2 *Lidelsens Vej* i et innledende teoretisk perspektiv

Måten fortelleren nærmer seg barndommen på i *Lidelsens Vej* gir inntrykk av en viss fremmedgjøring fra fortiden. Istedet for å forsøke å knytte noen forbindelse til det han beskriver, oppretter fortelleren en umiddelbar distanse til den unge Salomon, og plasserer seg selv trygt utilgjengelig bak en upersonlig, om enn allvitende, fortellerrolle.

Først og fremst skapes og opprettholdes avstanden gjennom den konsekvente bruken av grammatisk tredje person, men også ved det rene fraværet av noen personlig tilnærming i beskrivelsene. Salomon nevnes innledningsvis som en «loyal, dansk Dreng» som lærte å ære konge og borgermester før han kunne kneppe buksene, og som – til tross for hva man «kunde tro efter Navnet» – ikke var noen «lille Jødedreng.» Til det var håret for lyst og øynene for grå.

Det går to sider før Salomon nevnes igjen, og da er det som et produkt av årgangen 1864 – et skjebneår i dansk historie.²⁶ Den deterministiske tonen som går gjennom deler av *Lidelsens Vej*, slås blant annet an her.

²⁵ Gusdorf, 1980: 37, 38. Min kursivering

²⁶ Jeg henviser her til Dalgas-utgiver Henrik Schovsbos noteverk i Danske Klassikere-utgaven av *Lidelsens Vej*. Dalgas, 1993: 12, 301

Noen sider tidligere kan det synes som om fortelleren ønsker å om ikke advare, så ihvertfall gjøre rede for, denne nølende og sirkulende tilnærmingen til sin egen barndom. Han sier om den lille byen han vokste opp i, bare kalt «Staden», at

Der gaar en grøn Slugt fra Vandmøllen op til Kirkegaarden, og igennem den kan en fremmed uforvarende komme spadserende midt ind i Stadens Hjerter uden at ane, det er en Stad, før han staar omtrent midt paa Torvet; men saa ser han rigtignok heller ikke andet end lutter Huse.²⁷

Er dette en personlig tilstandsbeskrivelse fra fortellerens side? Slik jeg ser det, kan det leses som et uttrykk for den fornemmelsen den nåtidige fortelleren har av sin egen fortid, og også som et bilde på det han oppfatter seg selv som: en vandrør som gang på gang krysser sine egne spor i letingen etter seg selv, men når han nå havner på sporet av sin egen fortid, føler han ingenting.

Fortelleren utdyper med en anekdote om byen, og forsterker inntrykket av å skulle trenge inn i noe dulgt og glemt, noe som fortoner seg mer som form enn innhold:

Og dog har der været noget til før denne Stad; thi det hændtes en Gang, at Borgmesteren lod grave i Adelgade, og da fandt man Resterne af en anden Brolægning over to Alen under den nuværende. Dette giver et lignende Indtryk af ubestemmelig graa Fortid som en Begivenhed, Herodot omtaler. Han beretter om en ægyptisk Konge fra den allerældste Sagtid, at denne fandt i en Ørken et Tempel, som ingen kendte, med Skriftegn, som ingen af hans lærde kunde tyde.²⁸

Man kan her forstå dette som konturene av et prosjekt hvor livet skal forstås ved å undersøke grunnen det er bygget på, og hva som skjuler seg i den. Kilden til forståelse skal finnes i «ubestemmelig graa Fortid», hvor fortelleren tar rollen som selvbiograf på seg med et oppriktig ønske om å forstå seg selv og sin egen bakgrunn. Dette gjør han under skinn av en historikers objektivitet, distanse og analyserende klarsyn; han er i forståelse med seg selv om at en slik streben etter pålitelighet vil klarne forståelsen av fortiden som for ham synes dunkel.²⁹

Men kan en objektiv og fullstendig rekapitulering av ens egen fortid egentlig finne sted? Hva ville egentlig selve forsøket tjene til? Som Georges Gusdorf skriver: «the past is the past, it cannot return to dwell in the present except at the cost of complete falsification.»³⁰ Jeg gir min støtte til den påstanden, men ser samtidig at hele dette prosjektet med den selvhøytidelige historikeren som skal avdekke fortiden ned til minste detalj, er en del av et større prosjekt fra den selvbiograferende hovedpersonens side. Her har vi med en større iscenesettelse å gjøre, og den positivistiske, sannhetssøkende tilnærmingen til fortiden, er én av rekvisittene.

Denne tilnærmingen til sin egen livshistorie kan sees på flere måter. For det første kan man lese det som et eksistensielt drag over hele denne situasjonen: Vi har en forteller og

27 Dalgas, 1993: 10

28 Dalgas, 1993: 10

29 Dalgas, 1993: 8

30 Gusdorf, 1980: 40

hovedperson som ikke opplever at det finnes noen kontinuitet mellom den han kan se at han *var* og den han føler at han *er*. For å gjenopprette kontakten mellom fortid og nåtid, søker han å lukke kløften ved å skape kontinuitet og sammenheng i livet, mellom valg og konsekvenser. Jeg sier *eksistensielt*, og står ved den lesningen; likevel er det paradoksalt nok noe dypt deterministisk over det sterke behovet for å se en iboende årsakssammenheng fra begynnelse til slutt som preger *Lidelsens Vej*.

På den ene siden kan man kalle det et paradoks, like mye som hovedpersonens sterkt splittede natur enkelte ganger fortoner seg paradoksal, eller i det minste selvmotsigende, i sin indre strid mellom behovet for tilegnelse av positiv viten og utløp for en ekstatisk natur. På den andre siden er det ikke det minste paradoksalt at man søker seg til et ståsted hvor situasjoner, valg og konsekvenser sees i *sammenheng* – en sammenheng som først blir til når livet sees under ett.

1.2.1 Det narrative ytterpunkt: selvbiografi i tredje person

Hvordan fortelleren i *Lidelsens Vej* går frem i denne søken etter sammenheng, skal jeg imidlertid bruke det aller meste av den videre analysen til å undersøke nærmere, så jeg vil derfor først vie litt tid til å ta et blikk på et aspekt jeg såvidt nevnte ovenfor, og som kan sies å være et av de viktigste premissene for historien. Jeg omtalte tidligere en «konsekvent bruk av grammatisk tredje person», og gjennom hele den delen av boken hvor selvbiografien er mest merkbart tilstede som virkemiddel, fra side 10 til 199, er formen gjennomgående preget av en *forteller* som gir oss historien om en «*han*». Når vi likevel vet at det er den samme personen det er snakk om – forteller og hovedperson – er det fordi det dels i selve historien, dels gjennom prologen, opprettes en lese måte – en selvbiografisk lese måte som riktignok er fiktiv, men ikke desto mindre betingende for lesningen av boken.

Til tross for at jeg tidligere har stilt meg tvilende til Philippe Lejeunes definisjoner, kan det passe å trekke frem noen interessante perspektiver han har nettopp på selvbiografier skrevet i tredje person, og til en viss grad kan jeg med gode resultater overføre tankene hans til *Lidelsens Vej*. Man kunne ta for seg en nær sagt hvilken som helst av de mange episodene som fortelles i *Lidelsens Vej* og bruke som eksempel på selvbiografi fortalt i tredje person; for ordens skyld vil jeg likevel bruke Lejeunes eget eksempel, et utdrag fra Michel Leiris' *Frêle Bruit*. Det er nemlig verdt å merke seg slutningene Lejeune trekker av et slik stilistisk trekk.

Utdraget fra Leiris refereres hos Lejeune som følgende: «'Sadness not diminished by the idea that, all things being useless, what he had been able to do was of no importance, he told himself that not very much in his life was worth holding onto'», hvorpå Lejeune kommenterer at «Far from reading this as a simple statement about a character (which it would be if it were a

page out of a novel), the reader perceives the erasing of the enunciation as a fact of enunciation.»³¹

Jeg mener Lejeune tar delvis feil når han her forutsetter en selvbiografisk pakt³² i sin strenge betydning av ordet, som utgangspunkt for denne leseroppfattelsen. Leserforutsetningene forblir de samme i et tilfelle som *Lidelsens Vej*, i den forstand at leseren oppfatter at fortelleren snakker om seg selv *som om* han snakket om noen andre, eller *som om* noen andre snakket om ham, men at han hverken snakker om noen andre eller at noen andre snakker om ham. Den *litterære figuren* forblir nemlig – i mine øyne – den samme, temmelig uavhengig av hvorvidt det er en selvbiografisk eller *phantasmatic* pakt involvert.³³

Lejeune understreker nemlig denne figurens forskjell fra «alminnelig» bruk av grammatisk tredje person, som er den historiske. Sistnevnte innebærer tap eller fravær av person, eller *nonperson*, og det er klarlagt gjennom den impliserte lesemåten at det ikke er en tekst uten person vi har med å gjøre. Derimot har vi å gjøre med en tekst hvor den opprinnelige avstanden mellom forteller og hovedperson er stor, både i temporal og mental forstand, og bruken av tredjepersonsfortelling er, som Lejeune påpeker, kun en litterær eller retorisk figur som formidler noe av det samme som det fortelleren selv sier i prologen til *Lidelsens Vej*:

Ofte har jeg Vanskelighed ved at genkende min egen Stemme mellem Fortidens Røster. Jeg hører paa Fortællingen, som om den ikke handlede om mig selv, men om en afdød, hvis Liv jeg kender ud og ind, og som tilfældigvis bar det samme Navn som jeg.³⁴

I dette utsnittet får vi understreket på en og samme tid både avstanden og identiteten: sammenligningsleddet «*som om* den ikke handlede om mig selv» gjør – ved å fjerne tvilen om lesemåten – at kløften mellom fortid og nåtid blir forsterket i sin bekreftelse av identiteten. Som jeg skal argumentere for senere, er det *motsetningene* som skaper styrke, og med den selvbiografiske lesemåten som en trygg avsats kan fremmedfølelsen overfor fortiden presses langt, og da i selve sin utfoldelse forvise oss om at det er et litterært grep vi utsettes for.

Man kan si at den grammatiske forskyvningen av den som formulerer sin egen historie nærmest *forsterker* dennes posisjon – nettopp ved at historien frigjør seg fra jeget samtidig som den i siste instans speiler det samme jeget. Ved å trykke inn «the soft pedal»,³⁵ som Lejeune kaller det, kan det selvbiograferende jeget uttrykke naivitet, ironi, forbløffelse og uvitenhet, med en troverdighet som et nakent «jeg» aldri ville kunne oppnå. I en formulering fra

31 Lejeune, 1989: 32

32 Lejeune, 1989

33 Lejeune, 1989: 32-33

34 Dalgas, 1993: 8

35 «*The soft pedal*» er bildet Philippe Lejeune bruker for å beskrive den nevnte prosessen med å skyve utsigelsen ut av teksten gjennom bruk av tredje person om selvet: «*I write to myself while making myself keep quiet, or more exactly, by depressing the soft pedal*». Lejeune, 1989: 33

Lidelsens Vej sier fortelleren om sitt fortidige jeg at «han vilde have forstaaet Grunden til alt det, som kunde forekomme en ildesindet besynderligt og meningsløst i den menneskelige Verden [...] hvis der ikke var kommet noget i Vejen»,³⁶ og man kan merke seg at i dette «*han ville ha forstått, hvis bare ikke...*» ligger det et dobbel krav: I bruken av *han* – tredje person – ligger det for det første et narrativt krav på objektivitet som gir skildringen av hendelser et skinn av nøytralitet, mens det for det andre ligger en forutsetning om en referensiell sannhet i den selvbiografiske lesemåten – en sannhet som til syvende og sist peker tilbake på et skjult, men både aktivt og subjektivt, *jeg*. I artikkelen «The Style of Autobiography» (1980) påpeker Jean Starobinski dette paradokset at jeget er så tilstedeværende der det tilsynelatende er fordrevet:

Though seemingly a modest form, autobiographical narrative in the third person accumulates and makes compatible events glorifying the hero who refuses to speak in his own name. Here the interests of the personality are committed to a 'he', thus effecting a solidification by objectivity.³⁷

I videre tilknytning til problematikken rundt person og fortellerinstanser, kan det passe å gjøre rede for et begrepspar jeg kommer til å benytte meg jevnlig av gjennom oppgaven: *Det fortellende jeget og det fortalte jeget* henter jeg fra Gérard Genettes *Narrative Discourse. An Essay in Method* (1980). Han bruker distinksjonen som en nyttig adskillelse av aktanter i den selvbiografiske fortellingsdiskursen – i sin tur hentet fra Spitzers begreper *erzählendes Ich* (det fortellende jeg) og *erzähltes Ich* (det fortalte jeg).³⁸ Denne distinksjonen er spesielt nyttig i arbeidet med selvbiografier, ettersom vi står overfor et reelt skille mellom hovedperson og forteller, men hvor disse likevel ikke er å regne som to forskjellige aktører. Når det gjelder *Lidelsens Vej*, er som sagt situasjonen ytterligere spesiell i og med at vi står overfor «jeg» og «han», heller enn «jeg nå» og «jeg den gang». Det er denne oppklaringen jeg ønsker å foreta ved å understreke at jeg herfra bruker «det fortellende jeget» om den selvbiograferende fortelleren, og «det fortalte jeget» om hovedpersonen i denne historien – fortellerens fortidige jeg.

1.2.2 Erindring i skrift. Identitet og sammenheng

Jeg skrev «referensiell sannhet» ovenfor, men det finnes forøvrig ingen virkelig referensiell sannhet i *Lidelsens Vej* – ihvertfall ikke som jeg vil undersøke i denne analysen. Så la meg igjen klargjøre at det jeg mener med dette, er den hypodiegetiske³⁹ referansen til fortellernivåets verden – *heterokosmos*. Det er disse bestrebelsene mine på å tilpasse en ytterst virkelighetsorientert

36 Dalgas, 1993: 32

37 Starobinski, 1980: 77. Min kursivering

38 Genette, 1980: 252; Spitzer gjengitt i Genette, 1980: 252.

39 Rimmon-Kenan, 1983

lese måte innenfor en fiktiv ramme, som gjør dette prosjektet både spennende og komplisert, og i disse komplikasjonene illustreres også hvorfor jeg gjør det.

Jeg ønsker å studere den selvbiografiske formen som et *virkemiddel i en gjennomgående fiktiv tekst*, og med det forsøke så godt jeg kan å frigjøre meg fra impulsen til å se ut av teksten, til å opprette samsvar mellom teksten og verden utenfor. I sin lesning av Strindberg, «Själen, livet och formerna. Berättelse, bild och diskurs i *Tjänstkvinnans son*» (1992), skriver Per Stounbjerg at «det som är minst lika avgörande [som *hva* selvbiografier henviser til (min anm.)] är själva referentialiteten; redan det *att* de hänvisar till något är ett mönster i texten.»⁴⁰ Nøyaktig det samme mønsteret velger jeg å se i *Lidelsens Vej*, og dét er selve min begrunnelse for den innfallsvinkelen jeg har valgt ved å skulle undersøke hvordan jeget benytter seg av disse mønstrene til å skape mening og sammenheng.

For uten mening, uten sammenheng, er et liv kun en serie bilder. Personen som er avbildet på et tidspunkt ligner personen avbildet litt senere, men man har ikke grunnlag for å si at det er et identitetsforhold mellom dem. Legger man for eksempel det første og det siste bildet ved siden av hverandre, vil til og med likheten ha bleknet og falmet.

Det er disse bildene selvbiografen ønsker å sette sammen til et kontinuum. Gjennom å fortelle sin egen livshistorie, eller sin egen *sjels* historie, vil han skape et mønster som hvert av bildene passer inn i. Slik vil de for ham, og for andre, danne en naturlig sammenheng, og gjennom denne sammenhengen og denne helheten, vil selve livet bli opphøyet til *mening*.

Fortelleren i *Lidelsens Vej* søker i svært høy grad mønstre i sitt eget liv. Disse mønstrene er den nåtidige bevissthetens middel til å forstå seg selv, ved at fortiden settes i en meningsbærende sammenheng som den ikke kunne oppnå i sin fragmenterte tilstand. Jeg mener dette er det kanskje viktigste kjennetegnet ved den selvbiografiske fremstillingsformen, og det som gjør det verdt å se etter også som et litterært virkemiddel.

Innen et slikt perspektiv vil jeg legge vekt på den erindringshandlingen som foregår under den selvbiografiske virksomheten, den handlingen som foregår når fortelleren i *Lidelsens Vej* setter sin egen fortids gudsforhold, sitt forhold til stefaren eller sin identifikasjon med det bildet han danner seg av *Kain*, i et gjensidig avhengighetsforhold til den han er i dag. Ved å erindre seg selv i et selvbiografisk prosjekt, setter han sin egen fortid i en meningsfylt *sammenheng*, eller et *mønster*, og skaper dermed sitt eget liv – på mange måter ut av intet.

For det som er forbi, er intet inntil det gis form; «[the] past must be created afresh», skriver Mandel, og setter fingeren på hva jeg mener er det skapende trekket ved erindring og fremstilling av fortiden: «it never really existed: it has always been an illusion created by the

40 Stounbjerg, 1992: 21. Forfatterens kursivering

symbolizing activity of the mind.»⁴¹

Til dette vesenstrekket ved selvbiografi, dette *skapende imperativet*, vil jeg låne et uttrykk av Georges Gusdorf: «the act of memory».⁴² Gusdorf viser med dette uttrykket svært presist den illustrerende distinksjonen mellom selvbiografi og biografi. Han understreker at i selvbiografien er det en annen historie som fortelles enn den ytre, det er nemlig *sjelens historie* som skal fremstilles. Følgelig kan utenforstående, objektiv kritikk påvise en og annen uoverenstemmelse i de faktiske detaljer, men dette er uvesentlig, sier Gusdorf; det når ikke inn til sakens kjerne. For «[in] this case, it is a question of another truth».⁴³

Videre sier Gusdorf at «[the] act of memory is carried out for itself, and recalling of the past satisfies a more or less anguished disquiet of the mind anxious to recover and redeem lost time in fixing it forever».⁴⁴ Dette setter oss på sporet av minst tre vesentlige momenter.

For det første er det viktig å bli minnet om denne «erindringsaktens» vesen, i at «the act of memory *is carried out for itself*»: Vi snakker ikke om en bevisst og konkret handling som kan startes og avbrytes eller skrives i en timeplan. Det er en *prosess*, og den er som en reise man delvis legger ut på etter eget initiativ, men som man aldri kan vende tilbake fra.

For det andre får vi en nærmere beskrivelse av denne prosessen i uttrykket «*recalling of the past*». Historien – fortiden – hentes frem på en så grunnleggende forskjellig måte fra all annen historieskriving at det er verdt å påpeke i seg selv. Fortiden *påkalles*, og den inviteres dermed til å utspille seg på ny, i motsetning til historikerens ytre fortid; den sistnevnte er jo et statisk produkt som kan utsettes for objektiv kritikk og blir nedskrevet ved konsensus om dens fastlagte ytre trekk.

Til sist vil jeg få påpeke at noe av erindringsaktens vesen også ligger i dens *hensikt*, i og med at den ofte påkalles i egenskap av nettopp sin effekt – slik vi kommer til å få se i *Lidelsens Vej*. For å vende tilbake til Gusdorfs ord, ser man at prosessen denne akten utgjør, tilfredsstillende «a more or less anguished *disquiet of the mind* anxious to recover and redeem lost time in fixing it forever». Sjelens historie vil altså bli skrevet, og den presser seg til en viss grad frem innenfra. Slik selvbiografien skriver en indre historie, gjør den også det for å fylle et indre tomrom, og bøter på et indre behov.

Den siste delen av dette leddet kan i og for seg leses på to måter slik jeg ser det: Man kan føle et behov for å fryse og fikserer tiden av både indre og ytre grunner. Det indre behovet dreier seg om lengselen etter *sammenheng* i et levet liv, og er en alltid underliggende drivkraft hos selvbiografen. Det ytre behovet henger naturligvis sammen med ønsket om å skrive sitt eget

41 Mandel, 1980: 63

42 Gusdorf, 1980: 37

43 Gusdorf, 1980: 37

44 Gusdorf, 1980: 37

ettermæle, og selv om dette er et vesentlig moment å ta hensyn til i arbeidet med selvbiografier, kommer jeg i stor grad til å la det ligge i arbeidet med *Lidelsens Vej*.

1.2.3 Erindringsakten i *Lidelsens Vej*

«The act of memory» er imidlertid ikke et uttrykk Gusdorf bruker selv mer enn denne ene gangen, og når jeg nå gjør så grundig rede for min egen lesning av frasen, er det selvfølgelig fordi jeg legger grunnen for å annektere uttrykket til eget bruk. Til tross for personlig motvilje mot det stivbeinte og belastede «akt», forsøker jeg meg likevel med det allerede nevnte uttrykket «erindringsakt». Slik håper jeg å kunne fange det progressive og det dynamisk skapende uten å vektlegge handlingsaspektet for mye.

Noe av grunnen til at jeg bruker uttrykket *akt*, er også at jeg ønsker å presisere begrepet «erindringsakt» som noe annet enn for eksempel H. Porter Abbotts definering av selvbiografi som «selvbiografisk handling»,⁴⁵ i betydningen *språkhandling*. Porter Abbotts forståelse av den selvbiografiske handlingen dekker i og for seg også det jeg definerer som *erindringsakt*, men det er et langt mer avgrenset fenomen jeg arbeider med, og som jeg derfor må fastholde min egen definisjon av. *Erindringsakten* er nemlig ikke først og fremst rettet mot leseren, men må sees som et fundamentalt *innadvendt* fenomen, slik jeg har forsøkt å vise – og også vil fortsette å argumentere for.

Hvis vi skal se hvordan denne prosessen manifesterer seg i teksten, finner vi eksempler på dette helt fra begynnelsen av. Allerede fra de første sidene av *Lidelsens Vej* begynner nemlig fortelleren å bygge opp et møysommelig men omfattende religiøst univers som fortolkningsramme for Salomons barndom. Han sier om Salomons stefar, «Kæmneren»:

Paa Folketællingslisten skrev Kæmneren sig og hele sit Hus som tilhørende den evangelisk-lutheranske Religion, men i Grunden stod han i religiøs Henseende nærmest ved Kalmukkerne, og hans Gudsyndelse bestod i at opfylde alle Ceremonier med streng Nøjagtighed.⁴⁶

Med denne ene setningen, legger fortelleren til rette for det religiøse universet hele Salomons barndom skal fortolkes i lys av, og som han og alle rundt ham skal defineres i forhold til. I beskrivelsen av kæmneren absorberes samtidig ‘hele hans hus’, og «*hans Gudsyndelse*» blir det bærende premisset for alles hverdag.

Kæmnerens kone, Salomons mor, fortolkes hverken som mor, kone eller kvinne, men i bibelske bilder og vendinger:

Middagen var *Dagens Højtid* for [Salomons Moder]. Naar klokken slog 12, bandt hun i Hast en snehvid

45 Abbott, 1988: 601

46 Dalgas, 1993: 11. Min utheving

Kappe om sine gloende røde Kinder, hægtede et stivet Forklæde om sin Mave og frembar Dagens Retter som et Brændoffer til sin Herre, Kæmneren ⁴⁷

Gjennom å gjenfortelle barndommen som en historie hvor alt og alle passer som brikker i et religiøst system eller lite samfunn, gis det mening og hensikt til det som for barnet må ha fortont seg som uforståelig. Den usikre og uklare posisjonen Salomon hadde i hjemmet, de voksnes uforutsigbare og ubegripelige reaksjonsmønstre, kan i selvbiografien bøtes på ved å la mønstre vokse frem av erindringen.

Det er et slikt mønster, et religiøst og altomfattende et, Salomon definerer barndommen sin inn i. Stefaren bygges opp som en dyster og mytisk halvgudaktig skikkelse som Salomon aldri helt vet hvordan han skal forholde seg til eller gripe an. I beskrivelsen av ham – kemneren – dukker det også opp antydninger om Salomons «uekte» familieforhold, dystert og smertefullt beskrevet gjennom de kryssende og forvirrende forventningene til hvordan han skal tiltale (ste)fare.

..naar han efter Ordre vilde sige Far til Kæmneren, standsedes han uvilkaarligt af et strengt Øjekast. Prøvede han saa med Onkel, spurgte Kæmneren ham forbitret, hvorfor han ikke sagde Far. Enden blev, at Salomon verken turde sige det ene eller det andet og næppe vovede at tiltale Kæmneren.⁴⁸

Forholdet til kemneren blir på alle måter stående uavklart og spenningsfylt for Salomon idet han avkreves respekt og hengivenhet, men forbys nærhet. Løsningen blir å trekke seg inn i en ydmyk og reservert ærefrykt og tilbedelse:

I Omtale kaldte han Kæmneren for «Han», og dette Han, der ved sit Eftertryk skilte sig fra ethvert andet Han, gennemrislede Salomon, hver Gang han brugte det, med en ærefrygtfuld Bæven. Det vil erindres, at ogsaa Jøderne af Ærefrygt for deres Stammegud undgik at nævne hans Navn.⁴⁹

Hvordan kan den lille Salomons forhold til kemneren forstås eller forklares, eller i det hele tatt fattes, uten å ty til slike forklaringsmodeller? Ved å gjøre barnets hverdagsunivers til et religiøst et, kan alle irrasjonelle og uproporsjonale forhold settes i et perspektiv som er forståelig for den voksne; de forklaringer barnet tyr til, de opplevelsene og erfaringene det trekker sine slutninger på grunnlag av, er neppe tilgjengelige for den voksne fortelleren, men det er til gjengjeld de religiøse.

Og det er nettopp en slik *erindringsakt* jeg har gjort rede for, som jeg argumenterer for at ligger til grunn for den bruken av egen fortid til å forstå sin egen nåtid, som vi står overfor i *Lidelsens Vej* – såvel som i egentlig all selvbiografisk virksomhet. Man skaper seg en identitet

47 Dalgas, 1993: 12. Mine uthevninger

48 Dalgas, 1993: 13

49 Dalgas, 1993: 13

ved å konstruere et levet liv å forstå seg selv på bakgrunn av, og begrepet jeg forsøker å etablere til bruk i denne analysen – *erindringsakten* – er ment å skulle peke på noen sider ved dette fenomenet.

Delvis har jeg nå gjort rede for hva jeg mener med begrepet, men jeg vil oppsummere det med min egen definisjon. Erindringsakten representerer for meg *prosessen med å gjenskape sin egen personlighets fortid gjennom en skriveakt, med det mål for øye å veve sammenheng inn i sitt eget liv*. Med bakgrunn og støtte i de teoretikere og artikkelforfatteres tanker som jeg leser, bruker og refererer i dette arbeidet, påstår jeg også at dette fenomenet *er særegent for den selvbiografiske virksomheten* – nesten uansett hvilken innfallsvinkel man har til selvbiografier.

Denne definisjonen er utformet under tung inspirasjon av Gusdorfs artikkel, som jeg har både sitert ovenfor og på mange måter også hentet begrepet fra. Per Stounbjergs lesning av August Strindbergs *Tjänstkvinnans son*⁵⁰ har også satt sine tydelige spor, både i denne definisjonen og i min lesning av *Lidelsens Vej* forøvrig. I de genrebetraktningene Stounbjerg gjør seg under lesningen av *Tjänstkvinnans son*, vektlegger han det koherens- og kausalitetssøkende som karakteristiske trekk ved både selvbiografien som sådan, og ved Strindbergs måte å tilnærme seg selvet på i teksten.⁵¹

Tydeligst presisert får man det kanskje igjen fra Barret J. Mandel når han oppsummerer selvbiografien slik: «It is the *context* disclosed through writing that is the autobiography.»⁵² Dette synet på selvbiografi går rett til kjernen av problemstillingene rundt *Lidelsens Vej*, og representerer på en treffende måte selvbiografien som fremstillingsform for den subjektive sannheten. Med utgangspunkt i disse tankene jeg så langt har presentert, skal jeg i neste kapittel ta for meg første del av *Lidelsens Vej* – den delen som i all hovedsak omhandler Salomons barndom – og gjøre grundigere rede for hvordan *mønstrene* i teksten forplanter seg i selvfremstillingen som et middel til sammenheng.

50 Stounbjerg, Per. «Själen, livet og formerna. Berättelse, bild och diskurs i *Tjänstkvinnans son*». 1992

51 Stounbjerg, 1992: bl.a. 22, 26

52 Mandel, 1980: 52

Kapittel II

2.1 Eksistensiell frigjøring fra autoritær systemdyrking

Sammenligningen av kemneren med en guddom tar tydeligere form etter hvert, men fortelleren utvikler også et mer bevisst forhold til den yngre Salomons religionsforhold, og dette fører med seg en både naiv og ironisk fremstilling av kemneren. Der kemneren noen sider tidligere var skremmende i sin menneskelige og faderlige autoritet, er han nå tildels komisk i sin stesønns dystre apoteose.

Thi Kæmneren var Salomons Pave, han var selv ufejlbar, og han uddelte Syndsforladelse eller fordømte en til den onde Samvittigheds Kvaler, som han fandt for godt. Alle i Hjemmet var lydige Faar af hans Hjord. Selv Salomons Moder sagde til ham: ”Jeg ved godt, at jeg kun er en Synderinde over for dig, Simonsen, men jeg siger dig alligevel, at der ingen Muskat er i Smaakagerne denne Gang”⁵³

Med utgangspunkt i tanken om at den nevnte *erindringsakten* er et sentralt moment i fortellingens konstruksjon av den fortellendes identitet, vil jeg forsøke å vise hvordan vi her ser konturene av et *mønster* i teksten. Dette mønsteret mener jeg å se at trer frem av fortiden gjennom erindringen av den, mer enn erindringen trer frem av fortiden. Min antagelse er en lignende den Paul de Man setter frem om selvbiografien når han spør om vi ikke kan si at det *selvbiografiske prosjektet* i seg selv skaper og betinger livet det beskriver, heller enn at livet skaper selvbiografien som en konsekvens av seg selv.⁵⁴

Dette samme mønsteret i teksten – og i det skildrede livet – åpner for en ramme å forstå seg selv innenfor ved at det gir en forklaringsmodell som kan gi de *begrunnelsene* det selvbiograferende jeget trenger for å se fortiden som en forutsetning for nåtiden. Det er nettopp hvordan dette mønsteret tar form, hva det fylles med og hvordan det fungerer som et retorisk grep, jeg ønsker å undersøke med denne første behandlingen av *Lidelsens Vej*, og jeg tar utgangspunkt i fortellerens skildring av egen barndom når jeg beskriver dette mønsteret.

2.1.1 Den ironisk skildrede moral

Med kemneren som den sentrale skikkelsen bygger fortelleren over disse sidene opp et bilde av en hverdag fundert på en religiøs moral. Kemneren blir i denne sammenhengen den alt springer ut fra, den som betinger og administrerer universets lov. Hvorvidt Gud er en himmelsk kemner, eller kemneren er en jordisk gud, er usikkert, og i grunn også helt irrelevant for Salomon. Resultatet blir det samme.

53 Dalgas, 1993: 24

54 de Man, 1984: 69

Denne moralen fremstår som noe halvt selvfølgelig, halvt uforståelig, som bare må aksepteres for hva det er, og som alt dreier rundt. Ikke bare dreier alt i Salomons barndom rundt denne moralen, men også i selve fortellingen konstrueres *moralen* som et retorisk poeng som jeget kan forstå seg selv utfra.

Moralen fortøner seg for Salomon på den ene siden som en kode – som er tilfellet med den moralske kontrakten han oppretter med den kristne gud. Det som kjennetegner fremstillingen av kristen – især lutheransk – moral i *Lidelsens Vej*, er det totale fraværet av åndelighet. Således oppfatter den yngre Salomon moralen som et forretningskonsept som skal forstås og brukes for hva det er verdt. Den kristne gud forestiller Salomon seg som «en overjordisk Bestyrer»; han «saa og hørte alt og faldt aldrig i Søvn. Han talte Kagerne og vidste Besked med, hvor meget Sukker der var i Skaalen.»⁵⁵

I denne naive parodieringen av protestantisk skikk og moral, finnes det stort forhandlingsrom i Salomons verden, for

[holdt] den gode Gud nøje Regnskab med Salomon, holdt denne ikke mindre nøje Regnskab med Gud. Salomon fandt det i sin orden at det blev Regnvejr om Søndagen, naar han havde stjaalet Æbler i Apotekerens Have om Lørdagen, og han saa en højere Retfærdighed i, at den gamle gav ham en Lussing uden skellig Grund, naar han vidste med sig selv, at han ikke havde været god imod sin lille Søster i den sidste Tid. Men hvis for mange Genvordigheder traf ham, da følte han sig paa Kreditsiden, og han hævned sig ved frygtelige Angreb paa Kagekassen. ⁵⁶

Sammenblandingen av forretningsbegreper og –tankegang med begreper som «rettferdighet» og «moralsk tankegang» er intens, og gjør barnetroen korrumpert og forkvaklet – om enn på et noe naivt og uskyldig vis. Den vever sammen et bilde av «moralen» som et helt samfunnssystem mer enn noe personlig, og jeg vil påstå at hensikten med dette er å lage et bakteppe man kan se seg selv mot – både den man var, og den man er.

På den annen side kan nemlig moralen også være en del av det dulgte systemet av skjønn og rettferdighetssans som *autoritetene* i Salomons liv forvalter. Vi snakker da selvfølgelig først og fremst om kemneren – den guden i Salomons liv som er mer skremmende og aktpåkallende enn noen kristen gud kan være. Som nevnt er kemneren den figuren som hele dette religiøse universet først og fremst springer ut av, og som også betinger den fortolkningsrammen Salomon leser seg selv i.

Jeg skrev ovenfor at kemnerens «ufeilbarlige» moral skildres med en streif av ironi, men alvoret slik det fremstår for barnet i møte med en absolutt og total autoritet, er også til å ta og føle på. Under kemnerens regime er alle, og især Salomon, underlagt «den sædelige Lovs

55 Dalgas, 1993: 18

56 Dalgas, 1993: 18

kategoriske Imperativ». ⁵⁷ Dette er et moralsk påbud som skal etterleves og læres, men som likevel – i kraft av å være kun i kemnerens makt – ikke *kan* læres eller etterleves; «*kategorisk Imperativ*» er vel en ironisk betegnelse av uforutsigbarheten som preger «imperativet», såvel som et stikk mot alle virkelige kategoriske oppfatninger – grunnen for et livslangt hat mot slike blir forberedt allerede her.

Salomon fremmedgjøres dermed enda sterkere fra stefaren. Kemneren praktiserer hverken skrevne lover eller noen anerkjent hustradisjon, «men fortolkede hvert enkelt Tilfælde efter sin moralske Bevidsthed». Fortelleren bemerker ironisk at «[Kæmneren] anvendte her det samme Princip som de gamle Spartanere, der omhyggelig holdt Lovene skjulte for Heloterne, for at disse ikke skulde undgaa Retfærdighedens Haand.» ⁵⁸

Rundt kemneren og Salomons forhold til ham tegner det seg altså et mønster av en streng, protestantisk moral, som for Salomon fortøner seg like ufeilbarlig som den er uforståelig. Det fortellende jeget sitter imidlertid i sin fortellerposisjon med en fullstendig og absolutt oversikt; ikke bare har han *mer* forståelse enn det fortalte jeget, men han simpelthen *forstår*. ⁵⁹ Dette tillater ham for det første å fremstille Salomon i en kontrast til omverdenen hvor han muligens skildres som noe naivt tilbedende de moralske autoritetene, og med en overdrevet følelse av skyld og skam. For det andre gir det en distanse som kan etterfylles med en ironisk armlengde som gjør stoffet håndterlig for fortelleren.

Disse ironiske vendingene, hvor stefarens urimelige og lunefulle strenghet litt skjevt fremstilles som en feil eller manglende evne ved Salomon til å leve «moralsk» – spesielt kombinert med de mange nærmest profetiske beskrivelsene av Salomon som syndefull og «uekte» – er slett ikke uten funksjon. Noe av det som skarpest driver *Lidelsens Vej* fremover, er de stedene hvor hovedpersonen kan bli skildret *i motsetning* til noe annet, gjerne et system eller en livsførsel, og en slik gradvis polarisering mellom jeget og omgivelsene er avgjørende for å bygge opp en ramme å sprengte.

For den strebenen etter sammenheng, klarhet og betydning i livet som det fortellende jeget søker i gjenfortellingen, er i like stor grad i seg selv av betydning i dette samme livet. «One part of the whole claims to reflect the whole, but it adds something to this whole of which it constitutes a moment», ⁶⁰ skriver Gusdorf, og belyser samtidig påstanden min tidligere om at fortiden først blir til i fremstillingen. Selve *viljen* til sammenheng og mening, er det som gjør dette mønsteret jeg beskriver så tydelig og meningsbærende.

⁵⁷ Dalgas, 1993: 24

⁵⁸ Hele dette avsnitt: Dalgas, 1993: 25

⁵⁹ Distinksjonen *det fortellende* og *det fortalte jeg* har jeg som sagt hentet fra Gerard Genette, som i sin tur er inspirert av Leo Spitzers *erzählendes Ich* og *erzähltes Ich*. Tankene om forskjellene i forståelsesnivå og -evne mellom de to jeg-instansene i *Lidelsens Vej* er forøvrig også inspirert av Genette og hans betraktninger rundt Marcel Prousts *På sporet av den tapte tid (A la recherche du temps perdu)*. (Genette, 1980: 252, 253)

⁶⁰ Gusdorf, 1980: 43

I boken fremstilles Salomon riktignok som klar over at kemneren er ekstra streng mot ham, men han antar at «det skyldtes hans syndefulde Natur», og han «bar det derfor saa vidt muligt med Ydmyghed».⁶¹ Denne syndefulle naturen fortelleren sikter til, ligger allerede til grunn gjennom antydninger om et åndelig slektskap med Kain fremfor Abel, og denne konstant underliggende påminnelsen om en slags arvesynd er med på å bygge opp polariseringen mellom Salomon og menneskene – noe som åpenbart er en strategi fra det fortellende jegets side. Heller enn en følelse av arvesynd hos det fortalte jeget, kan det like godt være en slik følelse hos det fortellende jeget. I nedtegnelsen av sitt eget liv – i erindringsakten – kommer mening til syne som ikke tidligere var åpenbar, og i påkallelsen av fortiden forstår det nåtidige jeget seg selv i forhold til omgivelsene og sitt gamle jeg, like mye som omgivelsene forstås i forhold til både hans nåtidige og fortidige jeg.

I dette fortidens bilde kan fortelleren male sitt fordums jeg inn helt etter egen fortolknings lyst, og mulighetene er mange i et så religiøst univers som det han tegner av barndommen. Dalgas lar ikke sjansen gå fra fortelleren, og han lar allerede fra tidlig barndom av et bilde av en avgudsdyrker og en utstøtt stige opp – riktignok ikke helt uten hverken varme eller vidd, men med et dystert alvor intakt.

Når behovet for å definere seg selv i forhold til stefaren melder seg få sider ut i boken, er det ikke bare et forvarsel om til «hvis Parti Salomon senere skulde komme til at høre».⁶² Det er også et uttrykk for fortellerens ubøyelige trang til å identifisere hovedpersonen med andre figurer og bilder, fortrinnsvis bibelske. En av de avgjørende hendelsene fra barndommen som fortelleren bærer frem som ugjendrivelige bevis for at Salomon var et sort får og på Djevelens parti, er beskrevet i temmelig deterministiske ordelag:

Den anden Begivenhed af Interesse i de første Barneaar var ligeledes af sørgelig Natur og viser tillige Salomons Karakter fra dens værste Side. Han [...] hørte Fortællingen om Kain og Abel. Og her røbede det sig straks, til hvis Parti Salomon senere skulde komme til at høre. Thi Abels Skæbne rørte ham ikke. Den gode Abel var jo elsket og savnet af sine Forældre og vel omtalt af alle Mennesker; [...] Men da Salomon hørte om den stakkels Kain, der skulde vandre ganske alene ud i Ørkenen og være forbandet for alle, da kunde han ikke holde sine Taarer tilbage; men straks lugtede Kæmneren Arvesynden og gav ham hans velfortjente Klø.⁶³

Karakteristisk for denne typen beskrivelser i *Lidelsens Vej*, er – som man også finner her – at begivenhetene i seg selv tillegges en skjebnesterk natur, som om de har stor betydning også utover seg selv. Menneskenes natur speiler seg i begivenhetene, og begivenhetene får vice versa sin betydning fra menneskene. Den determinerende betydningen fortelleren tillegger slike – i utgangspunktet banale – opplevelser, kan nesten peke mot en naturalistisk fremstillingsmåte:

61 Dalgas, 1993: 26

62 Dalgas, 1993: 13

63 Dalgas, 1993: 13

Salomon er et barn av ulykkesvangre omstendigheter, og heller enn å se etter muligheter til å unnsnippe disse, brukes de istedet som potensielle forvarsler om «hvilken side» han med nødvendighet må ende opp på.

Senere blir betydningen av denne opplevelsen tydeligere, og den settes i sammenheng med andre, mer antydende forvarsler, og fortelleren henter støtte og belegg for en forutbestemthet ved å ta med seg opplevelsen av å være en utstøtt videre, og ved å gradvis bygge ut betydningen av denne. Fortelleren forteller om Salomon at

den Gang han gav sig til at græde over Kain, var det i en dunkel Følelse af, at han selv var mere beslægtet med Kain end med Abel, og at han, naar han stillede sig hen i hin Krog, som Bestyreren gav et stygt Navn, og trak sig tilbage fra Verden med sit Ostebrød, at han saa gjorde det med en Anelse om, at han var et Udskud af Samfundet og ikke havde samme Ret til Dagslyset som andre.⁶⁴

Kemneren er utvilsomt den store, ubestridte autoritet i Salomons barndom, men det er også andre autoritetsfigurer som trekkes inn og spiller en større eller mindre rolle, nemlig den nevnte skolebestyreren, og kanskje først og fremst pastor Petersen. Også disse – spesielt pastoren – tas til inntekt for Salomons fordømthet, idet disse også stiller seg som representanter for *moralen*.

Resonnementet er omtrent som følger: kemneren forakter Salomon, mest sannsynlig *både* fordi Salomon ikke lever opp til kemnerens husregler, og fordi Salomon ikke er hans ekte sønn. Det er naturlig å tenke seg at Salomon, da han var barn, forstod kemnerens uvilje i lys av det *første* «regelbruddet», men fortelleren – det fortellende jeg – tillegger det fortalte jeget, nemlig den Salomon som kun eksisterer først i erindringsakten, siden i historien, en idé om at det er det *andre* «regelbruddet» som er roten til det vonde Salomon først og fremst opplever selv – men også føler at han påfører andre, selv om Salomon kronologisk sett ennå ikke er klar over denne omstendigheten.

I selve fortellingen tar dette for leseren form av antydninger og hint som ikke nødvendigvis gir mening første gang man leser boken. Det som imidlertid gir disse forutanende forklaringene mening utover en rent dramaturgisk effekt, er at fortelleren fører valøren av det andre regelbruddet – den anakronistisk fremstilte oppfatningen av å være et produkt av synd, inn under effekten av det første regelbruddet – nemlig de mer alminnelige rampestrekene.

Slik får de minste hendelser en større, moralsk betydning, og bidrar til å bygge opp under Salomons «Anelse om, at han var et Udskud af Samfundet og ikke havde samme Ret til Dagslyset som andre». Som når Salomon «paa Kæmnerens Foranstaltning transporteredes til Køkkenet for at støde Peber eller rive Sennep» - en alminnelig straff for å ha laget for mye lyd i kemnerens nærvær,

64 Dalgas, 1993: 32

da fremlokkede Sorgen og de skarpe Stoffer i Forening de salte Taarer af hans Øjne, og han skimtede i sin Fantasi et uhyggelig, sort, taaget noget, som var i Vejen. Der var en Tid, da han plejede at mindes den skrækkelige Dag, da det blev opdaget, at han havde druknet to Kattekillinger for at fange Aadselgravere paa dem, og da han mente, at det var disse to Kattekillingers Skygge, som forfulgte ham.⁶⁵

Dette «noget i Vejen» forfølger Salomon som en antydning om på den ene siden noe som *er*, en skjebneflekk ved ham selv som han ikke kan unnslippe og som han føler at til syvende og sist vil bli bestemmende, og på den andre som et forvarsel om noe som skal komme.

2.1.2 En følelse av Kain: et selvoppfyllende valg

Han hadde læst om de uægte Børn i Romanerne, og det hadde alltid vist sig, at de var befængt med alle Laster fra Vuggen af, og de plejede at ende deres Liv paa Skafottet. Han hadde ofte læst om dem og forsøgt forestille sig, hvordan de vel saa ud, og nu var han selv en af dem.⁶⁶

I skriften blir livet til, og når fortelleren i sin erindring lar Salomon gråte over Kain som en av de første episodene fra barndommen, lar han ham samtidig gråte over det som skal komme fra fortellerens hånd, fra ham som lar *livet* bli *skrift*. Den som forteller sitt eget liv, lar det fortalte livet bli sant nettopp i egenskap av å bli fortalt, og han kan likeledes gi profetier til det oppfylte. I det gestaltede livet er det rom for en forståelse og (selv)erkjennelse som det ikke tidligere fantes tilstrekkelig overblikk til å oppnå, og i forlengelsen av dette oppstår en ny, subjektiv sannhet: Salomon hadde *lest om* de uekte barna, han hadde *forestilt seg dem*, og nå hadde han som en naturlig konsekvens av det foregående *endt opp* som et av dem. Evnen til å skape livet i selve nedtegnelsen er slående, og viser seg minst like tydelig i den tidligere nevnte følelsen av slektskap med bibelfiguren Kain.

Vi har allerede sett hvordan «Kain» tidlig blir et symbol Salomon kan identifisere seg med: den utstøtte, syndefulle. Dette bildet forsterkes i møtet med en annen autoritetsfigur, nemlig pastor Petersen. Pastoren deler kemnerens moralsyn – nok et bevis på Salomons hjemløshet blant de rettskafne. Paradoksalt nok henter Salomon «bevis» for sin egen moralske utilstrekkelighet nettopp hos de moralsk rettskafne autoritetene. Kemneren, såvel som pastoren, mener jo at

der er to Slags Mennesker til, Faarene og Bukkene. – Faarene stammer fra Abel og Bukkene fra Kain, og Faarene er de brave og gode, som alle er ens, men Bukkene har forskjellige Skavanker. Enten er de Tivlere eller Syndere eller Socialister. Og Verden er skabt for Faarenes Skyld, og Himmerige oprettet for deres Skyld; men Bukkene gaar det galt baade i denne Verden og den næste.⁶⁷

65 Dalgas, 1993: 32

66 Dalgas, 1993: 35

67 Dalgas, 1993: 40

Stilt overfor muligheten for at han ikke er av «fårenes slekt», og den usikkerheten det innebærer for ham, velger Salomon seg bukkenes parti. Tidligere så vi hendelser fra barndommen som var beskrevet i vendinger om Salomons *karakter*, og hvilket «parti» han *skulle komme til å tilhøre*, og fortsatt beveger fortelleren seg ved hjelp av karakteristikk som går på *avstamning* og «bukkenes» tilsynelatende iboende egenskaper og skavanker. I et slik deterministisk skildret bilde springer en interessant konsekvens ut: Salomon *velger* i tråd med sin forutbestemte skjebne. Etter å ha fått samme budskap dosert av kemneren, presten og den omreisende lekpredikanten, innser Salomon uansett «at hans genstridige Person alligevel aldrig vilde gøre Lykke hos Gud, og med et Suk bestemte han sig for Satan.»⁶⁸

I tråd med tendensen vi har sett fortelleren har til å identifisere og definere hovedpersonen i kontrast til omgivelsene, er det under disse mest deterministiske betingelsene Salomon skildres i sine tilsvarende mest eksistensielle øyeblikk. Han velger seg til «Fandens Parti» som en praktisk konsekvens av de rådende tilstander, lett og ubesværet, og uten særlig kvaler. Til gjengjeld må han litt senere, og av like praktiske årsaker – nemlig en nært forestående konfirmasjon, omvende seg tilbake til kristendommen. Etter en nøye overveielse av de forskjellige mulighetenes potensielle utfall og konsekvenser, er nemlig det den fornuftigste utveien.

Ved å gjøre religion til en vare og nærmest et objekt for pruting og forhandlinger, synliggjør fortelleren her som så mange andre steder det fraværet av åndelighet som rir folketroen i Salomons barndom. Den omtalte *moralen* er igjen redusert til en handelsvare, eller kanskje heller en slags findrakt som alle gode folk skal ikle seg uten å spørre hvorfor. Fortelleren viser oss også selv et bilde av religionen som et spørsmål om varehandel, og skildrer med en varm sarkasme opplevelsen av den omreisende svovelpredikanten, «Skrædderen», som Salomon for anledningen har blitt sendt ut for å høre på.

Og da Skrædderen fandt, at Øjeblikket var et passende Tidspunkt til at gøre et saadant Valg, saa raabte han med sin stærkeste Røst: «Nu skal det være! Nu skal det være! I dette lille Øjeblikk! I dette lille Øjeblikk! Gud eller Satan!» Og saaledes blev han ved at raabe, saa længe han havde Vejr dertil, og arrangerede paa denne Maade en munter lille Auktion paa Gud og Satan.⁶⁹

Salomon tar altså oppfordringen om å velge på alvor, og velger seg sin side – Satans. Nytt valg, nytt livssyn og ny livsførsel som må iverksettes: vel over på fandens parti, beslutter Salomon å «slaa sig paa Verden og Kødets Lyst, og der hengav han sig til at spille Mis, ryge Tobak og bande; men han havde ikke megen Fornøjelse derav.» Den ene eller den andre siden fremstår som kun et knippe normer, koder og forventninger, og alt kretser rundt et *moralisk* væren eller ikke

68 Dalgas, 1993: 42

69 Dalgas, 1993: 42

væren. Fraværet av noen som helst dybde preger alle fremstillinger av religiøs tilhørighet, og ved å understreke simpelheten i de religiøse «valgene» og tilståelsene man avkreves, forsterkes bildet av «moral» som et tomt begrep, en frase uten meningsinnhold.

Tidligere innledet jeg med å si at jeg anser det «religiøse universet» for å være et bakteppe eller en fortolkningsramme som fortelleren kan definere seg selv og hovedpersonen i forhold til gjennom barndommen. Den møysommelige konstruksjonen av disse omgivelsene for barndommen tar tydeligere og tydeligere form av et eksistensielt prosjekt, og på dette tidspunktet er det nå mulig å definere og kommentere de retningen dette prosjektet har tatt.

Grepet strammes for det første utvilsomt om hovedpersonen, og presset blir større med tanke på å gjøre «de rette» valgene. Rammene for den delen av *Lidelsens Vej* som utgjør barndommen, omfatter tidsmessig sett perioden fra tidlig barndom til og med konfirmasjonsalder. Denne perioden kan i seg selv sees som en fortettet utviklingslinje hvor de religiøse premissene utvikler seg fra å være underliggende, usagte omstendigheter, til å tre frem som mer uttalte betingelser og krav fra omgivelsene når hovedpersonen nærmer seg konfirmasjonen. Parallelt med omgivelsenes utvikling, lar fortelleren Salomon omformes i en tilsvarende bevegelse, hvor en tiltagende hard linje fra omgivelsene hardner Salomons front mot de samme omgivelsene; fra en naiv og underliggjort fremstilling av en autoritetsdyrker i barndommen, vokser det frem en sterkere og sterkere polaritet mellom ham og omverdenen – en polaritet som grenser til et autoritetsopprør.

Hvis det foregående avsnittet beskriver den narrative *oppbyggingen* av et religiøst scenario, foregår det også en parallell *nedbrytning* av de samme strukturene. Denne har sitt utspring i det jeg tidligere har kalt «den ironisk skildrede moralen», og er nettopp dét: en ironisk skildring av de moralbegrepene teksten kretser rundt. Parallelt med fremstillingen av et samfunnssystem som lukker seg rundt Salomon, får man fortellerens ironiske, indirekte betraktninger over de autoritetene som representerer dette systemet.

Man kan litt forenklet si at de sprekke i det religiøse universet med nødvendighet slår for fortellerens hånd, ikke kommer hovedpersonen direkte til gode i form av den innsikten og *sannheten* fortelleren besitter i sin temporalt sett etterstilte⁷⁰ fortellerposisjon. Fortelleren i *Lidelsens Vej* er unikt plassert, ikke bare forskjøvet og fjernet fra hovedpersonen i temporal og mental forstand, men fortelleren er også fysisk plassert ved skrivepulten sin som kemner: den ekstradiegetiske⁷¹ fortellerposisjonen er med hensikt angitt for på den ene siden å fremmedgjøre det fortellende jeget ytterligere fra sin egen barndom (han sitter selv i den fryktede kemnerposisjonen, og får derved en opphøyet posisjon over det fortalte jeget), og på den andre

70 «Subsequent» (Genette, 1980)

71 Genette, 1980

siden å skape en trygghet for seg selv, og for historien (sirkelen *er* sluttet – selve fortellerposisjonen er beviset på det: alt som mangler, er det imellom).⁷²

Denne «duellen» mellom den kristne moralen som hovedpersonen utsettes for og fortelleren med sin sarkastisk spissede forakt, intensiveres mer og mer jo nærmere vi kommer Salomons konfirmasjon. Full, fiendtlig blomst slår den imidlertid ikke virkelig ut i før selve *valget* står på spill: «Frivilligheten» blir stridstemaet fortelleren virkelig kan få vist «det gode samfunnet» frem på bakgrunn av. Det ville jo være

den letteste Sag af Verden at skaffe Højesteretsdom for, at Konfirmationen er en frivillig Sag. Ja, netop Frivilligheden er dens Særkende, idet jo baade Præster, Forældre og Lærere paa den mest indtrængende og uafledelige Maade opfordrer de unge Mennesker til at aflægge Løftet frivillig.⁷³

Den bitre ironien ligger i så tykke lag her at det er såvidt historien ikke kneler under følelsen av urett og autoritær arroganse. Fortelleren erindrer videre, og hamrer poenget fortsatt hardere inn i beskrivelsen av Salomon som har samvittighetskvaler før konfirmasjonen og løftene han vil måtte avlegge. Han fremfører sine tvil for kemneren, som i sin tur holder et foredrag som varer «fra Kaffetid til Tetid», hvor han selv fremfører argumentene mot en eventuell konfirmasjon, og også påtar seg å gjendrive dem. Vi ser et konstant gnisningspunkt mellom moral og samvittighet, mellom konvensjoner og forstand, mellom «frivillighet» slik den serveres som innpakket tvang på den ene siden, og reell valgfrihet – Gud eller Satan – på den andre siden, og dette gnisningspunktet utgjør i stor grad spenningsforholdet som driver Salomons indre utvikling fremover.

Kjernen i denne utviklingen viser seg ofte – som tidligere antydte – å finnes i de *valgene* hovedpersonen enten gjør, eller synes å gjøre i fortellerens erindring. Det som imidlertid løfter valgene til et høyere nivå, eller rettere sagt, løfter det velgende subjektet til et høyere nivå, er at de til sammen tar form av en overskridelse. Og det gjør de i *Lidelsens Vej*.

2.1.3 Fra autoritetsdyrker til autoritetsopprør. Overskridelse av de religiøse rammene

Som jeg allerede tidligere har vært inne på, er det et *utviklingsaspekt* i *Lidelsens Vej* som jeg forutsetter at er interessant, og at det skal stå sentralt i den gjeldende analysen. Dette elementet av utvikling – på en og samme tid *temporal* i den forstand at utviklingen utfolder seg og sees over et

⁷² Genette, 1980: bl.a. 216. Som Gerard Genette påpeker, kvalifiserer selv ikke dette for at *selve åstedet for fortellingen* ('the narrating', ikke 'the narrative') er angitt; årsaken til angivelsen av stedet er idet minste ikke direkte 'spatial in kind'. Likevel er det et vesentlig trekk ved fortellingen som er verdt å understreke i og med at det hadde ikke *måttet* være angitt.

⁷³ Dalgas, 1993: 47

levet liv, og *tidløs* idet den springer ut av en indre transformasjon eller omveltning – står i et gjensidig betydningsforhold til det jeg tidligere definerte som *erindringsakten*.

Denne utviklingen – fremfor alt spirituell i sitt innerste vesen – blir nemlig først synlig gjennom erindringsakten. Dette henger sammen med selvbiografiens vesen, hvor det sentrale som nevnt ikke er de ytre, historiske fakta – de omstendighetene som hører historikeren til mer enn det erindrende subjektet. Derimot er det sentrale den sannheten som kommer frem gjennom det Gusdorf kaller *a second reading of experience*. Denne andre, retrospektive fortolkningen av opplevelsen er sannere enn den første, fordi det nå finnes en bevissthet om den (opplevelsen).⁷⁴

Stilmessig sett er selvbiografien tilsvarende avhengig av en slik utvikling å ha en *second reading* av. Jean Starobinski poengterer nettopp det «diskurs-legitimerende» aspektet ved å påpeke at

one would hardly have sufficient motive to write an autobiography had not some radical change occurred in his life. [...] It is the internal transformation of the individual – and the exemplary character of this transformation – that furnishes a subject for a narrative discourse in which «I» is both subject and object.⁷⁵

Det jeg vil frem til, er å vise at en indre utvikling er like betingende for fremstillingsformen, som fremstillingsformen er for den indre utviklingen. I tilfellet *Lidelsens Vej* er det jo blant annet sammenhengen mellom disse to momentene jeg ønsker å avklare. Tilstedeværelsen av en indre utvikling er med andre ord essensiell for en selvbiografi idet den legitimerer tilstedeværelsen av et *jeg*.

Og det er heller ikke en hvilken som helst utvikling som finner sted; ønsket om selvforståelse, selverkjennelse og selvfortolkning – som er den iboende driften og kraften i det selvbiografiske vesenet – forutsetter at man strekker seg etter, og også når, et nytt nivå eller en ny tilstand: den skrivende nåtid.

I *Lidelsens Vej* preges bevegelsen av å være nærmest en direkte omveltning, hvor ytre omstendigheter presser frem en indre forandring, som i sin tur påvirker det ytre i meget sterk grad. Jeg har brukt de foregående sidene på blant annet å gjøre rede for det religiøse miljøet og de tilsvarende omstendighetene som utgjør Salomons barndom, og tildels også hvilken virkning oppveksten har hatt på ham. Vi har også sett hvordan det totale, men likevel underkuede, ønsket om tilpasning i dette systemet, blant «fårene», begynner å dreies i retning av en *tvil* til både systemet og egne forutsetninger innenfor systemet. Dette systemet har fortelleren konstruert gjennom fortellingen som et sett med rammer – religiøse rammer – rundt Salomon, og det er

74 Gusdorf, 1980: 38

75 Starobinski, 1980: 78

disse rammene Salomon som en naturlig konsekvens av fortellingens natur nå må overskride.⁷⁶

Det som driver frem overskridelsen er den nevnte tilspisningen i Salomons situasjon, altså motsetningene mellom ham og det han opplever at omgivelsene presser på ham: tvungne valg og en falsk moral. Tidligere så man at det er når man prøver å gjøre den innbilte «frivilligheten» til noe faktisk, at hele samfunnskonstruksjonen rundt Salomon for alvor slår sprekker. Harselleringen over «frivilligheten» fortsetter, men bak humoren venter Alvoret i form av de konsekvensene for Salomon som fortelleren ikke kan nøytralisere med ironi.

Næste Morgen tidlig tog Kæmneren ham paa Sengen og spurgte ham, om han saa vilde med, og sagde, at han overlod Valget til hans fri Vilje; og da Salomon saa paa ham, at det trak op til en ny, stor Tale, svarede han hurtigt et frivilligt Ja og trak frivillig i sine sorte Bukser [...] Og endnu da de knælede oppe ved Alteret, bildte han sig ind, at Kæmneren saa sig til Siden for at se, hvordan det var med Frivilligheden.⁷⁷

Om det virkelige vendepunktet for Salomon var den foregående kvelden da kærneren «dresserede ham til at gaa til Alters», så krystalliseres det ihvertfall i all sin tydelighet og med all tenkelig symboltyngde nå, under konfirmasjonen. Ved alteret står nemlig en gravplate etter en gammel klosterjomfru, og denne er bestrødd med blomster, etter et legat stiftet på nettopp denne betingelsen. Blomstene er for anledningen hyasinter, «og de udsendte en stærk, berusende Duft i Koret.»

Når Salomon reiser seg fra alteret, blir blomsterduften for sterk for ham, og i et epileptisk anfall som virker nesten mest som en åpenbaring eller et klarsyn, kollapser han i blomstene:

Han følte som et varmt Pust, der stod ind paa Øjelaagene og derpaa bredte sig over hele Legemet, og han saa atter ned i Kirken. Og i dette Blik, et eneste brat Sekund, saa han et Syn, fuldt af Rædsel. Det var Kirken og dog ikke længer den lille, hyggelige Kirke, thi i Stolene sad ikke længer Stadens Folk; men over Skillerrummene stirrede ham i Møde Voksansigter med aabne Munde og stirrende Øjne – ligfarvede Ansigter, ubevægelige og tavse, og Lig gik fra Koret ned i Kirken, og Lig rejste sig fra Stolene og gik op imod ham.⁷⁸

I dette øyeblikket, i den kvelende lukten av nedarvede gamle tradisjoner og påbud, innser Salomon *sammenhengene*. Han ser gjennom og forbi det overfladiske og tomme, og ser alt for hva det faktisk er: masker og tomme fasader. Alt dette spillet som Salomon gjennom sitt ante slektskap med Kain hele livet har følt seg så fullstendig fremmed fra, dør i sin betydning nå symbolsk fra og ut av ham ved å vise seg for ham som nettopp lik og uttrykksløse voksansikter.

⁷⁶ «Fortellingens natur» sikter til *dannelsesprosjektet i Lidelsens Vej*, og det aspektet det utgjør. Bakgrunnen for å hevde at «fortellingens natur» krever noe som helst i form av konsekvenser, finnes i antagelsen om at *mønsteret* jeg forsøker å skissere, utgjør et sett premisser for nettopp denne fortellingen, idet det krever en form for overskridelse som vil bli tydeligere i løpet av analysen.

⁷⁷ Dalgas, 1993: 48

⁷⁸ Dalgas, 1993: 48-49

Tankene går tilbake til innledningen, hvor fortelleren fremstiller «Staden» som «lutter Huse». Landsbyen er kun hus – fasader og form, og menneskene i den er kun voksansikter – uttrykksløse, og antageligvis like innholdsløse.

Denne episoden i kirken er utvilsomt tillagt stor betydning i fortellingen. Første avsnitt etter Salomons kollaps åpner med «Og nu kom en lang, bedrøvelig Tid»,⁷⁹ og signaliserer dermed tydelig vendepunktet som har passert. Heller enn en virkelig overskridelse i den indre utviklingen i Salomons personlighet, mener jeg likevel at akkurat denne «åpenbaringen» fra kirken tilhører den ytre delen av historien, fremstilt nærmest med Salomon som et medium. Det er religionens og moralens symboliserte sammenbrudd, slik den har stått som et mektig reisverk i Salomons bevissthet, som viser seg.

Den faktiske hendelsen, Salomon som lukket øynene «og drattede om i den gamle Jomfrus Hyacinter» som et resultat av et umenneskelig forventningspress han ikke kunne oppfylle, blomsterlukt og epileptiske bevissthetsforstyrrelser i forening, hører fortiden til og kunne således like godt aldri ha eksistert eller ihvertfall aldri bli gjenfortalt. Vissheten, derimot, om at denne episoden representerer religionens endelige fall og sammenbrudd i Salomons bevissthet, hører fortelleren – det fortellende jeget – til. Og det samme gjør den erindrende gjenopplevelsen av dette, med den påfølgende gjenfortellingen og plasseringen i fortellingen.

I sin umiddelbare fortolkning har antageligvis episoden vært pinlig, forvirrende og uklar. Det er uansett usikkert, og det er irrelevant. Poenget er betydningen slike episoder får i sin *second reading*. Fortelleren behøver ikke forklare eller gjøre rede for sin egen tolkning, for han har allerede gitt oss den simpelthen ved å gjenfortelle episoden slik han har, på nettopp det tidspunktet han valgte.

Det som derimot hører Salomons sjels utvikling til, er alle de indre omveltningene denne hendelsen symboliserer, og som har foregått forut for hendelsen, men utfolder seg i kjølvannet av den. Episoden i kirken er kanskje *lyden* av et verdensbilde som går i stykker, men det er ikke dette verdensbildet, og heller ikke ødeleggelsen av det. Ødeleggelsen av det kom nemlig i forkant av konfirmasjonen, da Salomon fikk øynene åpnet for hykleriet og falskheten rundt ham.

Det mest interessante er likevel *effekten* av dette, fordi denne effekten først manifesterer seg som en konkret, avgrensbar, «lang, bedrøvelig Tid» nettopp her, i fortellerens forsøk på å forstå seg selv. Gusdorf konstaterer at «the specific intention of autobiography [...] is clear: it is one of the means to self knowledge thanks to the fact that it recomposes and interprets a life in its totality»,⁸⁰ og det er nettopp i selvbiografiens evne til å se et helt liv under ett at

79 Dalgas, 1993: 49

80 Gusdorf, 1980: 38

overskridelsen av de religiøse rammene kan forstås som et betydningsladet merke i livet: som en konsekvens, eller en overskridelse, igjen med sine konsekvenser.

Det religiøse sammenbruddet symboliseres først og fremst ved at Salomon mister troen på de skikkelsene som representerte hans tidligere verdensbilde, nemlig *autoritetene*. Spesielt gjelder det kemneren, ettersom han stod som selve grunnvollen i det verdensbildet vi har sett Salomon bygge rundt seg. Det oppleves som ekstra traumatisk ettersom det hadde vært «hans Religion, at [Kæmneren] var alretfærdig, alviis og alkærlig.» Salomon hadde dannet «sit Afgudsbillede af en himmelsk Kæmner, og der havde været Tider, da han ikke rigtig vidste, til hvilken af de to han bad sit Fadervor.»⁸¹ Her trekkes linjene tilbake til de første sidene hvor vi så at kemneren ble definert som den betingende kraften som hele det religiøse universet i Salomons barndom spant rundt, og overskridelsen av dette universet – ja, av hele barndommen – kommer hånd i hånd med oppløsningen av kemnerens makt.

Overskridelsen, oppløsningen og gjenfødselen på et nytt, åndelig stadium, viser seg da også i at med tapet av beundringen for kemneren, følger også tapet av frykten. Salomon gjennomskuer nemlig kemneren for den ‘åndelige kastraten’ han er, av typen som blir «skaaret paa Forstanden, men faar det tomme Rum fyldt efter med Fraser», og overfor denne «latterlige Automat, som kun arbejdede med Fraser og ikke forlangte andet end Fraser, var sandelig Frygt af Vejen. Og saaledes mistede han sin Autoritet og blev suveræn og autonom i sit femtende Aar.»⁸²

Kapittel 2.2 Radikalitet og frisinn. Ungdomstid i København

En del av den teknikken fortelleren i *Lidelsens Vej* bruker for å fullføre overskridelsen, slik at han virkelig kan trekke seg selv og Salomon fullstendig ut av det foregående stadiet og over i det neste, er å la stadiet – i dette tilfellet barndommen – så å si dø innenfra, i en slags selvødeleggelsesmekanisme som markerer fullendelsen.

Ovenfor så vi at Salomon nærmest gjennom en åpenbaring innså religionens og moralens natur, og tomheten og hykleriet som omgav det. Som en konsekvens falt Salomons tro; troen på kemneren dør, troen på pastor Petersens gud dør, og Salomon står med svært lite tilbake.

Han saa til sin Skræk, at hans Opdragelse ikke var gaaet ud paa andet end Sentenser og Læresætninger. Man havde nok utallige Gange lært ham forskellige moralske Sætninger om at ære og elske det gode og skønne; men nu, da Kæmneren var faldet, viste det sig, at han i Virkeligheden ikke havde stiftet Bekendtskab med det gode og skønne undtagen som Objekt i disse Sætninger ...⁸³

81 Dalgas, 1993: 49

82 Dette avsnittet: Dalgas, 1993: 49, 50

83 Dalgas, 1993: 51

Alle interesser, gleder og illusjoner dør vekk fra Salomon, og han fremstilles som svært desillusjonert. Det er i «denne døde og uhyggelige Tid» kun én ting som gir Salomon glede overhodet, og det er hans skrøpelige, lille søster. Dessverre blir også hun med i dragsuget etter den smuldrende moralen i fortellingen, og hun blir svakere og svakere, helt til hun også dør. Det er Salomons overbevisning at «det var Moralen, som dræbte hende, skønt Doktoren sagde noget andet», og at «den stakkels, lille Sjæl døde af for megen Samvittighed og af at være blevet gjort til Engel for tidlig.»⁸⁴ Søsteren dør, troen dør; moralen kveler alt liv.

Også i den perioden som jeg kaller «ungdomstid» og avgrenser deretter, går flere av elementene fra barndommen igjen: autoriteter og forventninger, og vanskeligheter med å passe fullstendig inn under disse. Et nytt stadium betyr nye rammer og forutsetninger, men selv om de kalles ved andre navn, bærer de mange likhetstrekk med «moralen». Den mest sentrale parallellen med barndommen, er at fortelleren skildrer Salomon innen *helhetlige systemer av livsførsel*, enten innenfor ideologiske, sosiale eller andre rammer, hvor disse systemene, eller rammene, igjen blir bakgrunner hovedpersonen kan skilders mot. Ut fra disse enhetlige universene kan Salomons tanker og egenskaper lettere settes i relieff som en kontrast, enn uten en slik motsetning å spille mot.

Jo hardere Salomon forsøker å gå opp i et slik system, det være seg et religiøst, romantisk eller filosofisk, jo tydeligere destilleres hans skjebne, retning og egenskaper for leseren idet de hele tiden peker *forbi* det aktuelle stadiet. Eller for å si det på en annen måte: Når Salomon med hud, hår og hele hjertet streber etter å gå opp i og absorberes i en enhetlig og avgrenset livsførsel, bestemt av tydelige grenser, normer, koder og forventninger, så gjør han det fordi fortelleren – og på en måte også vi som lesere – *vet* at dette er et tilbakelagt stadium, en mellomstasjon eller et nødvendig trinn på vei mot *nåtiden*. Og for fortelleren og fortellingen er dette den sikreste måten å komme videre på, nemlig å fremstille stadiene i Salomons liv i størst mulig grad som totale *enheter* som siden kan forlates i sin helhet.

2.2.1 «Livsglædens Religion»

Når Salomon legger Staden og barndommen bak seg for denne omgang og blir stedt avgårde til København for å studere, lever han fortsatt i et eksistensielt limbus hvor han har store vansker med å begripe både sammenhengen i omgivelsene og sin egen plassering i dem. Salomon føler seg svært fremmedgjort i bymiljøet og de langt travlere omgivelsene enn han er vant til. I tillegg har kemneren ordnet ham rom på et pensjonat hvor det ellers bare bor tannleger, utvilsomt et

84 Dalgas, 1993: 52

folkeslag for seg selv: «et Folkefærd, som Tandlægerne maa have været i de sidste Dage før Syndfloden».⁸⁵ Tydelig utilpass «oppskræmmedes» han den første formiddagen av pasienthyl og en tannleges rop om konjakk; det viser seg at de andre beboerne i pensjonatet betaler sine regninger ved gratis tanntrekkinger – og samtidig får «en billig Hævn over deres Kreditorer.»⁸⁶

I denne nye tilværelsen er det et vakuum i Salomons verdensorden. Vi har tidligere fått vite om Salomon at «intet Menneske har af Naturen været mere anlagt til at knæle for en Autoritet end han»,⁸⁷ og følgelig mangler en vesentlig grunnstein i livet hans. I hele hans tidligere liv har *autoritetene* vært selve essensen i hverdagen – om enn kanskje mer på vondt enn på godt, så er det ihvertfall det eneste han kjenner til av stabilitet, noe *fast* å forholde seg til. Han beskrives som «sløv, mismodig, forskræmt. Han trængte til en Guddom, en Sjælesørger og et Evangelium, og han havde trængt dertil, lige fra Glansen gik af Kæmneren.»⁸⁸

Spenningen i Salomons autoritetsforhold er avgjørende. På den ene siden oppfatter jeg det som noe selvdestruktivt, som en ubøyelig og ufrivillig draging mot dogmer, påbud og retningslinjer, men på den andre siden virker det også som et sug etter visdom og styrke fra en høyere eller sterkere instans. Et slags gudssurrogat som – i sin ytterste konsekvens og årsak – kan tydes som en streben etter overlevelse.

Denne strebenen fører imidlertid Salomon alltid videre – gjennom og forbi det religiøse, ideologiske eller sosiale systemet, og sånn sett kan også denne autoritetsdriften sees som en forlengelse av den tendensen jeg har påpekt hos fortelleren til å bygge opp systemer og universer rundt Salomon. Disse systemene kan han prøves mot, og gjennom denne prøvingen dyrkes det frem egenskaper og karaktertrekk som ender i overskridelsen, slik vi har sett.

I dette autoritetsvakuumet Salomon opplever i sin nye studenttilværelse, er det en av de eldre tannlegene han først søker seg mot. Denne tannlegen, Gorm den Gamle, innvier Salomon i det livssynet og den livsførselen folk lever etter i «Kursuskvarteret» han bor i, nemlig «Livsglædens Religion». Fremstillingen av denne livsgledens religion er påfallende lik fremstillingen vi så av kemnerens og pastor Petersens kristne, protestantiske religion og moral. I denne gitte situasjonen fremstår livsgledens religion som *det rette*, det som alle tilpassede mennesker tar del i og lever etter, og det å leve etter livsgledens bud, tar form av en sosial tilpasning med en viss eksistensiell klangbunn; enten er man en del av menneskene i alt og ett, eller så er man det ikke.

Gjennom en fremstilling av Salomons overgivelse til omverdenen som er på den ene siden naiv – om enn tilsynelatende oppriktig – og på den andre siden svært karikert, får vi et

85 Dalgas, 1993: 62

86 Dalgas, 1993: 56

87 Dalgas, 1993: 50

88 Dalgas, 1993: 59

ironisk tegnet bilde av Salomons dannelsesprosess som viser en temmelig uforbeholden og helhjertet tilnærming til livet. Karikeringen av de misjonerende figurene som opptrer i Salomons liv – alle like fra pastoren til de konstant festende tannlegene – tjener for såvidt som et slags forsvar for det fortellende jegets ettermæle, som et bevis på utnyttelse av ung naivitet, samtidig som det er et ledd i den helhetstenkningen jeg har forsøkt å påpeke i fremstillingen av Salomon: Jo mer totalitært et system – en religion, filosofi eller livsførsel – er, jo enklere er det for fortelleren å fjerne hovedpersonen fra det i sin helhet. *Overskridelsen* forenkles i den selvbiografiske fortellingen, og den tydeliggjøres også i den selvbiografisk erindrende bevisstheten.

Omvendelsen til «livsgledens religion» fortoner seg med andre ord ikke særlig forskjellig fra omvendelsen til en hvilken som helst annen religion, og dens misjonær ikke videre annerledes enn en hvilken som helst kristen prest:

Salomon havde hidtil haft visse Betæneligheder ved Livsglædens Religion, men nu indviede Gorm den Gamle ham i dens Mysterier. Han slog et Slag i Bordet imod den naturstridige Askese og godtgjorde ham med klare og tydelige Grunde ud af Videnskaben, at Mennesket var blevet til for at gaa i Byen, og at det var enhver Borgers Pligt at udvikle og vedligeholde sine Evner i den Retning [...] og i de mest glødende Farver fremstillede han den rene og glade Samvittighed, som blev den retskafne Bysvends Løn. Derhos rettede han saa vægtige Anker mod den kristne Moral, at denne gik helt ud af Spillet, og fremmalede Billedet af en ny Guldalder, naar Livsglædens Principper havde sejret.

Endnu var Salomon i Tvivl; men da Gormsen gav sig til at tale om Fremskridtet, Udviklingen og det moderne Gennembrud, tog han Salomon paa det ømme Sted, og han følte sig overbevist.⁸⁹

Tankene farer umiddelbart tilbake til den dengang forestående konfirmasjonen, da Salomon bestemte seg for å la seg omvende til kristendommen, til tross for dype tvil både til sine egne evner som from kristen, til pastorens overtalelsesevner, såvel som til kristendommens innhold forøvrig.

Men også da lot Salomon tvilen komme prosjektet til gode; han la velviljen til og lot seg overbevise og overvelde av pastorens millioner av troende verden over, og av argumentet om at troen var hevet over forstanden. «Pastoren haanede her Forstanden efter Fortjeneste og lovprisede Troen som noget ganske andet:»⁹⁰

Like så flammende som kemneren eller pastoren fortalte Salomon om «fårene og bukkene» i barndommen, preker Gorm den Gamle nå «Livsglædens Religion», og selv om spenningsforholdet mellom kemneren og Salomon ikke er tilstede her, representerer Gorm ikke desto mindre en autoritet som på autoriteters vis forkynner en «rett side» for de rette mennesker, og med påfølgende belønning. «Pligt» og «Samvittighed» er ikke svakere symboler på «rettskaffenhet» her, enn de tidligere har vært.

89 Dalgas, 1993: 60

90 Dalgas, 1993: 43

Nettopp derfor må også disse «livsgledens prinsipper» prøves og leves, for at de senere skal kunne kjennes ugyldige. Salomon setter i gang med å «nyttiggjøre seg» denne nye omvendelsen på en minst like karikert måte som han ble omvendt på. Måten han oppfatter alt på som koder og tekniske detaljer som skal iverksettes på en mest mulig analytisk og systematisk måte, kan tyde på at fortelleren ønsker å knytte forbindelser tilbake til erfaringene med kristendommen når han nå skildrer blant annet «livsgledens religion». Vi husker at Salomon innså at hele hans oppdragelse – og også moralske verdensorden med kemneren og alt som barndommen var bygget på – hadde gått ut på «Sentenser og Læresetninger», og det er nettopp som dét han nærmer seg såvel Gorm den Gamles idealer, såvel som de senere politiske og filosofiske strømningene han kommer borti.

2.2.2 Overskridelse av moralens rammer = overskridelse av moralens motsetning?

I minst like stor grad som disse overskridelsene av *situasjonen* er en kritikk mot omverdenen, vil jeg si de er en orientering av selvet, hvor fortelleren på en indirekte måte definerer sitt fortidige jeg. Med sin særegne naive og helhjertede oppriktighet går Salomon inn for å leve opp til de valgene han til enhver tid foretar, så i kjølvannet av Gorm den Gamles overtalelser, er han en del av disse livsnyternes broderskap – om ikke i alt og ett, så ihvertfall i en viss åndelighet.

Så i en overdrevet entusiasme «begav [Salomon] sig straks efter sin Omvendelse ud i Køkkenet i den retskafne Hensigt at forføre Tjenestepigen».⁹¹ Salomons teoretiske tilnærming til «den frie Kærlighed» som til det meste annet, blir påtrengende i sin feilslåtthet, og han legger den som han sier «paa Hylden i Forstaaelse af, at den ikke laa for hans Stemme.» Det bemerkes også at

[ej] heller Bacchum kunde han dyrke af Hjertens Grund, thi en indre Stemme i hans Mave forbød ham det; men han fulgte de Tandlægers Bedrifter med stor Forstaaelse og Sympati. Med en saakaldt Toddy foran sig, som egentlig kun var en svagt farvet Sodavand, var han den ivrigste til at bespotte al Temperance, og med stor Uegennytte forsvarede han naar som helst og over for hvem som helst sine Ideal: den frie Kærlighed og den franske Metode, som han lod Tandlægerne om at realisere. Thi naar Klokken gik til tolv, gjorde Tandlægerne Opbrud og stævnedes mod Nord, udbredende Livsglæde hvor de kom hen. Paa samme Tid blev Salomon regelmæssig søvnløs og klemte sig ind imellem sin Servante og sit Klædeskab paa den Sovesofa, der bar Øgenavnet Loppereden.⁹²

Hensikten med å fremstille Salomon i et slik lys av mistilpassethet blir tydeligere når man samtidig anerkjenner den ironiske distansen fortelleren umerkelig lar gli inn i fortellingen på slike steder. Avstanden mellom den livsførselen Salomon ønsker å ta del i, og de evnene han har til en

91 Dalgas, 1993: 61

92 Dalgas, 1993: 61-62

slik oppgave, vokser seg større for hver gang han ikke kan holde følge med det til enhver tid «gode selskap». Legg merke til at det er ingen kritisk brodd mot dette miljøet han ikke klarer å ta del i; om noe finner man bare en resignert aksept av situasjonen og hans egen avskårethet fra den.

Det ligger nemlig en parallell til erfaringene med kristendommen i at hovedpersonen opplever at plikter og krav blir satt mot ham – plikter han ikke klarer å oppfylle, og frukter han dermed ikke kan høste. Likevel holder fortelleren ham med et ironisk jerngrep fortsatt fanget i et intenst strebende forsøk på å prøve ut alle mulighetene innen de for anledningen gitte rammene: «Den frie kjærligheten» lå ikke for hans stemme, så han la den på hyllen (for å unngå ytterligere selvplaging og nedverdiggelse?) – likevel forsvaret han den som «sitt» ideal. Særlig egnet for drikking er han tydeligvis heller ikke, men priser likefullt livsgledens religion over et glass saft og vann. Og endelig – når tannlegene går ut for å spre livsglede, er Salomon trett og utenfor, og går alene til sengs.

I denne tiden, hvor Salomon fremstår mer som en maskot enn et fullverdig medlem av omgivelsene, er det nettopp mistilpasningen som er det sentrale. Når man tidligere så Salomons brudd med kristendommen og hans overskridelse av dens innhold og begreper, opplevdes det som en oppfyllelse og bekreftelse av de psykologiske båndene som hadde blitt dannet til begrepet «Kain». Denne nye situasjonen han er plassert i, og med det nye «systemet» eller universet som er spunnet rundt ham, er utvilsomt en videreføring av en slik bevisst kontrasttegning som jeg tidligere påstod at kristendommen var: fortelleren lar hovedpersonen med alle sine egenskaper og karaktertrekk stige frem av en kontrasterende bakgrunn og polariserte omgivelser.

Her griper fortellingen bakover til barndommen, og følelsen fra dengang av at «uægte Børn hverken kunde blive Guds Børn eller Verdens Børn, men at de ægte derimod var begge Dele paa een Gang»,⁹³ forsterkes: Som tvilen innhentet ham den gang, innhentes han også nå av en slags tvil, og tvinges til å delta på den ene siden i sentret av begivenhetene, men samtidig på en viss åndelig avstand – hvilket må antas å forsterke fremmedfølelsen. Det er imidlertid ikke før pensjonatsballet, som i en slik sammenheng må kunne sees som en parallell til konfirmasjonen, at denne referansen lades om og antar en ny, fremadpekende betydning, slik Kain-identifikasjonen opprinnelig hadde.

For slik konfirmasjonen var den endelige prøvelsen, hvor Salomon ikke lenger kunne underslå noen tvil, men måtte avsvære sjelen sin til pastor Petersens gud, slik er også pensjonatsballet testen hvor «livsgleden» må settes ut i livet: han kan ikke lenger snakke høyt om den frie kjærlighet, for så å overlate til tannlegene å leve den ut.

Ved pensjonatsballet har Salomon nemlig en lignende opplevelse som den han hadde

93 Dalgas, 1993: 42

i kirken, hvor han liksom når enden på den reisen han aldri var ment å skulle fullføre, og i en slags nødreaksjon hopper av den. I noen «innledende runder» er Salomon med på livsnyternes lek, idet han havner med «en Brunette, som morede sig inderlig over ham.» Han lar seg «oppdra» til dansing og flørting, og de deler endog en flaske øl seg imellom.

Likevel er han grunnleggende adskilt fra denne festen ved sin vesensforskjellighet fra omgivelsene og menneskene rundt ham, og det skildres ved en noe påtatt naivitet og kanskje egentlig ironisk uskyld. Salomon sammenligner ved flere anledninger samværet med brunetten med det som antageligvis var hans barneskolelærerinne eller tilsvarende, frøken Lamm. Dermed skyves balanseforholdet mellom de to helt ut av proporsjon, og noen jevnbyrdighet er ikke mulig. På sin side behandler hun ham tilsvarende som et barn: «[hun] spurgte ham om, hvad han hed til Fornavn, og hvor gammel han var og den Slags, som man plejer at spørge en lille Dreng om, og syntes meget overrasket over hans Uskyldighed.»⁹⁴

Stemningen er imidlertid tvetydig, og der hvor det fortellende jeget muligens ønsker å huske seg selv som i en naiv og uskyldig hjelpeløshet, forteller gjengivelsen av begivenhetene en noe annen historie. For når de sitter i sofaen og deler en flaske øl, «ligesom Eva delte Æblet med Adam», viser Salomon seg som høyst tilstedeværende i situasjonen ved å si til henne at «hun var sort, men dog yndig», og han «saa tæt ind i hendes Øjne.»⁹⁵ Hittil har vi sett Salomon som ved hjelp av fraser, ritualer og teoretiske metoder systematisk arbeider i «livsgledens religions» tjeneste slik han har fått den forkynt, og slik han føler det forventes av ham for å leve opp til de idealene han har tatt til seg og gjort til sine.

Her eskalerer situasjonen til denne religionens virkelige konfirmasjon – og *konfrontasjon*, hvor han innser hva han står overfor, og tvinges til å velge. «Der havde været et roligt, drillende Blik i [hendes Øjne], men nu bed hun sig i Læben, og Hetærens lurende Rovdyrblik brød frem.»⁹⁶ Salomon får et lignende anfall som det i kirken – tydelig epileptisk, men med et langt mer eksplisitt preg av åpenbaring og forutsigelser:

Og Salomon følte Pustet komme og brede sig ud over Legemet. Han stirrede ud over Salen uden at kunne røre Øjenlaagene. Og han saa det samme Syn som i sin Tid i Kirken. Lig slog Armene om Lig. Voksansigter vendte Øjnene og lo. Alt saa han, som noget, der er fjernt borte, tager sig ud i en stærk Kikkert, i en Dødsstilhed, der forfærdede ham. [...] I dette Nu var det, som om Baggrunden flød sammen i en Taage, eller som om han saa ud i et dybere Lag af Tilværelsen. Bag Stearinlys og Fruentimmer og Bysvende sænkede hans Blik sig i en anden Verden, en Verden som vor, naar Solen er gaaet ned, og ingen Stjerner er tændt, en Verden som den, der i Eventyret ligger Østen for Verdens Ende, en endeløs, trøstesløs Hede eller et endeløst, trøstesløst Hav og en Himmel, der flød sammen med Jorden – og i det endeløse Mørke en Stilhed saa dyb og stor, velgørende som Klokkeklang.⁹⁷

94 Dalgas, 1993: 68

95 Dalgas, 1993: 69

96 Dalgas, 1993: 69

97 Dalgas, 1993: 69

I denne dannelsesprosessen som *Lidelsens Vej* utgjør, er bevegelsen fremover avgjørende, og viktigere enn å gi hvert stadium på veien mening, er å gi nettopp *forkastelsen* av hvert tilbakelagte stadium en mening. Jeg har tidligere fremsatt påstander om at en vesentlig del av prosjektet i *Lidelsens Vej* er å opprette koherens og mening i et levet liv, å se det under ett og å avdekke sammenhengen mellom *da* og *nå*. Som en nødvendighet vil et slikt prosjekt innebære mer enn å la sitt nåværende jeg forstå fortiden, det vil også til en viss grad innebære at fortiden – det fortalte jeget – forstår og forutser fremtiden, altså fortelleren.

Kun på denne måten kan et levet liv heves over de enkeltstående episodene og ta form av et helhetlig prosjekt. *Erindringen* og erindringsakten gir det gestaltede livet et fortrinn og et privilegium det ikke kan oppnå i sin umiddelbare oppfatning, nemlig ikke bare samsvarende grunner og forutsetninger for hva det har blitt til, men til og med *argumenter*, som for å forsvare en uavvendelighet som kan opphøyes til *mening*.

Fortelleren som ser tilbake på livet, skal altså ledsage sitt fortidige jeg mot seg selv – ikke med en myndig og førende hånd, men heller ved selv å være et fyrtårn av kunnskap og innsikt som det fortalte jeget kan ledes mot. Slik gis det en mening og en hensikt til den veien man en gang gikk i blinde, og de valgene man dengang gjorde, får nå plass i et mønster.

Nå ved pensjonatsballet som den gangen tidligere i kirken, står Salomon ved terskelen til en plass blant menneskene, til å tre inn i systemet han oppriktig forsøker å oppfylle forventningene til. Umiddelbart virker det som om Salomon trekker seg, får kalde føtter eller tar et steg tilbake fra den fremgangen han stod med muligheten til å gjøre. Likevel ser man ved nærmere ettersyn at en entré i et slikt system – kristen moral eller livsnytersk religion – ville ha medført en *stagnasjon* i forhold til den veien fortelleren har stukket ut for Salomon.

Den ytre overskridelsen valget av fullbyrdelse ville ha medført, ville låse Salomon i en posisjon blant mennesker som ikke er forenlig med den livsførselen boken senere legger opp til, og som Salomon ser konturene av i sitt epileptiske klarsyn. Så hvorfor bringes Salomon inn i disse situasjonene, hvor valgene virker som avgrunner? Jeg mener det er fordi hovedpersonen på den måten kan foreta en mer introvert og eksklusiv overskridelse av situasjonen. Jo mer oppriktig fortelleren lar Salomon gå opp i livsgledens – eller for den saks skyld pastor Petersens – religion, jo mer dramatisk og betydningsladet blir det når han i neste omgang velger den bort.

For selv om *systemet* er et annet nå enn da, er forutsetningene som avskjærer Salomon fra det, de samme: han hører ikke hjemme blant fårene, men blant bukkene – de av *Kains slekt*. Ute på gaten går det opp for ham at «saaledes levede han paa Siden af Livet. Lykkens Evangelium, som Gormsen saa smukt havde udlagt for ham, var ikke noget for ham. Han havde ærlig og redelig stræbt at leve efter det, men det var her som der, at kun de udvalgte var det

forundt.»⁹⁸

Denne stadig tilbakevendende tematikken om de på den ene siden utvalgte, og på den andre siden utstøtte, tar tydeligere og tydeligere form av en funksjon i fortellingen. Vi så den først utspille seg i en svært religiøs sammenheng i barndommen, hvor den lille Salomon følte instinktivt og forut for sine kunnskaper og forutsetninger en umiddelbar gjenkjennelse i historien om Kain og Abel, og at dette ble tatt som et meget alvorlig forvarsel om Salomons natur. Hvis dette var å regne for et endelig syndefall i kristen sammenheng, hvor *moralen* symboliserer skillet mellom fårene på den ene siden, og på den andre bukkene og blant dem, Salomon, så er denne siste opplevelsen en tilsvarende fordrivelse fra livsnytelsens kretser.

2.2.3 «Foreningen 'Revolusjonen'»: Viljen til annerledeshet tar form

Mens det inntil denne festen har vært et inntrykk av mistilpasning som har dominert fremstillingen, begynner denne kursen å dreie såvidt merkbart i en annen retning. Det begynner etterhvert nemlig å vokse frem en følelse av *hensikt* i Salomons avstand til menneskene. *Hensikt* har det forsåvidt vært tilstede i fortellingen allerede fra første side, og det er blant annet det jeg har forsøkt å vise gjennom å peke på de stedene i teksten hvor det tegner seg *mønstre*, det vil si hvor teksten peker fremover samtidig som den trekker linjer bakover. Med andre ord hvor den legger grunnen for sin egen, kommende tilblivelse. Likevel trer hensikten frem herfra i en litt annerledes betydning. Jeg vil si at det man ser av hensikt herfra kan relateres direkte til det *jeg*-orienterte: til det fortellende jegets tilstedeværelse, og til det samme jegets underliggende bevissthet om at han skildrer seg selv. Som man skal få se videre i analysen, blir dette langt tydeligere senere i boken, men det er likevel verdt å merke seg hvordan det gradvis vokser frem ettersom fortelleren skriver hovedpersonen nærmer og nærmere seg selv i tid og identitet.

«Kain» – begrepet, figuren og symbolet – er et av de tilbakevendende motivene, og således en del av et mønster i teksten. Det gjentar seg snart, og denne gangen når Salomon står stillet overfor den politiske idealismen: Alltid når et *ideal* holdes opp, melder denne store ensomhetsfølelsen seg i Salomon. Han er utenfor, på siden av livet, og hverken kan eller vil delta i menneskenes gode saker. På dette tidspunktet begynner vi imidlertid å se at det nettopp i denne utenfor-tilværelsen vokser frem et nytt og annerledes ideal, et renere og mer overmenneskelig.

Forsåvidt som man har i tankene en forteller som hele tiden venter på at denne historien på et tidspunkt skal ende opp i hans eget fang, kan man si at det blant annet er her han begynner å høste fruktene av de partikulære beskrivelsene av mistilpasning. I denne aktuelle

98 Dalgas, 1993: 70

situasjonen er det altså en politisk idealisme han står overfor, en revolusjonær radikalitet, og som vanlig trekker Salomon i sin lidenskapelighet mot det han oppfatter som idealitet og bevegelse rundt seg. Slik han både overfor kristendommen og «Livsglædens Religion» følte han stod ved terskelen til noe sant og riktig, og som han på en måte også følte seg forventet til å gi seg hen til, lar han seg med stor og enfoldig entusiasme begeistre av den revolusjonære bevegelsen, og «det brusede i hans taabelige Sjæl ved Tanken om den røde og gyldne Tid, der stod for Døren.»⁹⁹

I dette tilfellet lar imidlertid fortelleren det allerede oppmerkede mønsteret i større grad tale på vegne av situasjonen, og lar ikke hele den tidligere bevegelsen med hengivelse, tvil, overskridelse og endelig utstøtelse gå sin fulle gang. Istedet nøyer fortelleren seg med å konstatere at «efterhaanden gik det op for Salomon, at her var den store Visdom», og fra Salomons perspektiv lovpriser han det som blant annet «den sande filosofiske Overlegenhed. Her var en sund og uskadelig Idealisme, der ikke ringeagtede Livets praktiske Krav» - før han lakonisk tilføyer at «Og Salomon beundrede de Folk, der kunde holde Troen frisk.»¹⁰⁰

Denne møysommelige oppbyggingen av et univers av idealer, normer og standarder som fortelleren foretok, både i tilfellet med kristendommen fra «Staden» og med tannlegenes religion av livsnytelse, hopper han på mange måter over her. I de nevnte tilfellene kunne fortelleren – med sitt fordums jeg som naivt, begrenset og narrativt betinget *fokalisering*s punkt,¹⁰¹ og sitt allvitende og moralsk overlegne, nåtidige jeg som diskursivt betingende *stemme* – skissere opp Salomons kondenserte dannelsesprosess innenfor hvert av de passerte stadiene på den måten jeg har beskrevet ovenfor. Gjennom denne prosessen har han – fortelleren – altså tegnet et mønster som Salomons opplevelser ved hjelp av enkle koder kan sluttet til.

Mønsteret består i hovedsak av en treleddet prosess. Det første leddet er Salomons *hengivelse* til systemet. Hengivelsen kan bygges ut etter behov – komplisert, men likevel dyptfestet og ubetinget, som i tilfellet med kemnerens og pastor Petersens religion, eller noe mer overfladisk, som med tannlegenes religion. Denne hengivelsen behøver heller ikke være entydig, men kan være hindret av de forskjelligste omstendigheter; det essensielle i dette leddet i bevegelsen er uansett *Salomons* oppfatning av at et *noe* står og faller på en tilslutning til dette systemet, slik denne oppfatningen formidles gjennom fortelleren. Dette er den *autoritære* delen av prosessen.

Det andre leddet er der hvor *tvilen* på en eller annen måte begynner å gjøre hengivelsen vanskeligere. Hvorvidt det er tvilen til systemet, eller tvilen til egne evner til å passe

99 Dalgas, 1993: 74

100 Dalgas, 1993: 75

101 Genette, 1980; Rimmon-Kenan, 1983. Skillet mellom *fokalisering* («*focalization*») og *stemme*.

«Fokaliseringpunkt» er min oversettelse av Rimmon-Kenans «*focalizer*», og mens det kanskje ville se ryddigere og mer presist ut med en oversettelse av Genettes «*focal character*», ønsker jeg å bruke «fokaliseringpunkt» for å både illustrere og understreke at det er på en måte selve *punktet* – det temporale og mentale punktet – som er variabelt i *Lidelsens Vej*, og ikke selve figuren.

inn i systemet som kommer først, er både usikkert og varierende, men som jeg påpekte under avsnittet om «Arvesynden», er det en tendens i *Lidelsens Vej* til å la oppfattelsen av person og begivenhet ha en gjensidig, deterministisk virkning på hverandre. *Selvbildet* er med andre ord svært tett knyttet til *verdensbildet*, og de holder hverandre oppe i like stor grad som de river hverandre ned. *Tvilen* er i denne sammenhengen de stedene hvor «Kain»-symbolet trer inn i fortellingen som en splid mellom selvbildet og verdensbildet. Selve ordet «Kain» er ikke alltid brukt, men som jeg gjentatte ganger har påvist, er det et bilde av en deterministisk verdensorden hvor det finnes et sett utvalgte på den ene siden, og på den andre siden et sett utstøtte. I denne delen av prosessen befinner Salomon seg fortsatt innenfor systemet, men har allerede mer eller mindre frivillig begynt å motsette seg det, eller å vokse ut av det. Jeg vil derfor – med et noe overdrevent kraftig uttrykk – kalle dette for den *revolusjonære* delen av prosessen.

Det siste og tredje leddet i denne prosessen det aktuelle mønsteret utgjør, er det hvor de kulminerende motsetningene mellom *hengivelse* og *tvil* fører Salomon opp i en *situasjon* som til syvende og sist fører med seg en overskridelse, ikke bare av situasjonen, men av hele systemet. Karakteristisk for disse overskridelsene er at de ved første øyekast virker regressive, eller i det minste svært introverte, men at de likevel viser seg å bære i seg overgangen til et nytt stadium eller nivå. I likhet med *tvilen* og andre tematiske elementer i *Lidelsens Vej*, er også dette nivået meget skjebneladet. Menneske og situasjon holdes opp som speil for hverandre, og det er nettopp det som ender med å kunne bringe Salomon videre: Hans egen totale mislykkethet i det aktuelle *universet* som omgir ham, viser ham det samme universets svakheter, og de gjennomskuelser og avsløringer han gjør ved hjelp av det klarsynet krisen gir ham, river systemet ned. Som jeg tidligere har forsøkt å vise, er det denne delen av prosessen som er den virkelig definerende i selvfremstillingen – både for fortelleren selv, og for leseren. I *Lidelsens Vej*, er det de ekstreme situasjonene som bidrar til å krystallisere hovedpersonen ut av teksten, og å høyne selvforståelsen hos det fortellende jeget. Det er med bakgrunn i disse observasjonene jeg derfor velger å kalle dette siste leddet for den *eksistensielle* delen av prosessen.

Det systemet Salomon nå står overfor, den radikale foreningen «Revolutionen», er beskrevet nettopp i kraft av Salomons hengivelse til det, blant annet slik jeg refererte ovenfor. Det er som om vi nå kjenner fortellerens adferd, og vi vet gjennom hans skildring av hovedpersonens tilnærmelser overfor et system av denne typen at første ledd av prosessen er startet. Vi *vet* gjennom Salomons tidligere «presedens» at vi har å gjøre med en illusjon som må oppleves før den kan forkastes, og at dette første steget innledes med en blind hengivelse.

Det er det diskursive i fortellingen¹⁰² som trer inn og utløser disse kodene, og dermed

102 Jfr Starobinskis benevnelse av den selvbiografiske fremstillingsformen som «discourse-history». Starobinski, 1980: 76

lader historien med en fremadpekende valør. Det fortellende jeget streber nemlig etter å kontrollere sin egen fortids forutsetninger, og man kan derfor anta at fortelleren – selv når han er tilnærmet usynlig – holder fortellingen i et stramt grep. Når Salomon drømmer om en «Lidelsens Tid», hvor viljene var sterkere, lidenskapene renere og ofrene større, leser jeg dermed dette som på den ene siden et uttrykk for denne revolusjonære illusjonens naivitet – illustrert gjennom Salomons hengivelse til den, og på den andre siden et forteller-skapt bilde på Salomons streben etter noe langt større, dypere og *sannere* enn det han kan finne i denne bevegelsen. Forteller-skapt i den forstand at det i selve skildringen ligger en bevissthet om at dette ikke er det endelige – en bevissthet kun det fortellende jeget i fortellingen kan inneha. Salomons sterke ønske om *noe sant* å leve etter, illustreres altså best gjennom alt det som helt åpenbart ikke er sant nok. Som jeg har påpekt tidligere, er det gjennom motsetningene at de personlige egenskapene utkrystalliserer seg i *Lidelsens Vej*.

På en tilsvarende måte utfyller det andre steget i dette mønsteret, *tvilen*, en funksjon som på samme vis kan utløses ved koder. Slik, ved å la tekstpartiene bli en del av et mønster, settes de i et større perspektiv de kan forstås i, og blir dermed en del av en større hensikt. *Tvilen* er således et signal i teksten om at den gjeldende tankegangen Salomon er i ferd med å forstå seg selv i lys av, skal overskrides. Som vi så ovenfor, gjenoppretter fortelleren effektivt det fra tidligere kjente Kain-motivet ved å påpeke den følelsen av frafall som preger Salomons forhold til omverdenen. Det er det samme bildet som vender tilbake, den gamle motsetningen. Det er «Karrene til Ære og Karrene til Vanære»,¹⁰³ altså fårene og bukkene: de som stammer fra Abel, og de som stammer fra Kain.

2.2.5 «Satans Yngel»

Det er som nevnt på dette punktet i boken fortelleren begynner å høste fruktene av det bildet han har bygget av Salomon. Det er med andre ord her han kan begynne å speile seg i sitt eget selv, og la styrke vokse i nedlatenhetens sted. Salomons *vesen* har ikke forandret seg særlig siden han desillusjonert og presset valgte seg til «Fandens Parti», men det som har forandret seg, er de *valørene* fortelleren nå – i dette beskrevne mønsterets tredje repetisjon – føler seg berettiget til å legge i Salomons vesen og egenskaper.

Hadde dette vært den historiske og nøytrale fremstillingen av Salomons liv som fortelleren lover oss i begynnelsen av boken, ville Salomon antageligvis ha fremstått som ren unnfalpenhet i de nakne begivenhetenes lite forlatende lys. Det kan fortelleren imidlertid ikke gi

103 Dalgas, 1993: 75

oss. For det første fordi han «snakker med», akkurat som han sa han ville gjøre, men også fordi det ville innebære hans egen utslettelse fra fortellingen om ham selv. Som man husker Lejeune påpekte, kan selvbiografen fortelle om seg selv *som om* han var en annen, det vil si ved hjelp av en retorisk figur, men han kan ikke fortelle om seg selv *som* en annen.

Det som nemlig bærer fortellingen fremover, er den diskursive kraften i den. Når Salomons frafall fra kristendommen lades med en sarkastisk brodd mot pastor Petersen og kemneren, og bærer preg av å være like mye Salomons gjennomskuelse av et sett illusjoner – eller kanskje like mye et system bygget på illusjoner, så er det fortellerens tilstedeværelse og inngripen som styrer dette. Det er fortellerens visdom, oversikt og tidløshet som uavvendelig griper inn i historien – akkurat som den gjør senere når Salomon på samme dramatiske vis ser gjennom de illusjonene som utgjør «Livsglædens Religion», og samtidig med et visst selvoppofrende drag frigjør seg fra disse illusjonene.

«Frigjøringen» fra den politiske deltagelsen er langt fra like dramatisk skildret, og det er vel – fra et fortellerteknisk perspektiv – mest fordi selve den forutgående prosessen ikke er like omfattende skildret, men istedet symbolisert ved en slags kondensert gjennomgang av de forskjellige stadiene i prosessen – slik jeg delvis har gjort rede for ovenfor. Grunnen til at jeg likevel stopper såpass lenge opp ved disse relativt få sidene, er fordi den bevegelsen som ble satt i gang med konfirmasjonen og bruddet med kristendommen, og senere videreført i erfaringene med livsnyterne, på mange måter kommer til en – ihvertfall midlertidig – fullendelse her.

Bevegelsen jeg snakker om er den hvor det bildet av utstøtelse og annerledeshet vi har blitt vant til gjennom identifikasjonen med Kain, snus til noe som innebærer en viss *styrke*. Vi har hele veien sett at bildet har holdt en viss ironisk brodd mot dem Salomon har følt seg utstøtt fra, men det er først her fortelleren slipper til en virkelig styrke i selve ensomheten – en slags endelig erkjent vilje til *lidelsens vei*.

Som man kan se i skildringen av «Karrerne til Vanære», er det som alltid en følelse av at ulykke skal ramme de utstøtte, men det er likevel en nerve av opprør og selvstendig tenkning som ikke like tydelig har vært der tidligere. Riktignok er han blant de hovmodige, ulydige og utakknemlige, men likefullt blant de som «altid lærer og ikke kan komme til Sandheds Erkendelse». Det er også de som «ikke har Troen og ikke en Gang mener, det nytter noget med Troen, naar Verden alligevel ikke bliver anderledes trods al den Tro.»¹⁰⁴

På den ene siden er tendensen til en ny tone utvilsomt tilstede her, men på den andre siden er det likevel et meget tvetydig vindskifte i løpet av disse sidene. Det er for meg tydelig at fortelleren lar sitt fordums jeg heve hodet noe i sin kjetterske tvil nå, i motsetning til den dype mislykkethet som har preget skildringen av de to «stadieoverskridende» episodene jeg har

104 Dalgas, 1993: 75

beskrevet tidligere. Samtidig er det vanskelig å si at denne forståelsen han får med seg selv av å være av dem som alltid lærer og aldri når sannhetens erkjennelse, bringer med seg noen løsning eller ro.

Men skal vel det være meningen? Som jeg såvidt nevnte ovenfor, synes jeg det er i løpet av disse sidene den virkelige *lidelsens vei* tar fatt, og det symboliseres nettopp ved hovedpersonens – og indirekte også fortellerens – erkjennelse av hva som er nettopp dette livets mål og skjebne: nettopp den utrettelige jakten på *sannhets erkjennelse*, det vil si å leve i sannhet uten illusjoner.

Kapittel 2.3 Avslutning, første analysedel

Per Stounbjerg skriver at «[då] vi läser berättelsen underförstår vi kausaliteten i den och skapar konsekvens av sekvenserna. Detsamma gör Strindberg, då han i naturalismens anda inte enbart frågar 'vem är Johan', utan också 'varför'.»¹⁰⁵ Man kan si at det er et lignende, eller ihvertfall beslektet, spørsmål jeg stiller i lesningen av *Lidelsens Vej*. For i møtet med fortelleren i boken ser man først og fremst hans tilnærminger til et levet liv i oppsøkingen av et *hvorfor*; han behøver ikke i første rekke å finne svaret på et *hva*, eller *hvem*, for hvem han er – *Salomon Simonsen, Kæmner i Staden* – ligger allerede i blomstring som et latent svar, og det er kun gjennom å sette sammen alle bitene og puslespillbrikkene som utgjør fortiden, at han kommer nærmere et svar på *hvorfor* han har blitt den han er – og dermed kan forløse svaret på det evige *hvem* og *hva*.

Jeg vil nemlig påstå at jeg ser en sterk deterministisk drivkraft i *Lidelsens Vej* som på mange måter tvinger fortelleren til å systematisere sin egen fortid i et mønster uten avvik, i en årsakssammenheng så lineær at en hendelse eller en tanke ikke trenger annen eksistensberettigelse enn det faktum at den *er* gjengitt i fortellerens erindrende bevissthet. For det er fortellerens oppgave, ønske og drift å skulle skape en meningsbærende og helhetlig sammenheng i sitt eget liv, og fortellingen er redskapet han har til rådighet. Under slike antatte forutsetninger er det jeg har satt meg fore å undersøke *hvordan* boken finner svar på sitt *hvorfor*, og i denne delen av analysen har jeg altså lagt vekt på å løfte frem det *mønsteret* jeg påstod fantes i teksten. Jeg har beskrevet det som en tredelt prosess, og ved å vise hvordan denne prosessen har utfoldet seg gjennom Salomons adferd i møtet med henholdsvis *kristendommen*, «*livsgledens religion*», og en *politisk bevegelse* i form av foreningen «*Revolutionen*», har jeg gjort rede for dette mønsterets funksjon.

Disse livssystemene er relativt likeartede i måten Salomon forholder seg til dem på,

105 Stounbjerg, 1992: 26

og det er derfor jeg har samlet dem under én analysedel. Jeg har argumentert for at fortelleren forholder seg til disse tidligste minnene på en måte hvor det i høyeste grad er mulig å påvise en systematikk, eller et *mønster* som jeg har kalt det, og jeg har i forlengelsen av det forsøkt å plassere denne argumentasjonen i et selvframstillingsperspektiv. For å hente en illustrerende beskrivelse fra et kanskje uventet hold, vil jeg sitere psykiateren Finn Skårderud i artikkelen «Minnerydder» (2002). Han sier at «[f]ortellingene om barndommen blir til underveis, men de blir også til i etterkant. Det finnes en frihet i dette. Det er friheten til å videreutvikle fortellingene om oss selv.»¹⁰⁶ Konteksten han skriver i, er psykiaterens, altså terapiens. Likevel illustrerer han to viktige sider ved poenget jeg skriver frem her. Den selvbiografiske livshistorien blir like mye til i den *umiddelbare* opplevelsen av den, som i den *erindrende* opplevelsen av den – *the second reading of experience*, og den friheten Skårderud nevner, gjelder i like stor grad for litteraturen som for terapien. For det første kan minnene organiseres – ryddes, som Skårderud sier – i systemer og mønstre som gjør dem forståelige og systematiserte nok til at vi kan forstå oss selv og de nødvendige årsaksforholdene i dem. Som vi har sett i den foregående analysen, og som jeg også skal vise i de neste, er forståelsen av kausalitet en nøkkel til selvforståelse. For det andre, og dette er Skårderuds poeng, kan minnene – oppfattet som mentale byggeklosser – omorganiseres til en helhet som også *fremtiden*, eventuelt den resterende selvframstillingen, kan bygges på i en mer ønskelig struktur som passer nåtiden bedre.

Slik skal jeg nå bevege analysen videre til den neste delen av *Lidelsens Vej*. Som man vil se, er strukturen i verket annerledes herfra, og analysen må derfor dreies etter. Likevel håper jeg det vil være tydelig at det neste kapittelet i sin helhet bygger på de resultatene og resonnementene jeg har arbeidet frem i det foregående kapittelet.

Kapittel III

Kapittel 3.1 Salomons dagbok

Hvis boken hittil har handlet om en *tilbedelsesens tid* for Salomon, så er det en *stridens tid* fortellingen nå går inn i. Frem til nå har jeg vektlagt det polariserte i Salomons forhold til omgivelsene som betingende for den selvforståelsen fortelleren ønsker å skrive frem, og tilsvarende har jeg gjort rede for en eskalerende konflikt som utgangspunkt for at den identitetsskapende utviklingen skal drives fremover. Denne konflikttendensen ser man fungere som en sprengkraft i Salomons vesen og livshistorie, som så langt gjennom boken kontinuerlig

106 Skårderud, 2002: 66

har skjøvet ham mot ytterkantene av det til enhver tid gjeldende «system», og tilsvarende mot en ytterliggående polarisering overfor menneskene og omgivelsene forøvrig, inntil han har sett seg tvunget til å overskride systemet i sin helhet. Og det er nettopp denne konflikttendensen man nå ser at i større og større grad vender seg *innover*.

Langt på vei ser man at striden mellom hovedpersonens egne, indre polariteter er det som i hovedsak driver både fortellingen og det selvbiografiske prosjektet fremover, der hvor forholdet til omverdenen tidligere stod i sentrum. Nå er det riktignok fortsatt Salomons ferd blant menneskene som er både betingende og utløsende for denne konflikten, men selve slagmarken er hovedsaklig lokalisert på et indre plan. Det overordnede motivet denne konflikten dreier seg rundt, er den nevnte indre splittelsen i Salomon, som viser seg som på den ene siden en romantisk legning og en ekstatisk anlagt natur som han forsøker å delvis nedkjempe, delvis leve «side om side» med, men til syvende og sist ønsker å nærmest kurere med det andre ytterpunktet i seg, nemlig en streben etter nøktern, positiv viten. Det nøkterne, asketiske og forstandsorienterte er forsvarsverket i Salomon, og han forsvarer seg mot de ytre impulsene som truer med å utløse det *romantiske*, eller *idealistiske* i ham – de skadelige drømmeriene han er så anlagt for. Denne konflikten mellom ekstase og askese får et svært polariserende utslag i Salomon, og danner gang på gang bakteppet for en fremdrift i fortellingens og selvframstillingens utvikling, idet den maner frem situasjoner hvor Salomon presses til valg og stillingtagen.

For tilsynelatende skildres Salomon etter en tanke om at de mest ytterliggående pendelbevegelsene også skal krystallisere frem den klareste karakteren, og både de indre svingningene i følelser, såvel som de skildrede hendelsene, beveger seg i ofte ekstreme tiltak i jakten på en indre likevekt. Karakteristisk for framstillingen av Salomon er at han på den ene siden lever i en tilstand av tungsinn og bitter desillusjonethet som, på tross av fortellerens tidvis vittige skildringer, nok er ganske dyptgripende, og han fører derfor en i utgangspunktet isolert tilværelse, for «[p]aa denne Maade haabede Salomon at dræbe alle Tanker, at dræbe alle Drømme og sulte den vilde Fugl ihjel, som boede i Hjertet paa ham, og blive et normalt Menneske.»¹⁰⁷

På den andre siden har han ikke desto mindre den idealistiske driften i seg som gang på gang driver ham ut i brudd på denne tilværelsen, noe som gir seg utslag på to plan: For det første hengir han seg til en *ytre* livsførsel blant andre mennesker, for eksempel ved en romanse, en kunnskapstørstig studenttilværelse, eller som en fast gjest i etatsrådets selskaper, for derpå å trekke seg tilbake i isolasjonens kurerende ensomhet. For det andre fører Salomon en hemmelig dagbok, hvor han lufter de følelsene og kreftene i seg han til daglig forsøker å «sulte ihjel»:

Og dog var den vilde Fugl i Hjertet ikke hungret ihjel endnu, den peb af og til, og Salomon havde

107 Dalgas, 1993: 81

været nødt til en Gang imellem at lade den skrike sig ud. Ingen i denne Verden er jo helt konsekvent. Enhver har jo i en Krog en eller anden Ting, han skjuler for sig selv og skammer sig over, og saadan havde ogsaa Salomon i sin Hatteæske et lille, graat Hæfte, om hvis Tilværelse han hyklede Uvidenhed under sin daglige juridiske Eksistens.

Men det hændte undertiden ved Aftenstid, naar Rullegardinet var nede, at han ikke længere kunde holde sig paa sin lovmæssige Maatte. Blodet for ham til Hovedet. Han sneg sig hen til Hatteæsken, greb det fordægtige, graa Hæfte og udtømte sin Paroksysme ved Hjælp af Pen og Blæk. Saaledes er vi Mennesker. Naturen bryder altid gennem Optugtelsen. Næste Morgen i det klare Dagslys saa Salomon ikke til den Kant, hvor Hatteæsken stod.¹⁰⁸

Og det er nettopp denne dagboken, og dens samspill med handlingen forøvrig, som skal være hovedemnet for denne delen av analysen. I undersøkelsen av hvordan selvframstillingen fungerer i det fiktive, selvbiograferende prosjektet som *Lidelsens Vej* er, mener jeg man ikke kommer utenom å forstå dagboken som i denne sammenhengen kanskje det viktigste enkeltstående grepet fortelleren benytter i den delen av boken hvor dagboken faktisk opptrer.

Den mest generelle hypotesen jeg legger til grunn for lesningen av dagbokinnskuddene i *Lidelsens Vej*, er at de uttrykker et lag av *innsikt* som på dette tidspunktet supplerer den *oversikten* fortelleren kontrollerer framstillingen med. I forlengelsen av denne innsikten dannes en speilflate i teksten og i hovedpersonen, som fortelleren i større grad kan se seg selv i, og dermed også fortolke historien fra et eget ståsted. Ettersom fortelleren er den bakenforliggende kraften i framstillingen, vil en slik fortolkning med nødvendighet også til en viss grad kastes *tilbake* i historien som fortelles, og forholdet mellom de to nivåene vil bli et *gjensidig* et. Kort fortalt betyr det at dagboken trer inn i framstillingen som et dynamisk fortolkningsnivå som både løfter fortellingen til et nytt, subjektivt plan, og også fungerer som en fremdriftsskapende bestanddel i framstillingen.

I forlengelsen av denne hypotesen er det to antagelser som stiger frem. For det første vil jeg argumentere for en hypotese om at dagboken – sett som et fortolkningsnivå som i framstillingen går side om side med den fortalte historien – tilhører den selvbiograferende fortellerens diskurs i minst like stor grad som den tilhører de fortalte hendelsenes nivå. Med det, mener jeg at riktignok presenteres dagboken av fortelleren som garantist for den fulle og uhildede sannheten og gjengivelsen av Salomon, men i tråd med de premissene jeg har satt for lesningen av *Lidelsens Vej* som et selvframstillingsprosjekt, må jeg lese enhver side av historien som uttrykk for det selvbiograferende jegets subjektive gjengivelse av historien, slik den i form, tonalitet og ikke minst, rekkefølge, vokser frem fra erindringen hans.

For det andre ser man at dagboken også er en videreføring, og en bearbeidelse, av en tilbakevendende tematikk, nemlig følelsen av innenforhet og utenforhet i samfunnet og i forhold til mennesker forøvrig. Spesielt er dette representert ved det kjente *Kain*-motivet, som man kan se brukes som grunnlag for vurderinger i dagboken. Salomons fornemmelse av å være av et uekte

108 Dalgas, 1993: 83-84

opphav som gir ham en redusert rett til sameksistens blant andre mennesker, finner vi i dagboken både som en avspeiling av de tidligere situasjonene som har representert denne følelsen, og også ved at selve bildet på innenforhet og utenforhet legger grunnen for de fortolkningene som utspiller seg i dagboken.

Med utgangspunkt i disse hypotesene – dagboken som fortolkningsnivå, og de to påfølgende underhypotesene – vil jeg analysere et utvalg på to utdrag fra dagbokinnskuddene. På grunnlag av denne analysen vil jeg argumentere for at dagboken, i summen av disse funksjonene og tematiske posisjonene jeg plasserer den i, utgjør et av de viktigste selvframstillende grepene i denne delen av *Lidelsens Vej*. Deretter vil jeg – delvis på bakgrunn av de resultatene jeg kommer frem til i den første delen av dagbokanalysen – med en lignende tilnærming undersøke to lengre dikt fra dagboken, nemlig Salomons forsøk på fortolkninger av de to bibeltekstene Høysangen og Forkynneren [*Høysangen og Prædikeren*]. Disse utgjør et på sett og vis mer sammenhengende og systematisk prosjekt innenfor dagbokens rammer, og det kan være interessant å disse diktene i lys av selvframstillingsprosjektet.

3.1.1 Samhandling mellom form og innhold: dagbokens plassering i fortellingens strukturelle hierarki

Når jeg nå engang har valgt å lese *Lidelsens Vej* som et stykke selvbiografisk virksomhet fra fortellerens, Salomon Simonsens, hånd, er jeg nødt til å behandle fortelleren deretter – som et stykke *selvbiograferende bevissthet*. Det vil innebære at jeg ikke leser ham som en historiker, men på tross av hans fiktive eksistens leser ham som et uttrykk for det jeg har påstått kjennetegner det selvbiograferende jeget – *erindringsakten*. Derfor er det minst like interessant å se både *hvorfor* og *hvordan* han snakker om sitt fortidige jeg, som *hva* han sier om det.

Dette er i og for seg ikke nye betingelser, annet enn selve de forutsetningene jeg har lagt til grunn fra første side. Det er imidlertid verdt å minne seg selv på disse premissene når jeg støter på steder i teksten hvor fortelleren forsøker å legge eksplisitte føringer for lesningen av *Lidelsens Vej*. I prologen så man fortelleren sette frem et ønske om å fremstille seg selv «efter de bedste Historikeres Mønstre», med et løfte om å gjøre seg «Umage for fremfor alt at være saa paalidelig som mulig»,¹⁰⁹ og slik jeg ser det, er dette et typisk eksempel på *iscenesettelse* fra fortellerens side, og også et slik tilfelle der man må spørre seg selv *hvorfor* heller enn *hva*. Det som iscenesettes er jegets tilblivelseshistorie, og en slik tilnærmingen til ens egen fortid på denne overfladisk sannhetssøkende måten, er en rekvisitt. Denne tilnærmingen vil jeg hevde at er

109 Dalgas, 1993: 8

irrelevant i den selvbiografiske selvforståelsesprosessen, men *kunngjøringen* av en slik tilnærming er i seg selv viktig. Man hører fortelleren liksom proklamere at *det du nå skal få høre, dét er mitt liv. Ikke fordi nettopp disse hendelsene fant sted, men fordi nettopp disse hendelsene vokste frem gjennom min erindring av livet.* Det er det åpent bekjennende fraværet av kildekritikk som skjuler seg bak påkallingen av en absolutt kildekritikk.

På en lignende måte mener jeg man må forholde seg til fortellerens presentasjon av de tiltagende innskuddene av «eksterne dokumenter», om man vil kalle dem dét; det vil i første rekke si tekstinnskuddene fra Salomons dagbok. På selve handlingsplanet inngår disse utdragene i det tilgjorte *historikerprosjektet* fra fortellerens side: Etterlatte dokumenter fra det historiske objektet skal gi prosjektet en dimensjon av troverdighet. Som jeg har antydnet ved tidligere anledninger, anser jeg imidlertid denne tilnærmingen for å være tildels skuespill fra fortellerens side, eller *iscenesettelser*, for å bruke et mer presist og konsekvent begrep. Utvelgelsen av notater, dikt, dagbokutdrag og lignende – tekster som i bunn og grunn jo er fortellerens egne tekster, er intet mindre enn et ytterst bevisst valg av materiale i det selvbiograferende prosjektet, og må leses deretter.

Og når man nå ser fortelleren innføre dagbokgjengivelsen i teksten, er det akkurat i samme tone som den forskende historikeren vi tidligere har støtt borti:

«Disse Kradsier, hvoraf jeg har citeret et Par Eksempler, var den første Begyndelse til Salomons Dagbog, som fra nu af er os det fornemste Aktstykke til Belysning af hans Historie. Det blev ikke ved det første, lille Hæfte. Naar man rækker Fanden en Finger o.s.v.»¹¹⁰

Tilnærmingen til dagboken er sirlig eksemplarisk i sin høytidelige objektivitet, men likevel langt fra éntydig. Med «*Disse Kradsier, hvoraf jeg har citeret et Par Eksempler*», understrekes det ubehandlede, «direkte fra kilden»-aktige ved utdragene, og han ønsker muligens – med denne nærmest litotiske og påtatt beskjedne henvisningen til dagbokens kvaliteter som *Kradsier* – å legge skjul på det jeg har påpekt ovenfor, nemlig hans egen stemmes gjenklang i selve gjengivelsen av disse tekstbitene.

Den «høytidelige objektiviteten» jeg viste til, finner man spesielt i erklæringen om at dagboken herfra er «*det fornemste Aktstykke til Belysning af hans Historie*», og denne demonstrative avstandstagen til stoffet forsterker utvilsomt leserens fornemmelse av en iscenesettelse. Fortelleren er imidlertid ikke naiv; han kjenner premissene for sin egen historie, og han tar hvert stilistiske grep med en dobbel bevissthet: bevisstheten om iscenesettelsens effekt, og samtidig oppmerksomheten rettet mot effekten av gjennomskuelsen av samme iscenesettelse.

Dette poenget er tydeligere hvis man kjenner bakgrunnen for dagboken. I «den lange

110 Dalgas, 1993: 85

Skolegang»,¹¹¹ som er et uttrykk for Salomons bestrebelse på å befri seg fra all idealisme og romantikk, fungerer dagboken som vi har sett som en slags sikkerhetsventil for lufting av de samme følelsene og strømningene. På én måte fremstår dagboken som Salomons synding mot eget prosjekt, og som et symbol på de gangene han «sprekker» i sin askese, men på den annen side, og i et litt mer overgripende perspektiv, kan man se dagboken som både et speilbilde av – og også en del av, eller part i – den indre konflikten jeg har beskrevet ovenfor. Et eksempel på den litt oppgitte holdningen fra fortellerens side overfor dagboken, kan man finne her:

Disse Kradserier havde een Fordel, de var ikke paa Vers; men ellers var de stærkt præget af det romantiske Djævelskab. Salomon havde en spirende Fornemmelse af, at denne Syge var ham en Pæl i Kødets, som han aldrig vilde blive befriet for.¹¹²

Og det er i et slik perspektiv jeg mener det kan argumenteres for at vi kan høre fortellerens tilstedeværelse i den siste delen av det forrige sitatet: «Det blev ikke ved det første, lille Hæfte. Naar man rækker Fanden en Finger o.s.v.»¹¹³ Spesielt med tanke på disse utdragenes natur, som jeg ser som noe som i større grad stammer fra det fortellende jegets hånd, enn fra det fortalte jegets liv, kan man høre den nesten ironisk apologetiske tonen fra en forteller som istedet for å si *tilgi meg, for jeg har syndet*, heller legger til rette for en god historie om sin stolte synd.

Dette er altså hvordan Salomons dagbok, slik den benyttes som kilde og dokument i historien om Salomon Simonsen, presenteres av fortelleren. Årsaken til at jeg vier tid og plass til å studere disse linjene, er – som jeg tidligere har påpekt – at *hvorfor* og *hvordan* fortelleren fremlegger stoff om seg selv, er i dette perspektivet – det selvfremstillende – like viktig for forståelsen av det selvbiograferende stoffet som *hva* han presenterer. Eller for å si det på en annen måte: Gjennom å forstå *hvorfor*, kommer man nærmere en forståelse av *hva*.

I forlengelsen av denne tanken danner det seg flere muligheter for å forstå hensikten bak disse etterhvert hyppige utdragene fra dagboken. Min hypotese er som antydnet at de i stor grad tilhører *fortellerens* fremstilling; det vil si at de kan forstås som hans kommentarer eller fortolkninger til handlingen han forteller, og derved plasserer seg med den tyngste foten i fortellingens metanivå. Jeg må understreke at jeg leser Salomons dagbok virkelig som nettopp – *Salomons dagbok*, skrevet av den *fortalte* Salomon – men det er, som med det livet som skildres, ikke i selve den opprinnelige og umiddelbare tilblivelsen dagboken får sin funksjon, men i *plasseringen i gjenfortellingen*. Dagboken får – i likhet med opplevelsene som lå til grunn for den – sin *second reading of experience*,¹¹⁴ og den får en fornyet, nyfortolket og resystematisert betydning gjennom *erindringsakten*.

111 Dalgas, 1993: 80

112 Dalgas, 1993: 84

113 Dalgas, 1993: 85

114 Gusdorf, 1980: 38

Til å hevde noe slikt som jeg gjør her, vil jeg argumentere delvis med støtte i Shlomith Rimmon-Kenans syn på deltagerne i «den narrative kommunikasjonssituasjonen»,¹¹⁵ hvor hun hevder som en innsigelse til Seymour Chatmans tilsvarende analyse at «there is always a teller in the tale, at least in the sense that any utterance or record of an utterance presupposes someone who has uttered it.»¹¹⁶ Med «delvis støtte» mener jeg at Rimmon-Kenan riktignok forfekter et syn jeg kan støtte meg til, men hun gjør det først og fremst som en strukturell analyse, og min bruk av disse tankene til en slik tematisk tolkning jeg gjør av *Lidelsens Vej*, står helt og holdent for min egen regning.

Hvor jeg tidligere gjorde rede for den fortalte selvbiografien i tredje person som et «narrativt ytterpunkt», vil jeg sette frem en antagelse om at det vi står overfor i *Lidelsens Vej* og tilstedeværelsen her av Salomons dagbok, tilsvarende kan kalles «*det mimetiske ytterpunkt*». Utgangspunktet mitt er Rimmon-Kenans redegjørelse for «Narration: speech representation»,¹¹⁷ hvor studiet av forskjellen mellom diegetisk og mimetisk fremstilling, antar en viss relevans for arbeidet med å strukturelt sett plassere Salomons dagbok i den selvbiografiske diskursen. For bare å først foregripe noe av fremstillingen, kan jeg si at det faktisk er *avvisningen* av det mimetiske som er kjernen i resonnementet; ved fortsatt å støtte meg til Rimmon-Kenan, vil jeg velge å se det som at det er *illusjonen* av mimesis som paradoksalt nok kaller på en forteller å filtrere illusjonen gjennom.

Poenget synliggjøres under «The problem of mimesis»:¹¹⁸ *tale*, og gjengivelse av tale, er det som for Rimmon-Kenan utgjør den mimetiske illusjonen, og måten talen gjengis på, uttrykker graden av mimetisk illusjon i fremstillingen. Noe av det mest karakteristiske ved Salomons dagbok i *Lidelsens Vej* er at den er nærmest utelukkende av en eksklusiv og introvert taleform; i teksten viser den seg som å være en fullstendig jeg-orientert *indre monolog*, som i liten eller ingen grad gjengir den øvrige handlingen eller kommenterer den direkte. Og nettopp den indre monologen ser vi hos Rimmon-Kenan er den reneste formen for mimetisk illusjon – eller illusjon av renest mimesis, som hun formulerer det.

Grunnen til at hun snakker om *illusjonen*, er at hun argumenterer med Genette for at all «showing» av handlingsforløpet som fremstilles – mimesis – må omsettes til *tekst*, og på grunn av at det selv i gjengivelse av tale – som for Rimmon-Kenan står som det nærmeste man i tekst kan komme mimesis – alltid vil være en forteller som mer eller mindre direkte, ved selv å være mer eller mindre synlig og tilstedeværende, «siterer» figurenes tale. Det nærmeste man vil komme å vise eller imitere hendelser eller handling, vil altså være gjennom en *illusjon* av

115 Rimmon-Kenan, 1983: 86

116 Rimmon-Kenan, 1983: 88

117 Rimmon-Kenan, 1983

118 Rimmon-Kenan, 1983: 108

mimesis. Poenget er at selv den ytterste form for ren gjengivelse alltid vil være nettopp det – gjengivelse gjennom fortelling: direkte imitasjon som passerer og filtreres gjennom språk med en *forteller* som medium.¹¹⁹

Og nettopp ved å se fortelleren som et medium for gjengivelsen av Salomons dagbokutdrag i *Lidelsens Vej*, får vi en større forståelse av at disse utdragene muligens står i et vel så viktig betydningsforhold til det *fortellende jeget*, som til det *fortalte*. Jeg vil imidlertid nødig vikle analysen lenger inn i teorier om mimesis enn dette, så la meg kort oppsummere det jeg har argumentert for hittil: I den selvbiografiske diskursen og i de premisene som innhenger *Lidelsens Vej*, mener jeg at ethvert ord på arket, enten det er historien som fortelles eller en dagbok som gjengis, må sees som forskjellige sider av samme sak – nemlig som ytringer fra fortelleren – ytringer som alle tjener det samme selvbiografiske prosjektet, og til syvende og sist som bestanddeler i den prosessen vi nå kjenner som *erindringsakten*.

3.1.2 Dagboken som en tematisk avbildning og et fremdriftsskapende motiv

Tidligere hevdet jeg at dagboken kan sees både som et speilbilde av, og også som en part i, den indre konflikten som er hovedanliggendet i denne delen av analysen. Det er dette forholdet jeg nå skal utdype ved å gå nærmere inn på en av dagbokpassasjene. Å si at den fungerer som et *speilbilde* er for såvidt riktig, men ikke helt tilstrekkelig. Den gjengivelsen Salomons ytre opplevelser får i dagboken, kan nemlig sies å være like mye en abstrahering og en filosofisk ideologisering av de problemene som utgjør konfliktstoffet. Likevel er tankene, idéene og uttrykket alltid forankret i en sterk subjektivitet, hvor spørsmålet om *den enkeltes* – Salomons – væren, står i et ubevegelig sentrum.

Dette følgende dagbokutdraget blir til i Salomons funderinger over motsetningen mellom på den ene siden den pensjonerte rektoren, *Rector magnificus*, og på den andre siden, *Etatsraaden*. Etatsråden er altså for det første en høyt ansett dansk politiker hvis selskaper Salomon etterhvert blir en fast gjest i. For det andre har Salomons mor en gang vært kjøkkenansatt hos etatsråden, og vi forstår at han er Salomons biologiske far. Til tross for at det etterhvert utvikler seg et nært og fortrolig forhold mellom dem, forblir dette forholdet uuttalt.

I Salomons funderinger står rektoren som et bilde på fraser, fakter og stivnet lærdom, og på den andre siden etatsråden som et uttrykk for en styrke og *ektehet*, som er farlig og diabolisk, men likevel forlokkende i sin individuelle styrke. I dette dagbokutdraget ser man svært tydelig den allestedsnærværende konflikten. Spørsmålet er: Hvordan skal han som

119 Rimmon-Kenan, 1983: 108

enkeltmenneske leve i sannhet mot seg selv, og har Salomon selv styrke til det? Utdraget jeg skal ta for meg her, er plassert om kvelden på grunnlovsdagen, etter først en tale holdt av rektoren, og deretter en samtale mellom etatsråden og Salomon:

«[D]ette er den evige Kamp, der gaar gennem Historien som en Orkan. Kampen mellem Gud og Satan, mellem Mæthed og Sult, mellem Tanketomhed og Tanker, mellem de gode og onde. [D]en flittige Bondemand, som saar sit Korn og passer sit Kvæg, han, der bor nede i Dalene, hvor der er lunt, der om Dagen har sit Dagværk og om Aftenen spiser sig mæt og fedtet i et Fad Grød, gantes med sin Kvinde og drager hende til sig – han er den gode Mand. [...] Den, der besøger de godes Rige, bliver underlig stemt. Hvor han kommer hen, er det den samme Bondemand og den samme Mødding og den samme Grød, og det kommer af, at de alle er skabt som Kopier af en stor Bondemand, der sidder i Himlen og passer sin Mødding og æder sin Grød.»¹²⁰

Dette leser jeg som et fortettet bilde av den virkelighetsoppfatningen som kommer tilsyne gjennom fortellerens forsøk på å forstå seg selv; det er på én og samme tid både et forvarsel om de valgene, krisene og konfliktene som skal komme, og det er også en oppsummering av endel av de konfliktbildene som har fylt historien hittil.

Man kan anta at motivet, eller utgangspunktet, for det bildet fortelleren tegner her, er en ytterst konkret situasjon og observasjon, nemlig den gamle rektoren, «Rector magnificus», som symbol på den folkelige, tilpassede, og temmelig kastrerte protestantismen som Salomon ser på som den fremste representanten for anti-individualisme og fravær av personlig karakterstyrke. Rektoren er på mange måter en forfinet forlengelse av det som tidligere var representert ved Salomons stefar, kemneren, og pastor Petersen.

For vi husker Salomons avsløring av kemneren som «ikke var nogen Gud; ikke engang et Menneske, men en Seminarist, en af disse aandelige Gildinger, der i ung Alder [...] bliver skaaret paa Forstanden, men faar det tomme Rum fyldt efter med Fraser»,¹²¹ og tilsvarende har rektoren «som alle lærde Folk sit grundliggende Begreb, som han paakaldte, naar Nøden var størst.»¹²² Dette begrepet, «den kristelige Trosvisheds Erfaring», er et begrep ingen egentlig kjenner innholdet av, men som han svinger som et tungt sverd «i samme Retning i stærblind Bersærkerengang», inntil folk innbiller seg at de forstår hvor han vil hen.

Rektoren har forøvrig ikke all verdens til felles med med kemneren, men de står i en tydelig linje av representanter for gammel, tillært tro som kun utøves i en blind bruk av tomme fraser. Det er nettopp dette «livssynet» Salomon i og for seg vil til livs, men kanskje først og fremst simpelthen ikke *kan* være en del av, og når jeg ovenfor skrev at rektoren er utgangspunktet for bildet som tegnes, så er det denne problemstillingen vi står overfor et bilde av.

For det er det gamle Kain-motivet som i bunn og grunn ligger bak hele konflikten.

120Dalgas, 1993: 100

121Dalgas, 1993: 49

122Dalgas. 1993: 91

Rektor magnificus er representant for Gud, for metthet, for tanketomhet – han er rett og slett av *de gode*. Salomon, som er av Kains og av bukkenes slekt, føler seg derimot som en av Satan; han føler seg forvist til sult, til tanker og til de onde. Det handler om en følelse av å inneha en erkjennelse eller opplysning; han har smakt sannheten, slik «de gode bondemenn» i dalen ikke har, og han kan nettopp derfor aldri leve blant dem og samtidig være i sannhet mot seg selv.

Dette blir tydeligere videre utover i dette dagbokutsnittet – også det følgende tilhører det samme utdraget, som jeg videre kommer til å referere til som *det første* av to dagbokutdrag – hvor man også får kjenne mer av den apokalyptiske tonen vi kjenner både fra andre dagbokpassasjer i *Lidelsens Vej*, fra beskrivelsene av de epileptiske anfallene, såvel som fra den febrilt visjonære *Dommedags Bog*, Dalgas' andre hovedverk. Vi ser hvordan fortelleren utdyper den «smale stien» som peker seg ut for den ensomt sannhetssøkende, for den som er utstøtt fra den lune dalen med dens gode bondemenn:

Fjældet vokser op af Jorden. Mens Dalen er Bundfaldet af det lunkne Vand, er Fjældet støbt af den underjordiske Ild. [...] Paa Fjældet er der ingen Sti. Kommer du der, saa gaa lige frem og vend ikke om; thi to Gange slipper man ikke frelst fra den samme Afgrund. Der sidder Ahriman under den mørke Klippetind, hvor Ørneungerne skriger, og grubler over Verdens Gaader. [...] Han vil se paa dig og sige i Løndom: 'Se, her er den evige Ørnerede, hvorfra de dristige Tanker udfarer som Tordenskyer, og hvor Sjælene skriger af Hunger. Se herfra ud over Verden og dens Herligheder. Alt dette vil jeg give dig i din Vold. Din Forstand skal være ti Mands og din Vilje tolv Mands. Menneskene i Dalen skal skælve for din Spot som Harene for Fjældets mørke Sky. Og een Ting vil jeg give dig. Dine Dage skal være som Nordlyset, der hænger skælvende i det døde Mørke og aldrig fanger Hvile. Som hin Spartaner skal du gaa med en Ræv under dit Klædebon, og Ræven skal bide dig i Hjertet, men ingen skal kunne se det paa dig. Gaa nu ud og had og had –!' ¹²³

Det er flere momenter som peker seg ut som viktige i denne siste delen av dagbokutsnittet, men la meg først fullføre det forrige resonnementet. Jeg skrev ovenfor at jeg så dagbokutdraget som et «fortettet bilde» av Salomons virkelighetsoppfatning, og nå er tiden inne for å utdype det ytterligere: som jeg har forsøkt å vise gjennom hele analysen, har fortellingen nærmest fra de første sidene vært underlagt fortellerens determinerende betingelser i form av en forestilling om at verden er delt inn i to forskjellige mennesketyper, ofte billedliggjort i en form for *innenforhet* og *utenforhet* – det mest påtrengende eksemplet er «Kain» som en motsetning til «Abel». Vi så forøvrig henvisninger til denne «sosial-eksistensielle» lagdelingen i den første delen av dagbokutdraget: «Ja, Rektor magnificus har Ret, dette er den evige Kamp, der gaar gennem Historien som en Orkan», ¹²⁴ men denne forestillingen – som forsåvidt stammer fra Salomons barndom – er nå supplert med et lag av selvforståelse og erkjennelse av sin egen plass i denne kampen.

For allerede fra han frigjorde seg fra forbindelsene med «Revolutionen», har vi sett

123 Dalgas, 1993: 100-101

124 Dalgas, 1993: 100

en stadig tiltagende *selvsikkerhet* i fremstillingen av Salomons adskilthet fra menneskene forøvrig. Med det ser man også konturene av en dreining i forståelsen av sin egen posisjon, som nå har sluttet ringen i et radikalt annerledes ordvalg i selvframstillingen. Hvis man stanser opp et øyeblikk og ser tilbake på oppfatningen av egen posisjon i verden, slik fortelleren gir uttrykk for den i *fremstillingen av barnet*, husker vi at:

Faarene stammer fra Abel og Bukkene fra Kain, og Faarene er de brave og gode, som alle er ens, men Bukkene har forskjellige Skavanker. [...] Og Verden er skabt for Faarenes Skyld, og Himmerige oprettet for deres Skyld; men Bukkene gaar det galt baade i denne Verden og den næste.¹²⁵

Som en tilsvarende motsetning finner vi dagboken, som er et uttrykk for en fortellers skildring av seg selv, men hvor det fortalte jeget ligger på en mindre avstand fra det fortellende jeget enn hva barnet gjorde. Kort sagt finner man mindre ironi og mer gjenkjennelse i beskrivelsene av Salomon fra denne tiden, og det i seg selv å gi dagboken innpass til fremstillingen, er et uttrykk for dette.

I denne dagboken ser man som nevnt at dreiningen har foregått til en foreløpig fullbyrdelse. Selv himmelriket har blitt snudd, og befinner seg nå billedlig talt i bunnen av dalen, hvor den gode bonden selv – Gud – sitter med alle fårene sine og spiser grøt. Bukkene går på sin side på fjellet nå; fjellet, som er smidd i jordens indre ild, står for styrke og individualitet – for som vi fikk høre: Det finnes jo ingen sti på fjellet. Dalen er derimot «Bundfaldet av det lunkne Vand», og står for en doven metthet og tanketomhet.

Dialogen mellom ytre opplevelser og påfølgende fortolkning i dagboken begynner å tegne seg tydelig. Foranledningen til denne forståelsen av en inndelt verdensorden (*fjellet og dalen*), var som nevnt grunnlovsfeiringen, med rektoren som taler for høyrepartiet. Av kjedsomhet setter Salomon seg under denne talen så langt vekk at han ikke kan høre rektoren stemme, kun se faktene hans. Fra fortellerens side oppfatter jeg dette som et forsøk på å se ting «som de er», og å skrelle seg ned til en forståelse av rectoris magnifici *essens* – eller ihvertfall som en bekreftelse og befesting av rektorens posisjon i den polariserte virkelighetsforståelsen fortelleren presenterer.

Fra sin tilbaketrunkne posisjon ser Salomon rektoren «slaa ud med Armene paa de patriotiske Steder, pudse Næse paa de religiøse og tørre Sveden af Ansigtet under Tilhørernes Bifaldsmumlen».¹²⁶ Salomon slutter seg av gestikuleringen til at «Programmet havde haft en positiv, opbyggelig Karakter», og igjen fremstilles all fromhet og oppbyggelighet som et tomt arbeide i fraser og «frivillighet» (jfr. konfirmasjonen). I den resignerte ironien klinger igjen minnet om gjennomskuelsen av kemneren som «havde sine Meninger færdige om alt, endog saa

125 Dalgas, 1993 40-41

126 Dalgas, 1993: 97

færdige, at man kunde forudsige, hvad han vilde sige og gøre i ethvert tænkeligt Tilfælde.»¹²⁷

Som en på én og samme tid kontrast til og bekræftelse av dette bildet, har man etatsråden, som jeg hittil har holdt utenfor, men som man til syvende og sist ikke kan unngå å forholde seg til i denne diskusjonen. Jeg vil fortsatt holde hans posisjon på en armlengdes avstand en liten stund, og foreløpig nøye meg med å understreke denne doble betydningen han antar. Han er nemlig en kanskje enda mer direkte foranledning til dagbokutdraget, enn det rektorens tale er. Etatsråden står politisk sett på høyresiden, som konservativ og en representant for rektorens «oppbyggelighet», men fremstilles likevel på en svært idealistisk måte som en figur av sanne og rene lidenskaper og «stærke Farver».¹²⁸

I konstellasjonen av ytterpunkter i den livsfilosofiske diskusjonen fortelleren fører over eget liv, inntar etatsråden nemlig en posisjon som *frister* for Salomon, en som utløser en vilje til makt og visdom i ham. I sitatet fra dagboken leser jeg en tungt tilstedeværende mulighet for at det nettopp er etatsråden som er *Ahriman* på toppen av fjellet, som sender store og farlige tanker som ørner utover dalen, og som lokker med makt og sjelelig fortapelse for den som finner den lange og vanskelige veien opp til ham.

Det bildet jeg beskrev, er imidlertid ikke utelukkende malt i den nihilistiske overmenneskerusen jeg kanskje delvis har fremstilt det som; det som først og fremst ligger til grunn for disse tankene, er heller en dyp, eksistensiell angst, som er sterkt preget av tungsinn og religiøse funderinger i gjensidig påvirkning. Dette blir påtrengende tydelig i et nesten identisk bilde på den samme konflikten, som fortelleren leverer fra dagboken noen sider senere, og det jeg kalte en dialog mellom ytre hendelser og indre fortolkning i dagboken, videreføres..

Bakgrunnen er da – i tillegg til et tungsinn som har tiltatt over tid – en nylesning av det nye testamentet: «paa egen Regning og uden den rette protestantiske Fortolkning».¹²⁹ Denne lesningen hjelper Salomon til å sette ord på sine egne kvaler, og – som jeg skal komme tilbake til litt senere – konflikten får tilført en ekstra dimensjonalitet og dybde gjennom den religiøse forklaringsgrunnen.

Som sagt utleder fortelleren et tilsvarende bilde som det vi så i dikotomien *fjell – dal*, og selv om motivet er et annet her, ser man at posisjonene og konstellasjonene er de samme: et system av innenforhet og utenforhet, hvor *Rector magnificus* – som representant for fromheten – står som en vokter av det trygge og etablerte.

«Her i Livet er der en dejlig Have, som hedder Edens Have. Midt i den staar et Træ, som hedder Livets Træ. [...] Der er baade Madvarer og Konfekt og Fornøjelser, moralsk og religiøs Trøst og alt, hvad tænkes kan. Derinde regerer Rector magnificus. [...] Men i en Krog staar Kundskabens Træ paa og

127 Dalgas, 1993: 50

128 Dalgas, 1993: 98

129 Dalgas, 1993: 108

godt og ondt og hælder de eviggrønne Blade over de underlige Æbler, der er hvide som Is og røde som Lue. Om Dagen drikker det Sol, og om Natten græder det Dug. Og hvo, der spiser af dette Træ, han stødes ud af Edens Have. Og Folkene i Edens Have er lykkelige; thi de kender ikke til nogen Rørelse, men deres Sind er som en blank Sø, og i den Sø er der ingen Fisk.

Deres Ærgerrighed er at forspise sig i Madvarerne fra Livets Træ [...] Men hvo, der spiser af hint [*Kundskabens*, min forklaring] Træ, kan stødes ud af Edens Have. Og uden for ligger alle Jordens Riger. Men der er koldt derude og mørkt. Og Stormerne griber ham. Hylende som Ulve driver de ham over Stepperne, hvor hans Fod ikke ved, hvad den træder paa, [...] og han ser ikke andet end Mørke og Stjerner.

Og medens gode Folk slaar en Sladder af i Havens revne Gange, møder han aldrig et Menneske; thi her er Menneskene saa langt fra hinanden som Stjernerne i den blaa Æter.

Men somme Tider, naar det for en kort Stund er Dag, saa kan Blod ligge paa Græsset, og da ved han, en anden har gaaet der før; men om det saa var hans egen Fader, saa ved han ikke, hvem det er. [...] Og til sidst brister hans Hjerte, og han taler Vanvid, og det forekommer ham, at Stjernerne er en Guds Taarer i det uendelige Mørke, og at der ikke er andet til i Verden end et ensomt Hjertes Graad i den dybe Skummelhed. [...]»¹³⁰

Dette utsnittet er en gjentagelse, men også en forlengelse, av det vi så ovenfor. Grunnen til at jeg tar det med – om ikke i sin fulle lengde, så ihvertfall i en relativt omfattende gjengivelse – er at av alle Salomons visjoner og indre bilder, står vi her overfor det kanskje høyest utviklede og mest betydningsladede enkeltstående bildet på Kain-motivet vi møter gjennom hele *Lidelsens Vej*. Naturligvis må det kommenteres, men jeg tror selve rekkevidden av Salomons fornemmelse av avskårethet fra «de godes» tanke- og følelsesliv, neppe kan beskrives eller forklares fullt ut uten å vise til – og frem – hans egne nedtegnelser.

Dette er samtidig fullbyrdelsen av dagbokens egentlige tilstedeværelse i *Lidelsens Vej*. Vi så tidligere at utgangspunktet var en splittelse mellom den Salomon som, for å holde seg selv samlet, og for å sette helt nødvendige rammer rundt sin egen tilværelse, innledet et liv i faste mønstre og rutiner; og på den andre siden av splittelsen den samme Salomon, slik han fremstår når det indre, voldsomme følelseslivet han forsøkte å kvele, brast ut av ham i form av betroelser til dagboken. Hvorvidt det er Salomons sykelige tungsinn som *er* disse følelsene, eller om tungsinnets er et utslag av religiøse og filosofiske grublerier, er usikkert, og heller ikke nødvendig å ta stilling til. Poenget er at det fremstår som et enhetlig karaktertrekk: Et uløselig tett sammenvevet bilde av romantikk, depresjoner og religiøs ekstase, som fortelleren oppfatter som én side ved sitt fortidige jeg – *idealismen* – og som uttrykkes med helt klart størst hyppighet gjennom dagboken.

Etter å ha stått i et slik påtatt ufrivillighetsforhold til sin opphavsmann, opptas dagboken nå som en mer «fullverdig» del av den selvbiografiske diskursen. «Brug Maske! Brug Maske!»¹³¹ er livsmottoet herfra, og foranlediger således det lengre utdraget jeg siterte ovenfor, ved at hovedpersonen anlegger en ny måte å leve blant menneskene på: Ved å la dagboken være et åsted for bekjennelser, hvor han kan tømme hjertet sitt uten frykt eller skam, skal han være

130 Dalgas, 1993: 109-110

131 Dalgas, 1993: 107

bedre rustet til ikke å la noe menneske merke tungsinnet på ham den øvrige tiden. «'Lad Tungsinnet ruge over din Sjæl, men ikke over din Pande, den være klar og skyfri, din Mund være smilende, din Tunge letløbende.[...]»¹³²

Når dagboken hittil har blitt introdusert og fungert som et eksternt «sidedokument», som en tilforlatelig «hobby» hos hovedpersonen, så leser jeg det som nok en iscenesettelse og et grep for å gradvis innføre fortelleren på et mer deltagende nivå – slik jeg gjorde rede for tidligere. Det tilsiktede målet for dagboken har jo vært å la den fungere som et slags fortolkningslærret den øvrige fortellingen kan avspeiles i, og herfra ser man tydelig at dagboken trer inn i et elliptisk, fastlåst, men likevel uløselig dynamisk forhold til selve fortellingen og selvframstillingen:

«Du er som den, der faster», skrev den samme Mand til sig selv og om sig selv. «[...] Men naar du faster, da se ikke mørk ud som Hyklerne; thi de gør deres Ansigt ukendeligt, for at Menneskene kan se, de faster.»¹³³

For hva kan man ellers kalle det, når man har det fortalte jegets samtidige formaning til seg selv, referert og kommentert av det nåtidige, selvframstillende jeget? Aller viktigst er kanskje ikke Salomon som skriver «til sig selv», men det at han derimot skriver «om sig selv», er en både finurlig og avansert måte å knytte bånd på mellom den nåtidige diskursen og historien den forteller. Det er langt fra snakk om noen opphevelse av splittelsen mellom *nå* og *da*; dét er en begivenhet som fortsatt har et stykke igjen til fullbyrdelsen, men det er heller en forutsigelse om *muligheten*, og det ontologiske potensialet for å si at han som *skriver om*, og han som blir *skrevet om*, er den ene og samme. I større og større grad ser vi dagboken som en formende og premissgivende del av historien som fortelles.

For når jeg skriver at det er en *dialog* fortelleren registrerer mellom de ytre opplevelsene og fortolkningene de får i dagboken, så er det ment bokstavelig i den forstand at det er en *gjensidig* påvirkning i fortellingens struktur og rekkefølge. Som sagt var en av de direkte foranledningene til det første av dagbokutdragene etatsråden, og hans fortolkning av sitt eget og rektorens parti, *Højre*, som følelser som reiser seg, som fornemhet og lidenskaper. I forlengelsen av dette går Salomon hjem og utleder bildet av fjellet og dalen i dagboken sin, hvilket jeg leser – i tillegg til en videreføring av *Kain*-motivet – som en fortolkning av rektorens og etatsrådets posisjoner i et forsøk på å forstå verden. Som vi husker: Rektoren står for dalen, «bunnfallet», hvor de lever i trygghet og metthet, men uten tankefullhet, uten vidsyn og i en fullstendig trygg og avsondret innelukkethet. På fjellet derimot, som i motsetning til dalen er smidd i jordens indre (med de assosiasjoner av styrke og unikhet det gir), der sitter Ahriman – etatsråden – med sin makt og innsikt som han er villig til å dele med den som trosser veien opp til ham.

132 Dalgas, 1993: 107

133 Dalgas, 1993: 107. Min kursivering

Den gjensidige utviklingen med historien blir tydeligere når man ser at det påfølgende avsnittet etter dette dagbokutsnittet åpner slik: «Salomon blev ikke meget forbavset, da Etatsraaden foreslog ham at blive hans Privatsekretær.»¹³⁴ Spørsmålet former seg altså hovedsaklig i den ytre verden, hvor *Rector magnificus* og etatsråden stilles opp som duellanter for Salomon, med hver sin argumentasjon og hver sin betydningsladede posisjon i *fortellingen*. Denne situasjonen abstraheres deretter opp på *dagbokens* fortolkningsnivå, hvor den får en almengjort betydning som i sin tur spiller en overskridende kraft tilbake på Salomons enkelte *historie*; i dette tilfellet er det den allegoriske visjonen fra dagboken som skyver ham over i hendene på etatsråden.

Hvis man forfølger denne tankerekken og leser et stykke videre, ser man at det som befinner seg i sidene mellom det første dagbokutdraget – bildet av fjellet og dalen – og det andre, bildet av Livets tre i Edens have, er en lengre samtale mellom etatsråden og Salomon. Antar man så i forlengelsen av det påbegynte resonnementet at disse sidene står i et betydningsforhold til dagbokutdragene som innhegner dem, så byr denne samtalen på langt skarpere poenger enn den springende diskusjonen om litterære og historiske figurer den på overflaten ser ut som. «Se herfra ud over Verden og dens Herligheder», forkynner *Ahriman* i dagbokutdraget, «Alt dette vil jeg give dig i din Vold. Din Forstand skal være ti Mands og din Vilje tolv Mands.»¹³⁵ Med disse ordene plasserer dagboken etatsråden – hvis man for resonnementets skyld godtar å lese *Ahriman* som et bilde på ham – i sin posisjon som et forbilde for en retning i den verdikonflikten og -diskusjonen fortelleren fører med seg selv; etatsråden står for en type maktutfoldelse som frister i sin *enkeltmenneskelige styrke*, men som Salomon likevel må vurdere opp mot sine egne egenskaper i å møte verden – eller mangel derpå.

Som i en retorisk duell utveksler Salomon og etatsråden standpunkter med historiske og litterære personer som argumenter; Salomon, med sin trang til å søke seg mot det utstøtte og det misforståtte, er Victor Eremita, mot etatsrådets Johannes Forførerer, for «fra [Tungsindets] Side kendte [Salomon] [Kierkegaards] Folk bedst.» Etatsråden er Cæsar, mot Salomons Catilina - «den dumdristige Rænkesmed Catilina, der rugede over Oprøret.»¹³⁶ For etatsråden var Machiavelli «en Hædersmand, en varmhjertet Patriot, hvis hele Arbejde gik ud paa at optugte sine Landsmænd til de gammelromerske Ulvedyder: Snildhed og Mod»,¹³⁷ mens Salomon aldri så Machiavelli fra den moralske siden. I Salomons forsøk på å være Isak, er etatsråden Abraham – villig og uten å blunke – for «[t]ænk Dem denne Abraham vandrende til Moria med den intet anende Isak ved Siden, er det ikke et herligt Billede, og [...] Tro mig, enhver som helst gaar ikke

134 Dalgas, 1993: 101

135 Dalgas, 1993: 101

136 Dalgas, 1993: 104

137 Dalgas, 1993: 105

hen og bliver Forføreren eller Abraham.»¹³⁸

Og nettopp dét er poenget, nemlig at etatsråden umerkelig har festet seg dypt i det vi husker som en svært autoritetssøkende Salomon, og han har blitt en læremester som Salomon på én og samme tid både trekkes til med enorm kraft, og også opponerer mot. Enhver går sant nok ikke hen og blir Abraham eller Forføreren, men etatsråden forsøker såvisst å føre Salomon dit. Likevel har Salomon gjennom denne «duellen» blitt betenkt i sin ferd over fjellet – for å snakke i dagbokens metaforer – og når etatsråden konfronterer ham med hvilke tanker han gjør seg om sin fremtid, svarer Salomon at han vil bo i en vintønne og leve som en eremitt.

I dette ser jeg på mange måter et forvarsel om den avklaringen som Salomon med nødvendighet må foreta overfor eget ståsted. Som sagt er hvorvidt man lever i sannhet mot seg selv, den dannelsesmarkøren boken orienterer seg mot fra disse sidene av, og i dét ligger en erklæring om å *velge*, slik vi tidligere har sett at Salomon i forskjellige situasjoner har blitt tvunget til. «Vær sanddru!», skriver Salomon senere, «enten maa du opgive de store Fraser eller ogsaa redelig forsøge at gøre dem til Virkelighed. Enten – Eller, siger Pligten.»¹³⁹

Foreløpig blir likevel kun forvarselet stående, ved at etatsråden åpent erklærer sitt tilbud om *makt*, om «ti manns forstand» og «tolv manns vilje», og Salomon like åpent stiller seg skeptisk til muligheten:

«De vil være Diogenes. Lad mig spille Aristippos og lokke Dem tilbage til denne Verden. Se her,» sagde Etatsraaden og bød en fin Cigar, «lader De Dem ikke friste af Verdens Herligheder?»
«Det kan saamænd gerne være, jeg lader mig friste,» sagde Salomon, «lad den ligge lidt.»¹⁴⁰

Dette fortolkningsresonnementet over verdens orden og ens egen plassering i den så vi fortelleren påbegynne i de *fortalte hendelsene* – grunnlovsfeiringen – og det fikk derpå sin avspeiling i *dagboken*. Denne avspeilingen forplantet seg så tilbake i skildringen av de ytre hendelsene, slik samtalen mellom etatsråden og Salomon representerer. Hvordan fortsetter så denne dialogen mellom historie og fortolkning videre?

Om vi husker tilbake til *det andre* av de to hovedutdragene fra dagboken jeg arbeider med her, bildet av Edens have og fordrivelsen fra denne, så kan man merke seg at den andre delen av dette bildet, fordrivelsen, er i mange trekk identisk med bildet av *fjellet* i det første bildet. Kun de helt små, men likevel altomstyrtende, detaljene har endret seg i løpet av samtalen med etatsråden. Den fundamentalt individualistiske utenforheten er nemlig skildret tilsvarende i begge bilder som en ensom vandring i forblåst isolasjon fra alt alminnelig, menneskelig liv, men der hvor det var en høyhengende, elitistisk makt og styrke i det første bildet, har man i det andre

138 Dalgas, 1993: 104

139 Dalgas, 1993: 214

140 Dalgas, 1993: 104

kun vanvidd og fortvilelse igjen.

Fraværet av menneskelighet som et tegn på eksklusivitet, renhet og ubesudlet visdom i det første bildet: «Mellem tre Afgrunde har Ørnen sin Rede, som aldrig noget Menneske saa»,¹⁴¹ erstattes av en bunnløs ensomhet og ekskluderthet i det andre bildet: «Og medens gode Folk slaar en Sladder af i Havens revne Gange, møder han aldrig et Menneske; thi her er Menneskene saa langt fra hinanden som Stjernerne i den blaa Æter.»¹⁴² Viktigst av alt er vel likevel at det hviler en viss stemning av *tap* over det andre utdraget når det leses på bakgrunn av det første. Veien opp mot fjellet stod som en mulighet, for der satt *Ahriman* og lokket med makt og styrke i bytte mot erkjennelsens evige pinsel. Etter samtalen med etatsråden, som man jo godt kan huske at er Salomons egentlige far, er imidlertid styrken like fjerntliggende og uopnåelig som en tilbakevending til menneskene i Edens have. Salomon har ugjenkallelig lagt den trygge uvitenheten bak seg, men når han først er der ute, er alle faste holdepunkter fortaapt i mørket – som man kan huske fra denne dystre visjonen jeg gjengav i større omfang ovenfor:

[S]omme Tider, naar det for en kort Stund er Dag, saa kan Blod ligge paa Græsset, og da ved han, en anden har gaaet der før; *men om det saa var hans egen Fader, saa ved han ikke, hvem det er.* Og atter bliver det Nat, [...] og han kan ikke engang se, at han flytter sig, thi det eneste, han øjner, er Stjernerne i Rummet.¹⁴³

Salomons dagbok utgjør en vesentlig del av *Lidelsens Vej*, og kunne i seg selv ha vært underlagt en selvstendig analyse. Ved å senke blikket ned mot et relativt begrenset utdrag – nemlig de to utsnittene som har vært gjenstand for undersøkelse ovenfor – har det viktigste poenget vært å rette konsentrasjonen mot et utvalg som for det første har vært omfattende og representativt nok til å kunne gi et generelt inntrykk av dagbokens utforming og funksjon i boken, og for det andre, avgrenset nok til at det har vært mulig å ta seg tid til å lese ut de to hovedpoengene jeg har skissert i det foregående – nemlig dagboken som *funksjon*, og dagboken som en videreføring av den tematiserte utenforheten i *Kain-motivet*.

Jeg har argumentert for at dagboken fyller minst to vesentlige funksjoner på det fortellertekniske planet i *Lidelsens Vej*. For det første hevdet jeg med bakgrunn i Rimmon-Kenans *Narrative Fiction* det på sett og vis åpenbare poenget at *enhver fortelling har en forteller*, og at alt som vedkommer historien om Salomon, med nødvendighet må komme fra én og samme hånd; det er slik sett *historien* som skaper *dagbokutdragene*, og dagbokens tilstedeværelse i historien må – eller i det minste *kan* – sees som en bestanddel i historiefortellerens personlige presentasjon.

Dette resonnementet kan, som vi så, lett knyttes til en vurdering av det

141 Dalgas, 1993: 100

142 Dalgas, 1993: 109

143 Dalgas, 1993: 109-110. Min kursivering

selvbiograferende prosjektet. For er ikke bruken av dagboken – like mye som bearbeidelsen av øvrige minner og erindringsprosesser – unnskyldninger, tilståelser, hemmelige markeringer av personlige seire og nederlag, selvransakelse, og ikke minst, *argumentasjon* i fortidens krav på sammenheng og forklaringsgrunner? Jeg så tidligere dagbokens tilstedeværelse i sammenheng med begrepet jeg etablerte som *erindringsakten*, såvel som Gusdorfs idé om selvbiografien som *a second reading of experience*: en fortolkning av fortiden som er *sannere* enn den umiddelbare, «because it adds to experience itself consciousness of it.»¹⁴⁴ Dette er dagboken i sitt nøtteskall: det som i sin *tilblivelse* var *den fortalte* Salomons utgytelser på papiret, som umiddelbare reaksjoner på fortløpende hendelser, dette blir i sin *gjengivelse* underlagt *den fortellende* Salomons fortolkning, og derigjennom en del av hans selvbiografiske argumentasjon for sammenheng.

Det kan kanskje virke som motvillighet i min lesning, og at jeg forsøker å frarøve dagboken dens dramaturgisk tiltenkte plassering i fremstillingen. Det er uansett ikke det som er hensikten, og det andre poenget i redegjørelsen for dagbokens funksjon gjør det forhåpentligvis klart at fortellerens dominerende rolle i dagbokens tilstedeværelse nettopp *er* dens dramaturgiske funksjon og berettigelse. For den andre siden av dagbokens funksjon ser jeg i en klar forlengelse av det første poenget. Jeg har fra tidligere av etablert en antagelse om at denne fremstillingen *ikke* er et ukritisk satelittbilde over en oversiktlig, ufiltrert virkelighet, men tvert imot en ytterst selektiv – og i dette tilfellet, *subjektiv* – sannhet. Det er dermed naturlig å anta at et så omfattende grep som det dagboken utgjør, kan leses som en *aktiv* del av fremstillingen – rent utover det faktum at den simpelthen «var der» som et tilgjengelig dokument.

Og det er denne aktive plasseringen jeg har forsøkt å påvise ovenfor gjennom behandlingen av de to utdragene: Dagboken utgjør en part i en dialog, den er et argument i selvframstillingen, og den er et høyst dynamisk element i den narrative fremdriften. I diskusjonen som skal føre frem til en forståelse av jeget, er dagboken et stemmeleie fortelleren ikke kan nå ned til uten å slå fortellingen fullstendig i kne. I historien utgjør dagboken den tungsindige sannheten bak Salomons bekymringsløse maske, men i selvpresentasjonen er dagboken selv en maske for fortellerens framstilling av seg selv.

I tillegg til funksjonen som et strukturelt element i fortellingen, har jeg forsøkt å vise hvordan dagboken også fremstår som det kanskje viktigste mediet for formidling av en tematikk som har vært sentral tidligere i analysen. Jeg snakker om det jeg har kalt *Kain-motivet*, *utenforheten*, som jeg i det forrige analysekapittelet arbeidet med som en viktig bestanddel i fortellerens selvframstilling; fra barndomstiden skildrer han Salomon stadig i *kontrast* til omgivelser og systemer, og destillerer derved frem de karaktertrekkene som er ønskelige.

144 Gusdorf, 1980: 38

Denne tematiske funksjonen har jeg argumentert for at nå er flyttet helt eller delvis over i dagboken. Istedet for å *skildre* Salomon i kontrast til omgivelsene, *fortolker* han nå seg selv som en kontrast til omgivelsene gjennom gjengivelsen av dagboken. Blant annet foregår dette i stor utstrekning gjennom de allegoriske passasjene *Lidelsens Vej* er full av – for eksempel de to utsnittene jeg har behandlet ovenfor – men vi har også rikelig med eksempler på mer eksplisitte, selvvurderende tekststeder, som ofte er direkte henvisninger til den kjente tematikken:

Jeg hører hjemme mellem Kain og Judas og ikke blandt Farisæerne. Hos Synderne føler jeg mig hjemme. Men hører jeg et godt Menneske moralisere for et andet, stivner mit Hjerte ved den døde Kulde i hans Ord.¹⁴⁵

For videre å understreke spesielt fortolkningsaspektet, det vil si bruken av «eksterne» tekster som en fortolkende speilflate for handlingen forøvrig, skal jeg nå gå videre og analysere en tilsvarende, men mer utarbeidet bruk av dagboken, som Salomon selv kaller «Højsangens Problem».

Kapittel 3.2 «Højsangens Problem»

Lidelsens Vej sett som et forsøk på å imøtekomme enkeltindividets krav om å leve i sannhet med seg selv, begrenser seg imidlertid ikke til dagboken som «diskusjonspartner». Riktignok er den viktig, og jeg har viet den relativt stor plass i analysen, men jeg ser meg nødt til å trekke inn også andre «dokumenter» fortelleren har valgt å bruke. I prologen erklærte den objektivitetssøkende fortelleren at han ville

efter alle samvittighedsfulde Biografers Sædvane anvende Dokumenter i saa stort Omfang som mulig [...]. Det fornemste af disse er en vis Dagbog i blaat Bind, som indeholder mange kuriøse Betragtninger. Endvidere bør fremhæves to hypotetiske Karakteristikker af den gamle Kong Salomons Personlighed og hans Forhold til Sulamith samt en lille Afhandling om den kongelige, danske Religion, hvori denne henføres under sin rette Kategori.¹⁴⁶

Som jeg påpekte i forbindelse med behandlingen av dagboken, anser jeg dette grepet for å være et utelukkende litterært virkemiddel, en iscenesettelse av stoff og argumenter som i en ubrutt, narrativ linje, ville ha vanskelig for å passe inn i fremstillingen. Det samme vil jeg hevde gjelder også for disse andre dokumentene, og jeg skal derfor se litt nærmere på noen av dem. De to *hypotetiske Karakteristikker* over kong Salomo er Salomons egne tolkninger av henholdsvis Høysangen og Forkynneren. Her forsøker han å komme til bunns i hvem han selv er, og utforsker

145 Dalgas, 1993: 132

146 Dalgas, 1993: 8

på denne måten mulighetene for og konsekvensene av at samme mann skulle ha skrevet begge tekster – og i hvilken rekkefølge han eventuelt måtte ha skrevet dem.

Forsøket på å syntetisere frem en felles *bevissthet* bak disse to tekstene, ser jeg på som et uttrykk for den indre konflikten jeg har lagt til grunn som en fremdriftsskapende kraft i *Lidelsens Vej*. Samtidig representerer dette «psykologiske Problem»¹⁴⁷ den stadig sterkere tilknytningen til en religiøs problematikk som vi ser Salomons selverkjennelsesprosjekt antar. Som sagt utfolder den indre konflikten seg over en splittelse mellom på den ene siden *følelser* – voldsomme, ekstatisk, tidvis destruktive følelser, og på den andre siden en kjølig rasjonalitet, først og fremst uttrykt ved en søken etter en *klar, positiv viten*. Som en del av prosjektet med å leve i *sannhet* med seg selv, er det et sentralt poeng å forsøke å på en eller annen måte *forene* disse to ytterpunktene, og i tråd med den tiltagende dreiningen av konflikten mot *indre* polariteter fremfor ytre forhold, er det altså hverken overraskende eller usannsynlig at vi nå ser konflikten også tydeligere og tydeligere anta en viss metafysisk dimensjon. Mer presist uttrykker denne religiøse dimensjonen seg ved at konflikten tilføres et delvis nytt aspekt: på den ene siden *religiøsitet*, og på den andre, *vitenskap*.

3.2.1 Forkynner og Høysanger

Fortelleren i *Lidelsens Vej* skriver et sted mot slutten av boken at «thi gennem Modsætningerne bevæger den menneskelige Eksistens sig fra Stadie til Stadie paa Livets Vej.»¹⁴⁸ Dette gjelder i høyeste grad for hovedpersonen selv, og ikke minst måten han skildres på. Som et implisitt mantra går denne læresetningen som en rød tråd gjennom alle fremstillinger, alle nivåer og alle skildringer i *Lidelsens Vej*, og jeg har gjennom de foregående analysene argumentert for hvordan *motsetningene* er blant de fremste drivkreftene i handlingen, såvel som i selvfremstillingsprosjektet jeg behandler. Likevel er det få – om noen – steder i boken hvor man så tydelig, så stilisert og så demonstrativt oppsatt, finner motsetningsmotivet, som i det bibelske tankeeksperimentet Salomon stiller opp:

«Hvorledes», sagde Salomon, «er det den samme Mands Sag at digte Prædikerens Bog og Højsangen?» Han vidste fuldt vel, at Salomon den Gamle hverken havde lavet det ene eller det andet. Men det var ikke det historiske Problemt, der interesserede ham, men han stillede sig Spørgsmaalet som et Tankeeksperiment: Sæt, at et Menneske vilde forene de to Ting: at være Prædiker og Højsanger, hvorledes vilde han bære sig ad dermed? Mon han først prækede og dernæst sang Højsang eller omvendt?¹⁴⁹

147 Dalgas, 1993: 113

148 Dalgas, 1993: 245

149 Dalgas, 1993: 113

Motsetningene, splittelsen og den indre striden kommer enda tydeligere til syne når vi undersøker nærmere hvordan disse to diktene presenteres. For som man husker, besluttet Salomon å ikke lenger holde dagboken «hemmelig», men erkjente den istedet åpent overfor seg selv i et forsøk på å leve ærligere med seg selv. «Brug Maske!» var slagordet, idet masken var en til bruk i den ytre verden. Når Salomon nå skriver ned sine dikt – tolkningene av Høysangen og Forkynneren – er det imidlertid ikke i dagboken vi kjenner som det blå, lille heftet, men det er i en ny, «officiel Dagbog i Guldsnit»;¹⁵⁰ i forlengelsen av det avskaffede hemmelighetskremeriet, har Salomon altså fått seg en «offisiell» dagbok. Men splittelsen i Salomon lar seg ikke dempe, og han konstruerer seg «et Slags dobbelt Bogholderi, en dobbelt Dagbog som de to, Kolumbus førte: en hemmelig med Sandheden i, en officiel med idealiserede Dagsrejser.»¹⁵¹

Det er altså i den «offisielle», gullkantede, Salomon forsøker å bli ens med seg selv gjennom innføringen av «sin Hymne til Mademoiselle og den evige Eros»,¹⁵² mens det er i den uoffisielle dagboken vi aner at splittelsen fortsatt er tilstede. For i den «offisielle» dagboken ser man en mann som har fått vekket en ny livsgnist i seg, som ser seg selv oppvåknet fra det mørket han har levet i – kort sagt, man ser *forkynneren* som har blitt kurert av smaken av kjærlighet, og som lever som en *høysanger*. Blant annet finner vi slike utdrag, hvor det henvises tilbake til det tidligere bildet av *Edens Have*:

Thi alting er dødt og tomt for den, som har smagt af Kundskabens Træ. Ja, Vismanden gaar i et ravende Mørke, og saaledes gaar vi alle. Men der tændes en Fakkell i Mørket, naar to Sjæle holder Bryllup.

Du kender ikke en Tiendedel af, hvad jeg kender. Og naar du vil sige noget, er du nødt til at ty til mig, for at jeg kan forklare dig dine Tanker. Og dog lærer jeg mere af dig end du af mig. Jeg lærer av dig at smile.¹⁵³

Men i kjølvannet av å la dagboken komme frem i dagen, og derved anta en idealisert form – en bok i gullsnitt, hvor nedtegnelsene gjøres systematisk og planlagt – vokser det frem et uttrykk for det behovet dagboken jo i utgangspunktet var ment å skulle tilfredsstille. En hemmelig dagbok, hvor den *andre* strømmingen, desperasjonen og frustrasjonen, kommer frem:

Der findes nogle løse Lapper fra den Tid, og der har Piben en anden Lyd. Heller ikke er de kalligrafisk udført, men kastet hen over Papiret med nogle Streger som Lyn og Torden.

«Hvad er det, der skriger i min Sjæl», staar der, «hvad er det for en hemmelig Angest i min Sjæl? Jeg er jo lykkelig.»¹⁵⁴

Splittelsen får sitt krystalliserende øyeblikk idet det i den offisielle dagboken heter: «Somme Tider

150 Dalgas, 1993: 135

151 Dalgas, 1993: 135

152 Dalgas, 1993: 135

153 Dalgas, 1993: 132-133

154 Dalgas, 1993: 135

tror jeg, at jeg ikke længer holder af dig, og da bliver det mørkt om mig som i en Ligkiste. Just derfor tror jeg, at jeg holder af dig.»¹⁵⁵ I den hemmelige dagboken har derimot følelsen, såvel som utsagnet, blitt fratatt det oppdriftssøkende, balanserende leddet, og det generelle *Somme Tider* har veket for et skremmende nært *Undertiden*: «Undertiden tror jeg, at jeg ikke mere bryder mig om dig, og da bliver der mørkt om mig som i en Ligkiste.»¹⁵⁶

«Kong Salomon», hovedpersonens dikt til Prosa, former seg likevel for ham, og føres inn i den offisielle dagboken – til tross for at dennes troverdighet som et fullstendig uttrykk for Salomons tilstand, er undergravet av de «uoffisielle» notatene. Poenget er uansett at her legger fortelleren igjen opp til en strid mellom to teoretiske ytterpunkter, og disse utkjemperes i teksten som avspeilinger av Salomons liv. Det bibelske problemet tar form av et eksistensielt regnestykke, og det første tallet mates inn som en påstand:

«Nu ved jeg, hvorledes Højsangen er blevet til. En Mand, som ikke havde digtet Prædikerens Bog, kunde ikke have digtet Højsangen; men Prædikeren kunde det, da han var blevet helbredet for sin Sygdom ved en Jomfrus røde Mund og hvide Barm.

Men først skulde han være Prædiker i mange Aar, for at Musikken i hans Sjæl kunde opsøres til Højsangen.»¹⁵⁷

Diktet i seg selv er kun løselig inspirert av Høysangen, og må sees som en parafrasering i idé, heller enn i innhold. Det er først og fremst selve *eksperimentet*, slik det ble forklart ovenfor, og slik det avspeiler seg i Salomons indre personlige konflikt, som kommer frem i teksten. Blant annet ser man det i den idealiserte tanken i diktets siste kapittel, hvor forkynneren, den tungsindige, mer eller mindre redde seg selv av en høyere makt, kvinnen og hennes kjærlighet.

XIII

«Heller ikke har jeg sovet i Nat fordi jeg vidste, at du var sorgfuld.»

Kære, tilgiv mig. Jeg har syndet. Thi jeg elsker dig ikke.

«Min Kærlighed er nok til os begge. Jeg vil give dig at drikke af min Barm.»

Jeg er dig utro og elsker dig ikke. I mine Tanker er jeg langt fra dig.

«Nu skal vore Sjæle flyde i hinanden som to Vanddraaber.»

Tal til mig, tal. Du er stærkere end jeg.

«Nu skal du lægge dit Hoved til mit Bryst og sove, som da du var et Barn. I Morgensolen skal vi gaa i Vinhaven og plukke Druer af hinandens Munde.»

Min Søster, vaag over mig, thi jeg er syg.

155 Dalgas, 1993: 132

156 Dalgas, 1993: 135

157 Dalgas, 1993: 136

«Jeg besværges eder, I Fugle fra Cederens Grene, jeg besværges eder, Sol og Søndenvinde, at I ikke vækker eller forstyrrer den kære, førend jeg giver eder Lov dertil.»

«Nu bliver der Fred i Vingaarden for min Ven.»¹⁵⁸

Salomon vil sende dette diktet til Prosa, som sin kjærlighetserklæring til henne, men tid har gått siden han så henne, og før han rekker å sende noe, kommer det brev fra henne. Hun er forvirret og usikker, og ikke minst kommer denne usikkerheten av Salomons tvetydige oppførsel overfor henne. Hele tiden har jo Salomon i det skjulte utkjempet sin kamp mellom forkynneren og høysangeren i seg, og nå som han har kommet til en konklusjon om hvem han vil være, har allerede tiden og usikkerheten gått for langt hos Prosa.

Mer enn en kjærlighetstragedie leser jeg dette som Salomons evne til å presse seg selv ut i en helt bestemt type overskridelse av situasjoner når de settes på spissen for ham; slik kjenner vi det igjen fra konfirmasjonen, og fra erfaringene med «Livsglædens Religion». Prosa ber ham nemlig om snarest mulig å komme til København for å treffe henne, slik at de kan avklare forholdet. *Hun elsker ham jo*, men hun trenger bekræftelse og avklaring. Og det er her vi får vårt gjensyn med fantasten Salomon, med hans svært teoretiserende og hypotetiske tilnærming til alle livets sider – religion, sosialt liv, og nå også kjærlighet. Han kunne nok leve i kjærligheten gjennom diktene sine, gjennom dagboken med gullsnitt og de hypotetiske tankeeksperimentene med høysangeren som blir nyfrelst av kjærlighet; men i selve *handlingen* er han en fullstendig annen.

Slik ledes han, ikke til København og til Prosa, men ut i en lang natts forhandlinger med seg selv. *Regnskapet* skal gjøres opp, det skal *revideres*, slik Salomon så ofte gjør overfor sin egen livsretning.

Og i samme Nu, Salomon aabnede Forhandlingen, forstod han, hvorfor han havde holdt den hen; thi i samme Nu saa han med en Klarhed som Aabenbarings Klarhed, at det var forbi. [...]

Altsaa begyndte Salomon Forhandlingen, idet han holdt sig fast i Lænestolen: jeg siger Forhandlingen, thi han forhandlede med sig selv. Det var Salomon fra i Gaar, der parlamentarede med Salomon fra i Dag. Det var Salomon Drømmeren, der endnu sad fast i Illusionen, som spurgte og bad. Og det var Salomon Tænkeren, der havde set Sandheden i Lynglimtet, som svarede ham med et kort og koldt Nej.¹⁵⁹

Under denne forhandlingen bekræftes videre på uttrykkelig vis, hypotesen ovenfor om at fremstillingen i den delen av boken vi behandler her – fra cirka bruddet med «Revolutionen», og til opphevelsen av kløften mellom «da» og «nå» på side 199 – baserer seg på en vekselvirkende diskusjon mellom *hendelser* og *fortolkninger* av de samme hendelsene, i dagboken og i andre «dokumenter». De ytre omstendighetene med Prosa får først sin fortolkning i «Kong Salomon»,

158 Dalgas, 1993: 142-143

159 Dalgas, 1993: 146

diktet jeg refererte til ovenfor. Konklusjonen hovedpersonen når med denne fortolkningen, møter imidlertid motstand i den ytre virkeligheten ved at et brev fra Prosa kommer hans egen kjærlighetserklæring i forkjøpet, og derfor må den oppnådde forståelsen *revideres*.

Denne revisjonen så vi komme i form av en natts forhandlinger; Salomon forhandler med Salomon – seg selv. På sett og vis er det de samme ytterpunktene fortellingen hele tiden har forholdt seg til, som går i forhandlinger. Likevel er representantene for ytterpunktene – etatsråden, dagboken, rector magnificus, Prosa – ikke lenger tilstrekkelige som mål på den virkeligheten Salomon forholder seg til. Jeg skrev at dette er en tid for *indre* konflikt, og det er således til syvende og sist i Salomons *indre* slaget skal stå. Salomon forsøker å leve etter sitt nyanskafne motto, «Brug Maske!», men den samme makten i ham som sendte ham i blomstene under konfirmasjonen, og som drev ham bort fra livsgledens og tannlegenes religion, nekter ham nå også dette:

«Ikke en Dag, ikke en Time skulde min Tunge stamme eller mit Blik vige. Endogsaa om Natten skulde mit Aandedrag være roligt.»

Og det svarede: «Din Tale viser bedst, hvad du tænker paa. Du tænker paa at forføre hende, at leve med hende som en fremmed Mand og nyde hendes Skønhed og Elskov, men uden at hun nogen Sinde saa dit Ansigt, som det er. Dette kalder jeg at bedrage og forføre. Thi medens hun gav dig sig selv, gav du hende kun en Skygge af dig selv.»

[...]

«Er der da ingenting at gøre?»

«Nej, der er slet ingenting at gøre uden at gøre din forbandede Pligt og Skyldighed. [...] At leve ensomt, men ærligt, at leve i Smerte, men redeligt. [...]»

«Er der da intet Haab?»

«Der er Haab nok, saafremt du vil sætte din Oprigtighed over Styr. Saa er der Masser af Haab. Hvis du var Protestant, saa var der Haab nok for dig. Saa kunde du indlade dig i alle halve Forhold og trøste dig med, at Gud tilgiver dig nok. [...] *Men Ateismens Moral er strengere, den har ikke nogen Forsoning i Baghaanden. Den stiller Spørgsmaalet paa enfoldig Vis: Vil du være sanddru eller ej? Ja eller Nej.*»¹⁶⁰

Et spørgsmål som melder seg i lesningen av disse forhandlingene, er hvordan man skal se denne samtalen – mellom hovedperson og den samme hovedperson – og dens plassering i den selvframstillende strukturen. Hva angår dagboken, har jeg argumentert for at den kan sees som en type indirekte fortellerkommentar, ved at den fremstår som et fortolkningsnivå som tidvis ligger nærmere den relativt allvitende fortelleren, heller enn selve fortellingen og dens hovedperson. Så spørsmålet er: Kan denne avgjørende forhandlingenes natt sees som en tilsvarende fortellerinngripen? Hverken et utvetydig ja eller nei, vil jeg si. Om man vil se denne opplevelsen i et slik perspektiv, vil jeg si denne natten fortøner seg mest som et iscenesatt minne, kanskje en erindring som er konstruert rundt følelsen heller enn hendelsen. Som vi husker fra barndommens skildring i *mønstre*, er det selvbiografiske prosjektet først og fremst en jakt på et logisk, sammenhengende system av kausalitet, mønstre og – nettopp – *sammenheng* å forstå seg selv i

160 Dalgas, 1993: 147-148. Min kursivering

lys av. I et slik perspektiv er utvilsomt forhandlingene med selvet en del av den dramaturgisk konstruerte oppnåelsen av *forståelse*, og et tydelig utslag av *erindringsakten* som er beskrevet tidligere.

Som en parallell til dagboken kommer *fortolkningen* litt senere, og – i tråd med *vekselvirkningen* vi kjenner fra redegjørelsen ovenfor – som en slags hermeneutisk konsekvens av de hendelsene *historien* i seg selv gjør rede for. Denne fortolkningen jeg sikter til, er Salomons andre versjon av «Kong Salomon» – produktet av funderingene over problemet med de to bibeltekstenes tilblivelse. Først skal jeg likevel ta en titt på *hendelsene* som går forut for dette diktet.

Hendelsene det er snakk om, er Salomons karakteristiske *overskridelse* av en situasjon eller et system som han må bevege seg over og forbi. I dette tilfellet er overskridelsen derimot mindre preget av det apokalyptiske og visjonære som har kjennetegnet de tidligere overgangene (først og fremst *kirken* og *pensjonatsballet*), og følgelig skildres den ikke denne gangen som et epileptisk anfall, men heller en serie av svært kjølige beslutninger og handlinger. Det første Salomon gjør, er å legge kjærlighetsbrevet til Prosa vekk, dypt i en skuff. «Der ligger det endnu med 8 Øres Frimærke og det hele og kan maaske komme Prosa i Hænde en Gang endnu, naar Salomon falder fra.»¹⁶¹ Derpå setter han seg og skriver et nytt brev, «som blev dikteret af denne sataniske Person, der agerede hans Medvider», og dette brevet er, i motsetning til det romantiske diktet, «spækket med Fornuftgrunde og uden Lyrik». Betegnende nok er det *hendelsen* som er viktigst her, heller enn brevet som en åpning for fortellerens stemme og tolkning. Derfor får vi ikke høre annet om dette brevet enn at «Jeg skulde gerne fremlægge det, men jeg har ikke Kladden, og jeg har gjort mig til Princip i min Biografi af Salomon saa vidt mulig kun at benytte paalidelige Dokumenter og tydelige Erindringer.»

Kort fortalt er det neste som hender at Salomon – slik han en gang gjennomskuet kemneren, pastor Petersen og livsgledens religion – også gjennomskuer etatsråden for det han er: spill og illusjoner, om enn de mest sofistikerte han så langt har støtt på. Han reiser til København og møter etatsråden, som ønsker å testamentere sin «Levevisdom» til Salomon: «Jeg har udset Dem til Arving, Gud ved hvorfor?»¹⁶² I diskusjonen som går forut for dette, kjennes en tydelig trekk av far-og-sønn-problematikk, men i dette perspektivet er det underordnet: Salomons kontinuerlig strabasiøse vei mot *redelighet mot en selv*, er det som er det gjennomgående, og er også den røde tråden fortelleren er redd for å miste av syne. Det betyr ofte å ofre, og å fjerne seg fra verden, men det er dét som er det systematiske trekket ved selvfremstillingen i *Lidelsens Vej* – nemlig disse *overskridelsene* som jeg har kalt dem: situasjoner hvor Salomon lar et helt

161 Sitater herfra og ut avsnittet: Dalgas, 1993: 149

162 Dalgas, 1993: 152

livssystem fare.

Situasjonen krever at det epileptiske anfallet må vike som motiv for denne gjennomskuelen av illusjonene, men det visjonære øyeblikkets klarsyn er det samme:

Og der faldt som Skæl fra hans Øjne. Etatsraadens Latter syntes ham kunstig, hans Miner fortrukne, og pludselig saa han noget, han ikke før havde lagt Mærke til, den studere Affektation, der ytrede sig i Etatsraadens mindste Bevægelser [...] Og med denne underlige, pludselige Klarhed, som i afgørende Tilfælde kunde falde over Salomon, saa han tværs igennem alle Etatsraadens Parader og saa bagved alt det Væsen, som han hadede og foragtede i sig selv og andre: Mennesket i al dets pralende Usselhed, raabende med store Ord for at skjule sin egen Nøgenhed, udsmykkende sine Drifter med en eller anden Skuespillermaske [...] ¹⁶³

Salomon er rasende på denne mannen som «i et Lune havde sat ham i Verden og i et nyt Lune vilde drive ham ind i sin forløjede Eksistens.»¹⁶⁴ «Min medfødte Natur og Karakter», sier Salomon til etatsråden, «er ikke saaledes, at jeg tør anbefale den. Jeg har *fra en eller anden arvet* en Egenskab af allerværste Art, en letbevægelig, intensiv Fantasi, der altid skuffer mig i Handlingens Øjeblik.»¹⁶⁵ Slik bringer han opp farsforholdet som *sitt eget* kort, og videre overvinner han alt etatsråden står for ved å frasi seg sin egen arv, og sitt eget opphav, endog med etatsrådets noe tvungne anerkjennelse:

Men Salomon vilde gøre Etatsraadens Ydmygelse fuldstændig og sagde: «Jeg vil søge Stillingen som Kæmner efter min Stiffaders Død, og siden De interesserer Dem for min Fremtid, vil jeg bede Dem give mig en Anbefaling dertil.[...]»

[...]

Da Anbefalingen var færdig, puttede Salomon den i Lommen, bukkede og sagde Farvel. «Farvel,» sagde Etatsraaden, «du er et Fæ, Salomon.»

I disse Ord fandt Salomon al den Revanche, som han kunde ønske sig for Mellemværendet mellem dem; thi disse Ord var ham tydeligere end den formeligste Anerkendelse, en slagen Faders Tale til den oprørske Søn.¹⁶⁶

Det neste steget i Salomons oppgjør med situasjonen, er Prosa. Slik han har tvunget seg selv til å forholde seg til *situasjonen* i dens nakne essens, snur han den nå rundt, vender den mot Prosa. Han spør henne om hun vil bli hans kone, hvorpå hun naturligvis svarer at det vil hun da gjerne. Men istedet for romantikk, kjærlighet og drømmer, er den eneste visjonen han har å by på, den som virker for ham som den *redeligste*.

Salomon sagde: «Betänk dig vel, Prosa, og betänk dig længe. Ved du, hvad jeg er. Jeg er ikke længer den Konge i Fantasteriernes Rige, som du lærte at kende for lang Tid tilbage i Stærenes fortryllede Have. Jeg er en agtbar Kæmner i den lille Stad. Og jeg søger mig en Kone eller i Mangel heraf en Husholderske.[...]»

«Du har vel Grund til at være fornærmet,» sagde han, «thi jeg er som den Stodder, der udgav sig for at være en Prins og vandt Prinsessens Hjerte, men førte hende til sit Stodderhus i Stedet

163 Dalgas, 1993: 152-153

164 Dalgas, 1993: 153

165 Dalgas, 1993: 153. Min kursivering

166 Dalgas, 1993: 153-154

for til en kongelig Borg. [...] Men det er ikke nok med, at jeg er Kæmner, men jeg er en gnaven, gammelklog, galdesyg Kæmner. Jeg er ked af at leve dette bedragerske og selvbedragerske Liv. Kun een stor Lidenskab ejer jeg, det er den bitre Foragt. Det er ikke Foragt mod dette eller hint Menneske, men det er Foragten for Mennesket selv og alt menneskeligt Værk.» [...]

Vil du leve med en syg Mand, Prosa, da tør jeg ikke nægte dig det, end ikke for din egen Skyld; men du maa vide, at han er syg, og ikke gøre dig Illusioner om, at han er rask, eller at du kan gøre ham rask. Thi det Arbejde, som er for mig, kan jeg ikke ryste af mig, og de Tanker, som behersker mig, maa jeg kæmpe mig igennem, og ingen Kvinde, saa sød og elskelig hun end er, kan holde mig tilbage. Og nu er det kun til dig at svare ja eller nej.»¹⁶⁷

Med et kort eventyr om «den spedalske Ridder»,¹⁶⁸ som kan gå i strid men ikke elske, og som får den lattermilde jomfruen til å gråte for første gang, tar Salomon farvel til Prosa. På sett og vis sluttes det en sirkel i disse sidene, idet han tar det eldgamle *Kain*-stigmaet fra barndommen, som var ham en evig påminnelse om en følelse av en uekte og uberettiget plass i verden, og snur det til egen fordel, hevder det overfor stigmaets opphav – etatsråden – og definerer for første gang virkelig *seg selv*, uten å gjøre det i *forhold* eller *kontrast* til noe.

Nettopp at sirkelen sluttes, markeres ved at Salomon tar den jobben som han fikk anbefalinger av etatsråden til, nemlig som kemner etter stefaren. Og slik han har «avklart» seg selv overfor forholdet til etatsråden, er det en lignende grunnstilling han har inntatt overfor sitt eget romantiske sinn, representert ved Prosa. For istedet for å måtte tre tilbake fra en situasjon på grunn av sine egne, indre egenskaper, har han nå satt disse samme egenskapene som premisser for situasjonen, og også her snudd bordet til egen fordel ved å sette sine egne sannhetskrav som betingelser overfor Prosa.

Sirkelen er sluttet i Salomons utviklingsreise, og han er tilbake i den fryktede stefarens kemnerstol som kemner selv. Likevel er prosjektet langt fra fullført; utviklingsreisen er kun den ytre bevegelsen som har bragt ham tilbake til et på mange måter statisk utgangspunkt. For når de ytre omstendighetene har fått sin oppklaring i fortellerens skildring, står det indre, identitetsdannende prosjektet fortsatt i en uavklart spenning – en spenning som forplanter seg like ut i fortelleren, og som derfor trenger hans fortolkende motbevegelse i fortellingen. Fortolkningen i seg selv er revisjonen av den foreløpige konklusjonen Salomon kom frem til i diktet «Kong Salomon», og man ser her behovet for en slik revisjon idet fortelleren skildrer Salomon i en ytre tilfredshet som er fullstendig, men uten noen indre likevekt:

Han gøs, da han satte sig i sin Kæmnerlænestol i det mørke Kontor og hørte Kæmneruret dikke ved Siden af sig. Han gjorde et sidste Forsøg paa at være humoristisk og sagde til sig selv: «Velkommen, Salomon! God Aften, Salomon! Nu kan du tage den med Ro. Der er ikke længer noget, der haster». Det forekom ham, Uret paa Væggen sagde noget, og da Salomon vendte Øret til, hørte han, hvad enten det nu var Uret eller ham selv, der sagde noget: «Ensomt Fængsel! Ensomt Fængsel!» «Paa hvor mange Aar?» spurte han. Uret slog og blev ved at slaa, det vilde ikke høre op med at slaa.¹⁶⁹

167 Dalgas, 1993: 155

168 Dalgas, 1993: 157-158

169 Dalgas, 1993: 158

Slik har han overskredet den ytre virkeligheten ved atter en gang å frigjøre seg fra alt og alle som har bundet ham den gjennom krav og forventninger. Her trekker det likevel opp til en ny overskridelse, en som kanskje kan virke mer grunnleggende og eksistensielt avgjørende enn de tidligere. For kanskje første gang ser det ut som om fortelleren fører Salomon i en retning av å ta konsekvensene av – ikke hvem Salomon er – men hvem og hva *fortelleren* er, og nettopp på denne måten lar de to nivåene se hverandre gjenkjennende i øynene.

For i en tid etter bruddet med Prosa og etatsråden, lever Salomon i en voldsom bølgegang, fra «saadanne Dage, hvor alting var dødt for ham», til «andre Dage, hvor alt var i Oprør, hvor et voldsomt, afsindig Begær steg op i ham efter al Livets Lyst og Pragt.»¹⁷⁰ I denne ufullendte tilværelsen utvikler det seg ikke overraskende til en ny forhandlingenes natt. «Men en Aftenstund blev det atter Stilhed i hans Sjæl, og han mærkede, at det lavede sig sammen til en Afgørelse.»¹⁷¹ Å leve etter den første forståelsen av Høysangen, var altså et feiltrinn, og den må revideres i en ny variant av løsningen på problemet.

Saa satte han sig som i hin første Afgørelsens Nat i sin Lænestol og lyttede til sine egne Tanker. Hans Jeg talte med hans Jeg.

«Hvor længe skal det vare?» sagde den kolde, klare Stemme. «Hvor længe vil du blive ved at gøre alting halvt, Salomon?»

[...] «Har jeg ikke gjort nok endnu?»

«Det første Skridt,» sagde den klare Røst, «men endnu staar alle de andre tilbage. [...] Vær helt, hvad du er, enten til den ene Side eller til den anden. Gør Skridtet helt ud eller ogsaa, om du vil, gaa tilbage. [...] Hvis du vil være Munk, [...] da maa du afdø fra Verden, da maa du dræbe Begæret i dig og Fantasien og Drømmen. Da maa du forlade alle Ting.»¹⁷²

Det jeg mente ovenfor med at det *fortalte jeget* og det *fortellende jeget* nærmer seg hverandre på avgjørende vis i disse sidene, kan velges å sees tydelig i dette utsnittet. Bokens fulle tittel er som kjent *Lidelsens Vej. En Selvbiografi af en Afdød*, og selv om utgangspunktet for selve historien var den aldrende fortelleren som famler seg frem på leting etter et for ham dødt og fortidig *jeg*, så er det utvilsomt han selv som er den virkelige *avdøde fra verden*. Det er han som er munken, og det er også han som sitter med nøkkelen til sin egen samtid. Når han lar Salomons samvittighet pålegge ham å «afdø fra Verden» hvis han vil bli munk, er det derfor i realiteten en mulighet for ham til å si «*jeg døde vekk fra verden, og jeg gjorde meg til munk. Slik gikk det til.*» Gjennom denne prosessen kan både omgangen og bruddet med etatsråden og Prosa settes i et kausalitetsforhold til den han er i dag: Sammenhengen mellom det han *var*, og hvordan dette ble omformet til den han *er*, kan forstås i en helhetlig linje. Og som et refreng rundt de ytre, fortalte hendelsene, får man igjen den subjektorienterte fortolkningen:

170 Dalgas, 1993: 159

171 Dalgas, 1993: 159

172 Dalgas, 1993: 160

Da bøjedet Salomon Hovedet og sagde: «Tillad mig kun at gøre op med min Navne, Kong Salomon, en Gang endnu og revidere Højsangen for sidste Gang. Saa vil jeg tænke over, hvad du siger». Og Stemmen svarede: «Tilladt!»

Thi Salomon havde igen begyndt at beskæftige sig med Højsangens Problem, og det gik op for ham, at hans første Løsning var ukorrekt.

Ikke Prædikerens Bog var digtet før Højsangen. Nej, omvendt, Højsangen var digtet først, og senere hen, da Kong Salomon var blevet viis, var han blevet Prædiker. Saaledes kunde det forklares, og igen samlede der sig et Digt paa hans Tunge, men med tungtvejende og mørktfarvede Ord, hvor det første Digt om Kong Salomon havde været letløbende og sølvblinkende.¹⁷³

Og revisjonen, den reviderte fortolkningen, kommer i form av et nytt forsøk på å se sin egen parallell i de bibelske tekstene. Det er likevel – som man forstår av sitatet – ikke tonen fra Høysangen som preger denne nye utgaven av «Kong Salomon», hovedpersonens dikt, men det er heller den dystre og strevende følelsen av forgjengelighet, som i stemmeleie minner langt mer om Forkynneren.

I likhet med det første diktet er det også her vanskelig å ikke lese det som en tolkning av forholdet til Prosa, skrevet som en parafrasering over de respektive bibeltekstene. Det er også i de strofene hvor man ser den største graden av selvfortolkning, at teksten er på sitt sterkeste. For eksempel ser man i det sjette kapittelet av diktet at den resignerte visdommen fra spesielt de to første kapitlene av Forkynneren ligger under som en åpenbar referanse Salomon både identifiserer seg med, og også bruker til å definere seg selv med:

Nu skal jeg fortælle jer Livets Lødom. Hemmeligheden er den, at først dør Glæden, saa dør Haabet. Der er bestemt Orden deri, og det gaar altid saaledes til. Efter Haabet dør Lidelsen. Efter Lidelsen dør Længselen. Nu vil jeg indvie jer i, hvordan det gaar til, naar man dør. Efter Længselen dør Tanken. Efter Tanken dør Talen. Saaledes gaar det. Alting er regelmæssig afpasset efter sin Tid. Efter Talen dør Kroppen. Efter Kroppen dør Navnet, og du er en Fortid, et blindt Mørke. Du er intet, en død, en tom Tale, som ingen udsiger. Saaledes er det.¹⁷⁴

Det er karakteristisk for fremstillingen av Salomon at det brukes et konkret lån, eller motiv, som han – fortelleren, Salomon; forskjellen er i ferd med å nulles ut – på den ene siden bruker til å skrive sitt eget liv inn i, mens han samtidig beholder referansens verdi og betydningsladning. Her er for eksempel den løselige parafraseringen over Fork. 3,1-3,8 tydelig, som i «Alt har sin faste tid, alt som skjer under himmelen har sin tid: en tid til å fødes, en til å dø, en tid til å plante, en til å rykke opp».¹⁷⁵ Samtidig trekker den grunnleggende subjektive fremstillingen motivets valør ned mot historien og selv fremstillingen i *Lidelsens Vej*, og således forblir diktet en *selvfortolkning* gjennom parafrasering av bibelen, heller enn en bibeltolkning ved hjelp av eget liv.

Et annet, helt konkret eksempel på denne betydningslånende bruken av bibelteksten i denne sammenhengen, er verselinjen fra Salomons dikt: «Guds Magt er stor. Hvem kan rette,

173 Dalgas, 1993: 160

174 Dalgas, 1993: 166

175 Bibelen, Fork. 3,1-3,2

hvad han har kroget!»,¹⁷⁶ som en parallell til Forkynnerens «Det som er kroket, kan ikke rettes, og det som mangler, kan ikke telles.»¹⁷⁷ Ved å understreke det implisitte og utelatte fra bibelteksten, nemlig at Guds makt er stor, skulle man også tro at det almene i menneskets gudsforhold samtidig understrekes. Derimot er det det *subjektive* som fremheves: husk at vi står overfor en revisjon av Salomons ønske om å være en høysanger, et ønske om å kunne kureres fra sin egen sykdom, tungsinnet. Eller rettere sagt, et ønske om at det er mulig for en forkynner å kunne bli en høysanger, og gjennom å slå fast at det Gud har kroket, ikke kan rettes, slås samtidig denne muligheten for lykke tilbake. Det første diktets løfte om «Fred i Vingaarden for min Ven»,¹⁷⁸ viser seg å være en teoretisk umulighet i dette regnestykket, for den som er kroket som Salomon er, kan ikke rettes – selv ikke av en Prosas kjærlighet.

Ikke desto mindre er det altså en *revisjon* av det tidligere standpunktet, og heller enn å fornekte at han noen gang var forelsket, ser han sitt eget liv gjennom bildet av høysangeren som ble vis, og slik ble forkynner. Dette er den subjektive sannheten for en enkelt manns erfaring, men slik fortolkningen av ens eget liv som en parallell til kong Salomos liv tar form gjennom bibeltekstene, tilføres denne subjektive sannheten et drag av, om ikke almengyldighet, så av en slags *almen legitimitet*.

For selvframstilling er selvforståelse, som til syvende og sist må ende i en eller annen form for *selvaksept*, og jo dypere mønstre en kan forstå sitt eget liv etter, desto mer rettfærdiggjørende og tilgivende går det an å forholde seg til de valgene som ledet frem til det tilbakeskuende, nåtidige jeget. Og i *Lidelsens Vej* velges altså blant de dypeste av mønstre, når Salomon holder den bibelske legitimiteten tett inntil teksten ved en nærmest pastisjaktig skriving, som her, i diktets femte kapittel:

Som ung stod min Lyst efter Kvinder og Lystighed. Tomt, tomt! Støv i min Mund.

Og jeg lagde Kronen om min Tinding. Hver, som saa mig, misundte mig. Kronen er ogsaa Støv.
[...]

Da lagde jeg mig efter Visdom og forskede i alle Bøger, og ingen kunde vinde mig voer i Ordstrid.

Naar jeg vendte et Blad, var det ude af min Hu. Brænder du Papyrus, ser du, at det er sort Aske.

Jeg lagde mig efter Fromhed og Retfærdighed og vandrede efter Guds Vilje. Jeg krøb paa min Bug og aad Støv.

Blomsterne paa Marken er støv. Jeg har glemt min Rose fra Saron.

Jeg har glemt min Rose fra Saron. Ogsaa Blomsterne paa Marken er Støv.¹⁷⁹

176 Dalgas, 1993: 164

177 Bibelen, Fork. 1,15

178 Dalgas, 1993: 143

179 Dalgas, 1993: 165-166

Men samtidig som han holder denne referansen tett til seg, bygger Salomon ut teksten med et ekstra lag av selvfortolkning som først og fremst henspiller på Salomons eget tungsinn, men også på en følelse av sorg og tap, som ikke er nevneverdig tilstede i den bibelske parallellteksten. Blant annet ser man det tydelig her i diktets siste kapittel:

VII.

Jeg har elsket Kvinder og lært Visdom og gjort det gode, og jeg har gjort alt det for at mætte min Sjæls Hunger. Saa længe det forladte Faar bræger efter Hyrden, haaber det endnu og ængstes endnu. Men naar ingen svarer, lægger det sig stille ned for at dø.

Som ung gik min Sjæls Bølger højt. Nu er jeg som et frossent Vand.

Thi alt i Verden er Tomhed, og du maa ikke elske noget i Verden. Men Sandheden er Guds Rædsel, som griber i dit Hjerte.

Ti. Ti. Hold dit Øje sænket og ti.

Nu vil alt dø i mig og min Sjæl blive stille.

Herre, jeg frygter dig ikke mere. Jeg har glemt min Rose og alt. Der er ikke mer, du kan røve mig.

Tal til mig, og jeg hører dig. Straf mig, og jeg kysser din Haand. Nu er jeg din brændemærkede Slave.

Hvo, som kan flygte for Gud, han gøre det. Hvo, som ikke kan det, give sig i Guds Haand.

Dette siger jeg, Salomon, Salomon, Israels Konge, Folkets Løve. Dette siger jeg i mit Lønkammer.¹⁸⁰

Og slik slutter, ikke bare diktet, men på mange måter også dagboken – i det minste for nå. Det eneste som – i følge fortelleren – står skrevet etter denne endelige tolkningen av kong Salomos dilemma, er en sort strek og ordene:

Det Navn, som er glemt, er glemt. Den Drøm, som er død, er død. Det Eventyr, som er endt, er endt og skal være endt. Den Længsel, som jeg ikke vil tænke paa, den skal dø, dø, dø! Nu vil jeg tie, ikke en Gang min Dagbog skal erfare noget. Der skal intet Ord være i min Mund og ingen Tanke i min Sjæl. Arbejdet skal være dybt, dybt!¹⁸¹

Tonen er tilsynelatende desperat, og den bekrefter den uroen som til tross for alle bestrebelsene på å virke rolig, ulmet i den hjemkomne Salomon noen sider tidligere. Likevel brytes dagboken med dette tvert av i fremstillingen, omtrent som et forsøk på å flykte fra de problemene dagboken var ment å skulle løse, men endte med å representere. Slik forsvinner dagboken like brått som den kom, men har satt massive spor etter seg i teksten og i selvframstillingen. Jeg skal derfor stanse et øyeblikk og gi en kort oppsummering av dette kapittelet.

180 Dalgas, 1993: 167

181 Dalgas, 1993: 168

Kapittel 3.3: Avslutning, andre analysedel

Nivåstrukturen i disse delene av *Lidelsens Vej* hvor dagboken på noen som helst måte er involvert, kan leses så enkelt eller så komplisert man selv ønsker. Jeg holder det fortsatt åpent i hvilken grad dagboken kan eller bør regnes til fortellerkommentarene heller enn til handlingen. Det eneste jeg har ønsket å slå fast med tanke på en analyse av fortellernivåene, er at dagboken til en viss grad må sees som den *iscenesettelsen* den er, og i den forstand hører klart hjemme i fortellerens register av utvalgte selvframstillingsgrep – i likhet med resten av boken forøvrig. Det kan kanskje virke åpenbart, men det er verdt å minne seg selv på i møtet med fortellerens pretenderte «historikerprosjekt», hvor det nettopp er disse eksterne dokumentene som settes som garantister for objektivitet.

Men hva er dagbokens og diktenes funksjon i selvframstillingsprosjektet? Hvordan driver de skapelsen av denne livshistorien opp og fremover? Det poenget jeg ønsket å først og fremst utdype ved å gå videre med «høysangens problem», var hvordan de innskutte tekststykkene fungerer som dialektisk oppstilte fortolkningsmotsatser til handlingen. I kapittelet som analyserte barndommen og den tidlige ungdommen, var det et utpreget handlingsladet mønster som drev fortellingen fremover, og jeg mener at denne fortolkningsfunksjonen nå i stor grad har overtatt for dette mønsteret. Som en midlertidig konklusjon kan man si at da mønsteret hadde utspilt sin rolle, var det fordi det hadde drevet det selvbiografiske prosjektet frem til et nivå hvor fortelleren var nær fortellingen nok til å kunne sette inn et fortolkningsnivå i fremstillingen; jeg vil ikke si at dette fortolkningsnivået nå har utspilt sin rolle som sådan (boken er ikke så skjematisk inndelt), men vi står utvilsomt overfor et nytt stadium i romanen herfra. Med andre ord har også fortolkningsprosessen som har foregått, drevet framstillingsprosjektet til et nytt nivå hvor nye prosesser og teknikker spiller inn. Det er disse som skal redegjøres for i det følgende.

Kapittel IV

Kapittel 4.1 Selvbiografisk identitetsavklaring

Å forstå fortidens forhold til nåtiden minner mye om et puslespill: Hver for seg gir brikkene svært liten mening, men finner man noen brikker som passer sammen og legger dem i den rette orden og rekkefølge, kan man ane en større eller mindre grad av sammenheng og mening – alt ettersom hvor mange brikker som er meningsfylt plassert. Ikke desto mindre er *helheten*, det ferdig lagte bildet hvor hver eneste lille detalj gir mening i forhold til et større motiv, avhengig av at samtlige brikker er lagt på sitt rette sted – det ene stedet på bordet hvor alle brikkens kanter passer inn i en annen brikke. Kun ved å se brikkene – detaljene – som deler av en helhet, kan man samtidig forstå deres funksjon og sammenheng, og man kan løfte dem opp og se nærmere på dem, uten å glemme hvor de hører hjemme i denne helheten.

Om man ser den aktuelle selvframstillingen i skrift, eller det *selvbiograferende prosjektet*, fra dette perspektivet, oppdager man en paradoksal dobbelhet i kravet selvframstillingen setter til den skrivende, såvel som til den lesende. For å begynne å beskrive denne dobbeltheten, skal jeg ta utgangspunkt i en av Porter Abbotts observasjoner i artikkelen «Autobiography, Autography, Fiction»,¹⁸² hvor han skiller mellom to måter å lese på. Det er for det første muligheten for å lese en selvbiografi som en *biografi over forfatteren*, hvor leserens fokus hviler på *historien om hovedpersonen – forfatteren*. Dessuten har man for det andre muligheten til å lese selvbiografien som nettopp det – selvframstilling, hvor leserens oppmerksomhet er rettet mot den nåtidige forfatteren og hans eller hennes *bruk av denne historien*.

Mitt poeng med å presentere denne distinksjonen, er å påpeke en likhet mellom det jeg i *Lidelsens Vej* har kalt fortellerens forsøk på å fremstå som en objektiv historiker, og det Porter Abbott kaller representasjonell uskyld [*representational innocence*]. Det jeg mener dette fenomenet – *Lidelsens Vejs* påtatt objektive uskyld, eller Porter Abbotts *representational innocence* – koker ned til, er *iscenesettelse*, for å bruke et ord som er godt kjent fra denne analysen. Og hovedforskjellen mellom å lese selvbiografi som biografi, og å lese teksten som forfatterens språkhandlingspregede bruk av historien, som «selvgrafi» [*autography*], går i første rekke ut på hvorvidt man *godtar* iscenesettelsen: Det er den førstnevnte lese måten som vil stille seg aksepterende i en slik sammenheng.

Slik jeg forstår Porter Abbott her, forsøker han å gjøre rede for den manglende redeligheten en bevisst leser kan oppfatte i det at det selvbiograferende jeget skildrer sitt fortidige

182 Det følgende resonnementet refererer til og siterer fra Porter Abbott, 1988: 601–602

jeg med et sett forutsetninger og erfaringer som tilhører nåtiden, og at han eller hun derved synes å forsøke å farve sin egen fortids fremstilling gjennom – nettopp – iscenesettelse. Jeg skal gjengi et kort eksempel fra Porter Abbott for å illustrere hva jeg oppfatter at han mener. Han siterer en linje fra Mary McCarthys *Memories of a Catholic Girlhood*, hvor bakgrunnen er en konkurranse for de foreldreløse McCarthy-barna, satt opp av «their odious Uncle Myers». Formuleringen Porter Abbott vier oppmerksomhet, er beskrivelsen av premien som «'a dime (no, a nickel)'»,¹⁸³ og han stiller seg selv spørsmålet: hvis forfatteren husket at det var en *nickel* mens hun skrev, hvorfor ikke simpelthen skrive det – *a nickel*? Han poengterer det kunstige i at denne i-teksten-korreksjonen av hukommelsen passerer ledd etter ledd i teksttilblivelsen, fra spaltekorrektur til tekstkorrektur, og at statusen som iscenesettelse blir bare tydeligere og tydeligere.

En slik iscenesettelse av objektivitet – en historikers nøyaktige forfølgelse av detaljer, eller «Innocence – in the sense of pure representation, disengaged from a life in progress» – er i følge Porter Abbott kun mulig i tilfeller av tekster som skal oppfattes som ren fiksjon eller som rene faktatekster. Selvbiografien hevder han derimot er forhindret av nåtiden, og begrenser seg derfor til kun et *krav* på den fiktive helheten som kjennetegner for eksempel romanen. Det er et krav som viser seg gjennom *språket*, og som avsløres som iscenesettelse ved subjektet som ikke slipper ut over seg selv, hverken på den ene eller andre måten. «*The end of his narrative is present in its beginning.*»¹⁸⁴ Enten det fortellende jeget slipper seg selv til i så stor grad som mulig ved å la et erkjent, nåtids *jeg* slippe til og fortelle sin historie, eller det fortellende jeget på den andre siden gjør som i *Lidelsens Vej* og trekker seg tilbake, og skyver et massivt krav på representasjonell uskyld foran seg i skildringen – ved ironisk distanse, grammatisk tredje person, og andre virkemidler vi har sett – vil iscenesettelsen uansett være markant tilstede.

Og nå er vi ved paradoksets kjerne. For impliserer ikke dette utsagnet – *The end of his narrative is present in its beginning* – at puslespillet legges med en bevissthet om hva det endelige resultatet skal forestille? Jo, men også nei. Jeg bryter delvis med Porter Abbott, idet jeg legger til grunn den tidligere forutsetningen om at et fiktivt *heterokosmos*, synliggjort ved det eksplisitte forholdet mellom to fortellingsnivåer, i seg selv utgjør et gyldig system av virkelighetsmarkører å fortolke teksten innenfor, og i forlengelsen av denne antagelsen får man et perspektiv på forholdet mellom *nå* og *da* som kan overføres til *Lidelsens Vej*. Fortelleren vet *hvem* han er, men han vet ikke *hva* han er; han har navnet og personen – «en [...], hvis Liv jeg kender ud og ind, og som tilfældigvis bar det samme Navn som jeg»,¹⁸⁵ men han vet ikke hvordan denne personen tar seg ut når alle detaljene ligger i sin rette sammenheng, og han kan derfor ikke se seg selv i fortidens bilde. Man kan si at det selvbiograferende subjektet kjenner motivet som et

183 McCarthy sitert i Porter Abbott, 1988: 602

184 Porter Abbott, 1988: 602. Min kursivering

185 Dalgas, 1993: 8

universelt begrep: Han eller hun vet at det er snakk om *ett* liv, *ett* menneske, men ser ikke for seg det individuelle livet i alle nyanser, sammenhenger og årsaksforhold.

Det andre aspektet ved dette paradokset er spørsmålet om ikke et identitetssøkende prosjekt som *Lidelsens Vej* ville være bedre tjent med å rekapitulere livet med nåtiden som utgangspunkt? Nåtiden er likevel det eneste verktøyet man har til rådighet når man oppsøker en tapt begynnelse, så er ikke dette en unødig forvansking av prosjektet? Ville ikke en oppnøsting, steg for steg bakover, være den enkleste veien til en forståelse av fortiden? Kanskje, hvis man hverken har tillit til *Lidelsens Vej*, min lesning av den, teoretikerne jeg har referert, eller for den saks skyld, til puslespillmetaforen jeg la frem. Ett av flere aspekter ved selvfremstilling som jeg har forsøkt å belyse i denne analysen, er det fundamentale behovet for *sammenheng*, forstått spesielt som *årsakssammenheng*. Selvfremstilling gjennom selvfremstilling innebærer en temporal bevegelse, kontinuitet, koherens og fremfor alt – kausalitet. En vandring bakover ville være som å legge hver eneste nye brikke i et tomt rom, hvor man ikke kunne trekke nytte av et sammenhengende bilde som gradvis tegnet seg for en.

4.1.1 Fortid møter nåtid

Når man da begynner med begynnelsen, og arbeider møysommelig i en forståelsesprosess frem mot en nåtid man ikke engang virkelig har i syne, er det som vi har sett, til en viss grad opp til den selvfremstillende å skape sine egne sammenhenger. Dette foregår i en prosess jeg har kalt for *erindringsakten*, og som kan sammenlignes med Salomons egen forståelse av dagboken – hovedemnet i den siste analysen. Her gjør han sine egne refleksjoner over den dagboken som han selv har skrevet, og også gjenfortalt, gjengitt, og egentlig i forlengelsen av dette, *gjenskap*, i fremstillingen av sitt eget levde liv:

I disse Aar, der er forløbet – hvor mange Aar det er, ved jeg knap, Tiden staar stille for mig – har min Dagbog ikke staaet stille. Og skønt der har været Uger og Maaneder mellem hver Gang, jeg tog den frem, samler det sig dog op, mens Aarene gaar.

Paa en forunderlig Maade kan sligt samle sig sammen i Stilheden. Først undfanger Sjælen en Tanke. Løsrevet og afbrudt, som den er dukket op af Stilhedens Dyb, fæstnes den i Ord af Bevidstheden. Den skrives op og er fra nu af for bestandig en Part af Erindringen, af Sjælens Ejendom. Saaledes kommer en anden og en tredje dragende som i et Delirium, og man ser endnu ikke Sammenhængen. Men som man gaar og spekulerer over sligt, fordi man nu en Gang ikke har andet at bestille, faar man Øje for Mellemlidene, og de Tanker, der kom først, faar et andet Udseende derved.¹⁸⁶

For idet detaljene avdekkes, skapes sammenhengene mellom dem. Det er dét som er det *skapende imperativet* jeg kalte det tidligere – og også en side ved selvfremstillingens litterære

186 Dalgas, 1993: 207

kvalitet. I motsetning til Porter Abbott vil jeg ikke nødvendigvis vektlegge en gjensidig utelukkende forskjell mellom kritisk lesning, altså å anerkjenne og gjenkjenne fortelleren som en nåtidig, skrivende diskurs og aktivitet, og biografisk lesning, som godtar iscenesettelsen som en del av en fiktiv eller faktisk helhet. Tvert imot er iscenesettelsen av noe man ikke lenger er, en kvalitet både i det litterære og det faktiske feltet. Forskjellen mellom *da* og *nå* både betinger og rettferdiggjør den selvbiografiske diskursen, slik man kan se Starobinski hevde i sin artikkel, at

it is because the past «I» is different from the present «I» that the latter may really be confirmed in all his prerogatives. The narrator describes not only what happened to him at a different time in his life but above all how he became – out of what he was – what he presently is. Here the discursive character of the narrative is justified anew, not by the addressee but by the content: it becomes necessary to retrace the genesis of the present situation, the antecedents of the moment from which the present «discourse» stems. The chain of experience traces a path (though a sinuous one) that ends in the present state of recapitulatory knowledge.¹⁸⁷

Som Starobinski fremhever mot slutten av utdraget, finnes det ingen snarvei til et sammenhengende hele mellom *da* og *nå* – den eneste veien er den som går om årsaksforholdene. Fortelleren i *Lidelsens Vej* gjør en lignende betraktning, idet han reflekterer over det motstridende ønsket om å på den ene siden kjenne seg selv i lys av de mildere minnene, og på den andre siden se *helheten* – som tross alt er det eneste han kan se seg selv i, og samtidig leve i sannhet.

Mennesket er en løs Fugl, et sentimentalt, grusomt og vellystigt Væsen; men i Ensomheden holder Erindringen hans eget Liv op for ham som i et Spejl, og han ser det, hvor meningsløst og hæsligt det er. Og Fordringen paa Ærlighed og Sammenhæng i hans Liv stiger op i hans Sjæl som en streng, alvorlig Tale. Men Vejen er lang. De blide Følelser og de gudelige Fantasier vil saa gerne forkorte den. Men Vejen er lang, og den eneste Maade at gaa den paa er Skridt for Skridt i Lydighed og Tugt, med Øjet fæstet mod Jorden og Munden lukket sammen om Tungen.¹⁸⁸

Skridt for Skridt er det sentrale, oppklarende uttrykket. Vi husker fortelleren fra prologen, som redegjør for hvorfor han vil skrive sin egen selvbiografi: «jeg [gør] det til min egen Opbyggelse og Belærelse, idet jeg venter mig, at dette Arbejde, naar det udføres med Flid og Grundighed, vil klare min Forstaaelse af meget i det forgangne, der endnu synes mig dunkelt.»¹⁸⁹ Skritt for skritt, med flid og grundighet – *puslebit for puslebit*, for å bli i det opprinnelige bildet. Det er en erklært vei mot selvforståelse som innkapsler fortellingen som en bekræftelse i både for- og etterkant.¹⁹⁰ Litt mer nøytralt formulert enn de høyst spesifikke betraktningene fra *Lidelsens Vej*, kan vi finne den samme tanken hos Gusdorf: «In recounting my history I take the longest path, but *this path that goes round my life leads me the more surely from me to myself.*»¹⁹¹

187 Starobinski, 1980: 79

188 Dalgas, 1993: 171

189 Dalgas, 1993: 8

190 Det forrige utdraget er fra side 171, mot slutten av den iscenesatte delen av fremstillingen; det siste utdraget er fra side 9, prologen som innleder den samme delen.

191 Gusdorf, 1980: 38. Min kursivering

Og det er nettopp denne *omveien* i livet jeg har tatt sikte på å redegjøre for i de foregående analysene. For er det én ting *Lidelsens Vej* vanskelig kan sies å være, så er det et selvportrett; det er skildringen og fortolkningen av alt Salomon *ikke* er, alle prosjektene han har måttet la falle og alt i livet han har trukket seg tilbake fra, som paradoksalt nok utgjør kjernen i fremstillingen av det samtidige jeget. Hele utgangspunktet fra fortellerens side var at han ikke stod med de nødvendige redskapene til å forstå seg selv, og dermed gikk han bakover i tiden på leting etter forutsetningene for den han hadde blitt, for den han *er*. Som jeg har antydnet, ligger avklaringen etter mitt syn latent som et løfte lagt ved prologens eksistens: Det finnes tross alt i fortelleren en Salomon som har nådd en nåtidig tilværelse, og slik sett er det aldri noe spørsmål om den fortalte Salomon noen sinne skal nå dette punktet. Han gjør det på side 199, i en resignert sammensmelting av fortid og nåtid, av fortalt og fortellende hovedperson:

Og nu tror jeg, at jeg kan sige «Jeg»; thi denne Salomon, som lever i det lille Hus, i den lille Stad, det er den samme, som har taget sig paa at skrive Salomons Historie til sin egen og Fidivavs [Salomons hund] Opbyggelse. Jeg, den Person, som kalder sig «Jeg», er ikke Digteren Salomon eller Anarkisten Salomon eller Prosatilbederen. Det er den gode Borger, Kæmner Salomon i Staden.¹⁹²

Konfliktene, motsetningene og splittelsen som vi har sett i Salomon tidligere, forløses gjennom en avklaring av identitet som nærmest bærer preg av frelse. Fortelleren har tatt en tung og møysommelig vei ved å kverne Salomon gjennom system etter system, bekjentskap etter bekjentskap, kun for å la alt falle, og det er denne veien som nå gir mening som et system i seg selv. En renselse, hvor stadium på stadium måtte falle fra for å avdekke *nåtiden*. Han har rekapitulert sitt eget liv og ser seg selv som alt det han *ikke* er – dikter, anarkist eller romantiker – og først da ser han seg selv i sannhetens erkjennelses lys, og hva han *er*.

For å være helt konkret rundt hva som foregår i selve det øyeblikket teksten opphever den grammatiske forskjellen mellom «han» og «jeg», kan man ta utgangspunkt i Salomons egen oppfatning av hvordan forståelsen av tilværelsen har bragt ham til en sluttet sirkel:

Saaledes gaar Tilværelsen egentlig altid i Ring, som allerede Lucretius indsa. Se, denne Historie begynner med Kæmneren, og den ender med Kæmneren; og den smertelige Uro og Trods og Angest, den brugte Naturens Husholdning snedigen til at producere en ny Kæmner i Stedet for den gamle. Saaledes har Forsynet ført det onde til det gode og sørget for, at Stadens Regnskaber ikke gik i Staa.¹⁹³

Gjennom fullføringen av historien, fullføres forståelsen. Alle brikker mellom Salomons skrekkslagne tilbedelse av den gamle kemneren, og Salomon selv, nå i den samme kemnerstolen, er lagt i sin rette orden og rekkefølge, og slik sluttet sirkelen som tillater sammensmeltingen i identitet mellom det fortidige og det nåtidige jeget. Det markeres som sagt grammatisk ved at det

192 Dalgas, 1993: 199

193 Dalgas, 1993: 199

fortellende jeget tar det fortalte jeget opp i seg, og oppløser slik sett fortellingen. Jeg vil nemlig heller si dét enn det motsatte, ettersom også det grammatiske tempus i fremstillingen på dette punktet går over i en nåtidig tilstand, som også er svært subjektiv. Fremstillingen bærer tyngre preg av bevissthetsstrøm enn av narrativ utlegning, og det er fristende å foreslå at de to tidligere nivåene av fortellingen – det fortellende jeget og Salomon som det fortalte jeget, «*han*» – oppheves til fordel for et nytt fortellernivå som er hverken det ene eller det andre av de to første. Det er forsåvidt Salomon, men det er ikke Salomon vi har blitt fortalt om av fortelleren; det er et *jeg*, men det er ikke riktig det samme *jeg* som fortalte om Salomon noen sider tidligere, ettersom han nå har tatt denne opp i seg, og istedet kan føre den samme historien om *seg selv*.

Dette spørsmålet kan i og for seg avgjøres i to retninger. På den ene siden kan man forstå fortelleren som en konstant, som er identisk med seg selv og sin egen stemme i prologen, såvel som den han bruker i disse sidene etter at han har fortalt historien om den fortidige Salomon. Det er slik man må forstå den mest bokstavelige varianten av Abbott Porters utsagn «The end of his narrative is present in its beginning»,¹⁹⁴ hvor alt som representerer avvik fra forfatterens innsikt ved fortellingens siste ord, må sees og behandles som en form for iscenesettelse. Med andre ord blir det fra dette ståstedet ikke et reelt skille mellom Porter Abbotts eksempel fra Mary McCarthys *Memories of a Catholic Girlhood*, «'a dime (no, a nickel)'»,¹⁹⁵ og fortelleren i *Lidelsens Vej* som redegjør for sin intensjon med at «dette Arbejde, naar det udføres med Flid og Grundighed, vil klare min Forstaaelse af meget i det forgangne, der endnu synes mig dunkelt»,¹⁹⁶ ettersom prologen må forstås som et produkt av det samme tidløse øyeblikket som også siste side ble til i. I forlengelsen av denne forståelsen vil man ikke kunne hevde at fortellerstemmen endres eller på annen måte preges, hverken av den tematiske avklaringen eller av at fokaliseringspunktet¹⁹⁷ skifter fra en «variant» av hovedpersonen til en annen, og også smelter sammen med den samme fortellerstemmen. Isåfall ville også dét være en iscenesettelse.

Derimot kan man på den andre siden se den nåtidige fortelleren tilstede i begynnelsen av fortellingen – ikke som en konstant størrelse, men som et dynamisk kontinuum som tilsvarende fortellingens utstrekning. Han er isåfall tilstede i fortellingens begynnelse, men kun i den forstand som var utgangspunktet for resonnementet, nemlig som en iscenesettelse av *barndommen* ved hjelp av den voksne, tilbakeskuende fortellerens språk og innsikt. Det blir da også rom for å akseptere at dette kontinuumet, denne *instansen*, er på et annet nivå i prosessen av forståelse og innsikt ved fortellingens begynnelse, enn ved fortellingens avslutning. Det er dette poenget jeg har ønsket å demonstrere og å argumentere for ved det første etableringen av *erindringsakten*

194 Porter Abbott, 1988: 602. Min kursivering

195 McCarthy sitert i Porter Abbott, 1988: 602

196 Dalgas, 1993: 8

197 Genette, 1980: bl.a. 189; Om skiftet: Genette, 1980: bl.a. 194, 195

som et begrep i forståelsen av *Lidelsens Vej*, for det andre ved den ytterligere bruken av de utvalgte teoretikerne, og for det tredje ved påvisningen av *mønstrene* av hengivelse og overskridelse i den første analysedelen, og de tilsvarende mønstrene dagboken danner av historie og fortolkning – som vist i den andre analysedelen.

Kapittel 4.2 Om å skrive sitt eget livs avslutning: «Lidelsens Evangelium»

Utgangspunktet for en tredje og siste analysedel var da dette komplekse og tildels paradoksale forholdet mellom tid, person og tilblivelse, som jeg har vurdert noen sider ved ovenfor. *Nåtiden* er, gjennom tekstens tilblivelse, tilstede i *historiens begynnelse*. Men hva med historiens avslutning, kan den fortellende være tilstede i sin egen livshistories avslutning? Og hva avsluttes egentlig først: livet eller teksten? I tilfellet *Lidelsens Vej* har vi den situasjonen at vi presenteres for to muligheter, som kan sies å til sammen utgjøre begge disse to alternativene; selvbiografien, forstått som den fiktive fortellerens prosjekt i *Lidelsens Vej*, skrives til sin avslutning midt på side 233 med essayet «Lidelsens Evangelium» og «Eventyret om den lidende Gud», men får – som så mye annet i Salomons selvforståelse – sin *revisjon* i et påfølgende kapittel, «Efterskrift». I tillegg til å redegjøre for disse to siste delene av boken, er det selve revisjonen som er det vesentlige. Min hypotese er at gjennom å se at man med et pennestrøk – eller flere – kan *opphæve* selve avslutningen av selvframstillingen, revidere den og skrive en ny, får man også et innblikk i selvframstillingens bestemmelsesrett over livet som skildres. Slik vi så Salomon velge seg til Gud, til Satan, til Kain og til hva annet han ville skrive historien til å omfatte, slik ser man nå at han reviderer sin egen avslutning, og skriver seg en ny, mere passende – til syvende og sist – død.

Den første av de to delene kaller jeg for enkelhets skyld for «Lidelsens Evangelium»; det korte stykket kalt «Eventyret om den lidende Gud» er en kondensert, allegorisk fremstilling av den livsvisdommen som legges frem i «Lidelsens Evangelium», og må sees som en del av dette «evangeliet». Med hentydningen til «Evangelium» i tittelen, presenteres det som «ikke et av dem, som et Menneske fikk udefra ved Begyndelsen af sit Liv; men det er et, som et Menneske fik indenfra ved Slutningen af sit Liv, og egentlig er det selve Afslutningen.»¹⁹⁸ Slik sett er nok dette for fortelleren selve produktet av den lange, møysommelige veien han har gått, først da han *levde* livet, men kanskje i enda større grad da han *gjenopplevde* livet gjennom nedskrivningen av det. «Lidelsens Evangelium» er en glødende, dyptfølt utlegning av den livsvisdommen Salomon anser seg selv for å ha akkumulert gjennom de erfaringene livet har gitt ham.

Følelsen av et dobbelt betydningslag – formuleringer som peker mot en generell

198 Dalgas, 1993: 208

livsvisdom av almengyldig betydning, samtidig som de åpenbart er rotfestet i Salomons egne opplevelser – kommer og går som en tidevannsbølge gjennom hele *Lidelsens Vej*. I «Lidelsens Evangelium», er derimot denne strømmingen tilstede som en konstant betingelse. I både form og tittel bærer tekststykket preg av å være et *budskap*, forkynnende og formidlende, men i innhold tegner det seg en annen agenda: Salomon er notorisk rettferdiggjørende overfor eget liv, og metoden han bruker, er å stenke sine egne erfaringer i almengyldighet. Dette følgende utdraget er et av mange eksempler på hvordan sammenblandingen er tilstede selv på et så grunnleggende nivå som det grammatiske; fra et forkynnende, almenmenneskelig *vi*, trekkes referansegrunnlaget ned på Salomons eget, indre erfaringsnivå:

Oppgaven er atter og altid den sokratiske. Kend dig selv!
Vi kan ikke erkende den store, ydre Verden; men den lille, indre Verden kan vi erkende, som den er. Her er det Punkt, hvor den tillukte Tilværelse aabner sig for os. Alt andet uden for den sjælelige Verden er kun ukendte Kræfter og ukendte Stoffer, som vi giver et Navn og lader løbe. Men den Lyst, der skælver i mit Bryst, det Syn, der skinner for min Sans, er levende Virkeligheder.¹⁹⁹

Men er det noe mindre rettferdiggjørende i de øvrige selvfremstillende grepene jeg har gjort rede for tidligere, enn det er i å sette sine egne erfaringer i generelle begreper som her? Er ikke de velkjente mønstrene jeg argumenterte for at kunne påvises i skildringen av barndommen, selvfølgelig – og kanskje også formildende – i samme grad som dette evangeliet? Eller for den saks skyld, *dagboken*, som en abstrahert gjenspeiling av de erindrede hendelsene; det ville heller ikke være urimelig å se «Lidelsens Evangelium» rett og slett som en forlengelse av dagboken.

Uansett skal jeg gjøre noe grundigere rede for «Lidelsens Evangelium» før jeg tar stilling til noen av disse spørsmålene. Hovedproblemet ligger ikke desto mindre i at dette kapittelet – om man kan kalle det dét i en ellers kapittelløs bok – både er annonsert og skrevet som en *avslutning* på selvfremstillingen, såvel som på livet. Så spørsmålet er: avsluttes teksten ved at livet ikke byr på mer å skrive, eller avsluttes livet ved at historien ikke lenger skrives?

Min hypotese er at «Lidelsens Evangelium» er en fortolkning av de samlede erfaringene, slik dagboken tidligere utgjorde fortolkninger av hendelser, situasjoner og avgjørelser. For å vende tilbake til metaforen, kan man si at slik fortelleren gjennom fullføringen av puslespillet skaffet seg selv innsikt i hver spillbrikkes plassering på bordet, og gjorde seg selv *tilstede* i sammenhengen i sitt eget liv gjennom erindringen av det, slik trer han nå ut av den samme tilstedeværelsen; og med den nødvendige avstanden kan han oppnå en fortolkende, abstrahert oversikt over det skildrede livet. Hvis man igjen går tilbake til prologen, hvor intensjonene for boken ble lagt, husker man fortelleren reflektere:

199 Dalgas, 1993: 210

Naar man skal tage een af – fotografisk, forstaar sig – da gælder det om to Ting, at have Personen paa Afstand og selv at forholde sig rolig. Paa samme Maade vil jeg tage mit fordums jeg i Kikkerten. Jeg vil betragte min Person, som om han ikke var i kødelig Slægt med mig selv [...].²⁰⁰

Etter min oppfatning er det først nå ved «Lidelsens Evangelium» at han når denne posisjonen. Han har gått en lang vei for å nå frem til identitetsavklaringen på side 199, og det er først etter dette vendepunktet han faktisk er i stand til å ta sitt fordums jeg «i kikkerten». Den opprinnelige, identitetsløse *oversikten* ble gjennom selvfremstillingen erstattet av en *innsikt* som igjen kan gi grobunn for en ny og mer fortolkende oversikt enn den første.

Å skulle fortolke den tilværelsen han har nådd, og veien dit, kan lett fortone seg som en rettferdiggjøring. Han har gitt avkall på så mye, og lever på mange måter ensomt, både i åndelig og sosial forstand:

Zoologerne fortæller, at paa meget afsides Øer træffer man undertiden Dyrearter, der egentlig minder mere om den forrige Jordperiode end om denne. En saadan Reliktfauna kan man ogsaa træffe i Menneskelivet, og dertil hører vistnok jeg [...]

Og i denne stille, ensomme og nøgterne Tilværelse mener jeg at have fundet Freden. Men Fred er ikke noget, man erhverver sig en Gang for alle ved en og anden Transaktion med Himlen, og som vedkommende forpagter for Resten af sit Liv. Denne Fred, som optræder paa sidste Side af Solstraalefortællingerne, er en moderne, religiøs Opfindelse, et moderne Falskneri.²⁰¹

Som en avansert variant av den kontrastskapende formen han ofte har benyttet i skildringen av seg selv, setter Salomon protestantismen som en motsetning til sin egen sannhet – lidelsens og ensomhetens vei. Forstått som en fremdriftsskapende motsetning, er den moderne kristendommen svært viktig i «Lidelsens Evangelium». Kjernen i budskapet han leverer her, er at mennesket skal leve i sannhet mot seg selv: Skal man først leve blant menneskene, så skal man da *virkelig* gjøre det – uten kvaler og uten noe å legge skjul på.

Vær sanddru, siger Pligten i Mennesket. Vær i Dag, som du var i Gaar! Lyv ikke for dig selv for at følge dine Lyster, idet du smugler dem ind under de store Formaals Forklædning. Men enten maa du opgive de store Fraser eller ogsaa redelig forsøge at gøre dem til Virkelighed. Enten – Eller, siger Pligten.²⁰²

Der dette på ett nivå er et forkynnersk påbud om livsførsel, ser jeg samtidig et sterkt uttrykk for behovet for å rettferdiggjøre først og fremst sitt avkall på kjærlighet og på Prosa.

Lever man slik i sannhet, vil man bli i stand til å møte livet i en renere form, og man vil være modig nok til å motta *lidelsen* når den kommer. Salomon slår hardt mot protestantismen som finner et velbehag i at noen – Jesus – skal ha lidd *for* dem. Mennesket må *selv* lide seg til sannhet og fred. På spørsmålet om man skal forstå dette først og fremst som en utadrettet

200 Dalgas, 1993: 9

201 Dalgas, 1993: 206

202 Dalgas, 1993: 214

forkynnelse, eller som et innadrettet forsvar for egne valg, vil jeg heller begrense forståelsen av disse tankene til det jeg allerede har kalt dem: *fortolkning av erfaring*. For i tråd med denne analysen, er det nettopp dét selvfremstilling og selvforståelse vokser frem av: fortolkning av egen erfaring. Og slik ser man også Salomon tildels forstår sitt eget evangelium: «Al Visdommens Sum er denne: Lige saa lidt at frygte Smerten som at foragte Gleden.»²⁰³

Her er vi ved et av de stedene Salomon foreløpig har vært nærmest en virkelig syntetisering av det religiøse og det vitenskapelige. Lidelsens eksperiment, å frivillig la seg prøve i lidelsen, er det endelige sannhetskriteriet. Med klarsyn og en nøktern, vitenskapelig metode, skal man nærme seg den religiøse plikt og lidelse, og dette er den virkelige *lidelsens vei*.

Og kun eet garanterer for Ærligheden, det er Offeret.
Det er meget muligt, at alle disse Folk, som aldrig har forladt noget, men som stadig raaber paa, at hvis det krævedes, vilde de forlade alle Ting, at disse Folk er ærlige; men der haves ingen Garanti derfor.
Ikke en Gang selv har de nogen Garanti derfor.
Men den, der er opdraget strengt ved Videnskaben, han fordrer Syn for Sagn, han føler sig ikke overbevist, før han har stukket sine Fingre i Naglegabene.
Derfor – den, som vil vide, hvad Slags Mand han er, han vente, indtil Livet gør sit experimentum crucis med ham, indtil den alvorlige Stund kommer.²⁰⁴

Dette er Salomons evangelium, men det er også hans selvfortolkning og redegjørelse for veien han har gått mot erkjennelse og selvforståelse. Spørsmålet er om det er *livet* som har bragt ham til denne forståelsen, eller om det er det selvfremstillende prosjektet som har bragt ham dit. Om man skal være i nærheten av å kunne være i forståelse på litteraturens premisser, er man nødt til å – ihvertfall til en viss grad – lese med en viss linearitet, og forstå boken som en kontinuerlig tilblivelsesprosess. Med andre ord må man, dersom man ikke skal la alle forutsetninger for forståelse gå i oppløsning, lese den selvbiografiske iscenesettelsen som jeg diskuterte ovenfor, med et lag av overbærenhet. Ikke i den forstand at man skal lukke alle logiske avgrunner med en ukritisk «tilgivelse», men i det minste legger jeg opp til å respektere bokens indre temporalitet.

Med disse forutsetningene lagt til grunn kan man med rimelig sikkerhet konstatere at det ikke er *opplevelsene* som en usortert, ufortolket sekk av ubestemmelig bevissthet og fortid, som har frembragt «Lidelsens Evangelium». Det er tvert imot produktet av selvfremstillingen – erindringsakten, *a second reading of experience* – vi står overfor. «Lidelsens Evangelium» er bokstavelig talt oppsummeringskapittelet i en lengre fortolkningsprosess som går mot slutten, og i et slik perspektiv eksisterte ikke dette kapittelet ved bokens begynnelse.

I alle tilfelle er dette kapittelet – «Lidelsens Evangelium» – både omfattende og mangefasettert. Det er dypt poetisk i subjektets jakt på en singularer sannhet for seg selv, men

203 Dalgas, 1993: 219

204 Dalgas, 1993: 220

bærer likevel i seg den polemiske tonen Salomon ofte bryter ut i overfor moralbegreper og den forhatte protestantismen. Han er også radikal i den vitenskapelige tilnærmingen overfor ethvert livsaspekt idet han setter positiv, pragmatisk viten som mål og utgangspunkt; og på samme tid en kompromissløs ortodoks i omgangen med *plikt, lidelse* og *religiøs metode*.

Teologi er, som Feuerbach har slaet fast, forklædt Psykologi, forklædt Biologi, og naar de fromme Folk i Nutiden ikke vil erkende, at de biologiske Sandheder gengiver den væsentlige Kærne i det gamle System, saa kommer det af een Ting, af den Forfalskning, der siden Reformationens Dage er foregaaet med den religiøse Eksistens.²⁰⁵

Hovedårsaken til at jeg nevner dette, er å gjøre oppmerksom på at enhver kortfattet oppsummering av dette kapittelet, såvel som av boken i sin helhet, alltid vil være mangelfull. Derfor gjør jeg ikke noe krav på å ha gitt en uttømmende redegjørelse for «Lidelsens Evangelium»; jeg vil kun peke på hvordan selvfremstillingen foregår her i avslutningen, og tilsvarende hvordan selvfortolkningen på denne måten trekker opp til en (foreløpig) avslutning. Innholdet i tankene som sådan vedkommer ikke en redegjørelse for selvfremstillingen i særlig grad, men langt viktigere er måten de samme tankene kommer frem på. Gjennom å bruke sitt eget individs erfaring som sannhetsbevis for på den ene siden en kritikk av samtidens religion og filosofi, og på den andre siden etableringen av en metode for egen erkjennelse av sannhet, skaper han sin egen, positivistiske teologi.

Denne teologien fungerer for det første som en kontrast til samfunnet, og for det andre som en slags «a priori rettferdiggjørelse» for alle de negativt ladede valgene Salomon har tatt hver gang han har stått overfor en mulighet til livsutfoldelse. Den lidelsens vei han har tatt må i et logisk resonnement forstås som en *virkning*, men i selvfortolkningens bearbeidende, systematiserende lys opphøyes den til en *årsak*.

I det forrige analysekapittelet, under behandlingen av Salomons fortolkning over Forkynneren, trakk jeg frem en side ved den doble henvisningen vi ser også her i en parallell referanse både til noe almengyldig og til noe særegent ved Salomon. Jeg argumenterte for at en bibelsk referanse kunne trekkes ned til å symbolisere en individuell situasjon i tilknytning til Salomon, og derved gi den en almengyldig forklaring. Dette grepet ser man utfolde seg også her i «Eventyret om den lidende Gud», som avslutter «Lidelsens Evangelium». Eventyret tar utgangspunkt i historien om den rike mannen og Lasarus i Lukas 16,19, men det er likevel ikke et utpreget kristent bilde. Heller enn et symbol på den samaritanske, medmenneskelige muligheten, er den lidende selve guddommen i seg selv. Som i «Prædikeren», presser også Salomon her sin egen lidelse og sin egen selvfortolkning gjennom det bibelske bildet, og således fortreges innholdet i det, og tilbake står kun den bibelske referanserammen:

205 Dalgas, 1993: 224

Den rige og lykkelige gaar i en Verden af Bedrag, og han sætter sig med den smilende og smykkede Løgn til Bords og lever i Herlighed og Glæde, alt idet han mætter sig med Skygger og Bedrag. Og uden for hans Bolig paa Kældertrappen ligger en spedalsk, som er en Gru for de velklædte og veltænkende. De holder sig for Næsen, naar de forbi ham stiger op til den riges Gæstebud, og vender Øjnene den anden Vej. Og naar de sidder sammen, roser de sig af aldrig at have set i den spedalskes Ansigt. Og dog, havde de stirret ind i hans vansirede Træk, da havde de staaet Ansigt til Ansigt med den Gud, som lever, Guden, som hang paa Korset, og hvis Blod flød gennem alle Tider; ikke Afguden fra Jødeland, ikke Liget, der blev taget ned og lagt i Graven, men Livets Gud, som Evigheder igennem hænger paa Korset, og hvis Lidelser aldrig udslukkes.²⁰⁶

Denne lidelsens gud dømmer på dommens dag, og han trekker seg tilbake til sin egen by, et lidelsens Jerusalem.²⁰⁷ Slik fullføres Salomons teologiske konstruksjon i en autorisering av «Lidelsens Evangelium» gjennom dette eventyret om den lidende guden. Eventyret er, mer enn noe annet, en samling nytestamentlige parafraiseringer, og spørsmålet som gjenstår, er hvorvidt man skal lese dem som «Salomonske» allegorier eller som poetisk pastisj. Jeg tror det er naturlig å oppfatte disse sidene, såvel som de øvrige passasjene i *Lidelsens Vej* hvor fortelleren trekker på bibelreferanser, som i det minste *noe mer* enn poetiske lån. Dette *noe* behøver ikke nødvendigvis være mer enn en påminnelse om at kravet om selvforståelse er både underliggende og uttalt tilstede i det meste av *Lidelsens Vej*, men ikke desto mindre tror jeg det selvrefleksive stikker dypere enn som så i akkurat dette tilfellet. Som sagt er behovet for en teologisk sannhet å avslutte fremstillingen med det sentrale, og en slags bekreftelse kan man velge å lese i siste avsnitt av «Eventyret om den lidende Gud», hvor krysningspunktet mellom bibelsk autoritet og Salomonsk lidelsesvisdom er på sitt skarpeste. I *Lidelsens Vej* heter det:

Der sidder [*Lidelsens*, min anm.] Guds hellige i purpurne Kjortler og med røde Guldringer om Hals og Arme, og Staden behøver ikke Sol eller Maane til at skinne i sig; thi Guds Herlighed oplyser den.

Og Rubinerne er Blodsdraaber, og Perlerne er salte Taarer, og de purpurne Kjortler er farvet i de helliges Blod, og Ringen om deres Arme er aabne Saar. Og over dem vokser deres egen Smertes Livstræ, som altid bærer Visdommens Frugt, og hvis Blade er deres Lægedom. Igennem Staden strømmer den evige Lidelses Flod, der er klar som Krystal, og de hellige lytter til, hvad den evige Lidelse fortæller om sit Livs Historie. De behøver ikke Sol og ikke Maane; thi Visdommen opfylder Staden, og deres egen Trofasthed oplyser dem.²⁰⁸

Som fra en parallell verden av lidelse, virker det svært sannsynlig at dette utgjør mer enn en poetisk etterligning av de siste sidene av Johanes' åpenbaring, der det blant annet heter at «Og byen trenger ikke lys fra sol eller måne, for Guds herlighet lyser over den, og Lammet er dens lys.»²⁰⁹ *Livets tre* fra Åp.22, er for Salomon *Smertens Livstræ*, og *Lammet er Lidelsen*. Lidelsen er veien til sannhet, og den kan også sees som et mer konkret bilde på personlig frelse, slik som her, tidligere i *Lidelsens Vej*:

206 Dalgas, 1993: 230

207 Jfr. Dalgas, 1993: 231 med Åp. 20,9-21

208 Dalgas, 1993: 231

209 Åp. 21,23

Naar [Jesus] blev til det, han var, var det, fordi han gjorde en ny Erfaring, fandt paa en ny Maade at leve paa. Hovedsagen er ikke hans metafysiske Lære, den er en Bitinig, en Tilfældighed; men Hovedsagen er hans Liv. Det er i sit Liv, at han gør den store Opdagelse, som i den menneskelige Biologi svarer til Kolumbus' Opdagelse i Geografien.

Han opdager et nyt Land, den frivillige Lidelses Land.²¹⁰

På mange måter er det dette stykket jeg har diskutert ovenfor – «Lidelsens Evangelium» og «Eventyret om den lidende Gud» – som står som siste ord, siste erklæring, i den «formelle» selvfremstillingen. Det er all Salomons visdom, destillert frem fra alle livserfaringer han har gjort, og det er plassert som summen av et større regnestykke hvor alle variabler nå endelig går opp. De få sidene som følger før «Efterskrift», bekrefter denne fornemmelsen. Det er visjonen av døden, og det er bildet av ens eget møte med døden i form av livets høst, som skildres over to, tre sider. Dette er den perfekt avrundede selvfremstillingen, hvor den subjektive sannheten står intakt og evangelisk, og hvor døden er et poetisk bilde. Her er et utdrag fra slutten:

Og jeg saa Høstens Engel komme gaaende. Han var nøgen og barfodet, og hans Ansigtsslød var bleg som et Ligs. Vingen var farvet i Aftensrødens Ild, og da hans Øjne mødte mine, maatte jeg vende mig bort; thi hans Blik flammede som Lynet. I sin ene Haand holdt han Stormens Svøber, og med den anden greb han efter Sneskyerne i Nord.

Han saa mig ikke og talte ikke til mig; men jeg hørte, hvad han sagde: [...]

«Alt, hvad er til, tilkommer mig. Alt, hvad der vokser paa Verdens Sædemark, skal skæres af min Segl; thi hvor jeg saar, der vil jeg høste. Folkeslagene skal dø, Kloderne skal dø, Tiderne skal dø. Og dine Drømme skal falde fra din Sjæl som gule Blade, og dine Viljer skal visne for mit Øjekast. Har du et stort Haab, da skal det rives af din Haand.

Elsker du en Kvinde, da skal din Elskov falde hen i Støv. Du, som er til, skal blive til intet, og Mindet skal dø om dig og dit Navn og dit Sted, og alt, hvad der har set dig og blev set af dig, skal der blive mørkt om. Kun een lever, Høstmanden.» [...]

Og som Høstmanden vandrede bort over Højene, da sank og skred de under hans Fod. De tørre Kviste faldt til Jord, skreg og brødes sønder. Træerne vaklede og sukkede, og jeg kendte, at jeg ældedes. Jeg saa ham ikke længer, men endnu skælvede Jorden under hans Fodtrin.²¹¹

4.2.1 «Efterskrift»

Jeg skrev ovenfor at dette var avslutningen for den *formelle* selvfremstillingen, for slik vi så Salomon kontinuerlig revidere sine sannheter tidligere, slik reviderer han også nå. Den offisielle dagboken i gullsnitt fikk sin revisjon i en hemmeligere dagbok, og det almengyldige svaret Salomon et øyeblikk trodde han hadde funnet i den første løsningen på Høysangens problem, måtte også revideres i lys av fornyet erfaring.

Bakgrunnen for at historien vekkes til live etter den første avslutningen, er at Salomon i sin nyvunne munketilværelse får et gjensyn med Prosa. Prosa er nå en berømt klavervirtuos, og legger sin turné innom Salomons *Staden*. Slik sett får man også bekreftet hva det var som egentlig var betingende for den første avslutningen av selvfremstillingen. Det var

210 Dalgas, 1993: 182

211 Dalgas, 1993: 232-233

ikke én bestemt hendelse, eller ett bestemt tidspunkt, og det var heller ikke en fiksjonalisert avliving av det erindrende subjektet, men det var simpelthen fortellerens avgjørelse, at *her* slutter det skildrede livet. Han bestemte ganske enkelt at livet ikke skulle by på mer å fortolke, men renne «roligt som en dansk Aa imellem grønne Enge.»²¹² Når han da etter en slik idealisert avslutning åpner «Efterskrift» med den svært tydelig iscenesatte setningen «Jeg havde ikke troet, jeg skulde skrive mere i denne min Dagbog»,²¹³ så er det revisjonen av denne beslutningen som ligger bak.

Hvis *sannheten* som ble skrevet frem gjennom selvbiografien, og som kulminerte i «Lidelsens Evangelium», nå viser seg å være ufullstendig, hvorfor vil det fortellende jeget røpe dette? Er ikke da hele det skildrede livsprosjektet forgjeves, og er det ikke et stilistisk skudd mot fortellingens kne? Som jeg har påpekt tidligere, går Salomon hverken i sine *overskridelser* eller *revisjoner* (de to prosessene jeg har beskrevet i henholdsvis kapittel II og III), tilbake på noen av sine kunnskapsoppnåelser. Istedet inngår de i dialogartede forståelsessystemer, hvor den oppnådde erfaringen legger grunnen for *fortolkning*, *revisjon* – kort sagt, en ny erfaring og kunnskap.

Derfor er ikke «Efterskrift» en direkte forkastelse av de tidligere inntatte standpunktene, men det er en bevegelse mot et nytt nivå, hvor de foregående erfaringene både fortolkes i lys av nye erfaringer, og i seg selv blir bakgrunn å fortolke de nye erfaringene på. Istedet for å gjøre dette poenget mer innviklet enn det virkelig er, skal jeg illustrere med et eksempel fra teksten:

Og jeg har atter ladet alt gaa til Revision.
Den Opgave, jeg har sat mig i de mange Aars Arbejde, var ikke den, som Æstetikerne sætter sig, at være alsidig og human og gøre Undskyldninger og Indrømmelser til alle Sider.
Den Opgave, jeg har stillet mig selv, var den at være ensidig, at koncentrere mig selv som en Karré med Front til alle Sider. Egentlig var det den filistrøse Opgave at blive borneret. Dette romantiske med at flyde hen i en almenmenneskelig Fugtighed laa aldrig for mig.
Regnskabet er nu afsluttet. Alting er summeret op. Der mangler kun een Ting, at revidere, og jeg er min egen Revisor; ingen Gud i Himlen eller paa Jorden kan fritage mig for dette Ansvar.²¹⁴

Den kolonnen som ikke går opp og er årsaken til revisjonen, er selvfølgelig Prosa, og de tankene gjensynet med henne har satt i ham. Prosa var, som vi husker, mye av årsaken til at Salomon falt på den avgjørelsen han engang gjorde med tanke på sin egen livsfilosofi, slik han formulerte den i Høysang-problemet, i forhandlingene med seg selv, og sist i «Lidelsens Evangelium». Derfor er det spesielt interessant at det er nettopp hun som nå sporer ham til å – for å bruke et begrep fra tidligere – *overskride* den filosofien og teologien han har bygget for seg selv.

212 Dalgas, 1993: 199

213 Dalgas, 1993: 233

214 Dalgas, 1993: 237

Den konkrete bakgrunnen for revisjonen er at Prosa byr på et uoverstigelig motargument til Salomons filosofi, som er at sannheten i livet er plikt og lidelse *i alle tilfeller*. Han sier at:

Naar jeg gennemgaar Regningen, finder jeg ingen Fejl. [...] [Jeg vandrer] gennem denne min indre Verden, indtil jeg standser ved det sidste billedlige Udtryk for Sandheden: Den lidende Guds Billede.

Og dog, naar jeg har gjort denne Runde og befundet alt rigtigt, kan jeg dog ikke slaa mig til Ro dermed. Thi hver Gang jeg staar i Begreb med at godkende, dukker Prosas Ansigt op for mig, som jeg har genset det, friskt og smilende, [...].

Og den dybe, svagt skælvende Klang i Prosas Stemme taler til mig om Livets rige Naade, om inderlig og frejdig Lykke, om et Liv, for hvilket intet er Pligt, men alt er Glæde.²¹⁵

Jeg uthevet «i alle tilfeller», for det er ikke bildet av den lidende guds som sannhet for Salomon, som skaper ubalanse i regnskapet. Det er dette bildet som en *almengyldig* sannhet han ikke klarer å la stå som siste ord. Han har brukt livet sitt på å hate det livet «for hvilket intet er Pligt, men alt er Glæde», men så står han plutselig ansikt til ansikt med det, og «mod Prosas Billede tør jeg ikke forsynde mig.»²¹⁶ Salomon oppdager altså at en feil har sneket seg inn i regnskapet, og ved oppdagelsen av denne feilen, oppdager han samtidig en ny og høyere sannhet. Her, som tidligere: erfaring og fortolkning fører med seg fortolkning av ny erfaring. Sannheten han oppnådde tidligere, har ikke blitt mindre sann, men den løftes til et høyere nivå, og den gamle strebenen etter en vitenskapelig livstilmærming får omsider sitt fullkomne uttrykk:

Den Videnskab, som jeg har eksperimenteret med, er den højeste af alle Videnskaber, Læren om det menneskelige Liv, den humane Biologi. [...]

Den Erfaring, som Biologien bygger paa, er det enkelte Menneskes allerinderste Erfaring. Den er ikke noget udvortes, enhver kan tage og føle paa. Kun een kan godkende den, det levende Menneske, som selv oplever den.²¹⁷

Det Salomon her tvinges til å innse, og som interessant nok også ser ut til å forløse bitterheten hans, er at enhver livserfaring er individuell, og kan ikke reproduseres, eller for den saks skyld forstås, av noen andre. Det finnes derfor ingen almengyldig sannhet, og heller ingen almengyldig moral. Slik får man følelsen av at nettopp denne sannheten – fraværet av sannhet – har ligget latent i Salomon fra bokens begynnelse, fra han sverget seg til Satan og bukkenes slekt, men at han selv ikke kunne se dette før han ble virkelig autonom og kunne legge selvrettferdiggjøringen bak seg. På et tidligere tidspunkt heter det at «Drengen er ikke blevet til Mand, fordi han bryder sig Pokker om Barnearenes Forbud. Dermed er han højst i Lømmelalderen. Han bliver til Mand, idet han bliver sin egen Lovgiver og Pædagog»,²¹⁸ og først nå, mer enn seksti sider og en

215 Dalgas, 1993: 237

216 Dalgas, 1993: 238

217 Dalgas, 1993: 238

218 Dalgas, 1993: 177

omveltende erkjennelse senere, ser dette ut til å gå i oppfyllelse:

Thi just den, som fuldelig for sit eget Vedkommende har forstaaet sig selv som den højeste Lovgiver, vil gøre andre den samme Indrømmelse og vil forstaa, at Livets Rigdom just ligger i Individernes Selvbestemmelse og frie Udfoldelse. [...] Læren forstaaes ikke uden i sin Sammenhæng med Livet, Bjærgprædikenen er intet uden paa Baggrund af Vandringen ti Golgatha. Ogsaa derfor er Katedermoralen et Falsum, fordi man aldrig faar fat paa den Person, der vil staa inde for den.²¹⁹

Den sanneheten Salomon oppnår her, er en dypere og mer forsonet sannhet enn noen av stadiene han har nådd tidligere. Vi aner en frelse i dette: en fullstendig og utslukket ro, men i forlengelsen av denne, død. Det er imidlertid mer som gjenstår før historien kan slukkes fullstendig ut, for i forlengelsen av denne siste korreksjonen kan Salomon nå se seg selv og fortiden i et klarere lys. Det selvbiografiske prosjektet utfolder seg som for første gang en virkelig oppnådd helhet, og prologens ønske om sammenheng går i oppfyllelse: «Det forbigangne Liv ruller forbi i Erindringen, og Sammenhængen, som paa nært Hold syntes at mangle, den ses nu paa Afstand som den røde Traad.»²²⁰

Livsprosjektet, selvframstillingsprosjektet, *livet som et eksperiment* – som fortelleren tidligere beskrev det som, går mot slutten, og slik trekker det med seg en antydning om at det virkelige livet også skal avsluttes:

Uret er ved at løbe ud. Det gaar langsomt og med Anstrengelse. Medens Viseren langsomt flytter sig, bruger jeg de sidste Øjeblikke til at erindre mig selv om mig selv, saaledes som jeg var. Thi nu vil det snart ikke længer hedde sig, at jeg er, men at jeg var.²²¹

Igjen må jeg vende tilbake til Porter Abbotts uttrykk: *The end of his narrative is present in its beginning*, og igjen må jeg dvele et øyeblikk ved betydningen denne setningen impliserer. Ovenfor gjorde jeg rede for mitt «leserståsted» i forhold til dette begrepet, og jeg konkluderte med at det jeg oppfatter som den mest fruktbare tilnærmingen til *Lidelsens Vej*, er å lese med en mistenksomhet som er bevisstgjørende med tanke på verkets litterære grep og iscenesettelser, samtidig som man aksepterer de betingelsene som råder innenfor bokens autonome heterokosmos – det vil i første rekke si å respektere fortellingens temporalitet.

Porter Abbotts opprinnelige mening med frasen ovenfor er å bruke den som et trekk ved selvbiografi som skiller den fra på den ene siden fiksjon, og historiske tekster på den andre siden. Er det da ikke selvmotsigende, eller kanskje til og med uredelig, av meg å bruke denne frasen til å beskrive nettopp fiksjonen? Jeg vil minne om at den egenskapen Porter Abbott trekker frem her, er en nærmest metafysisk egenskap ved (den genuine) selvbiografien, og han bruker

219 Dalgas, 1993: 240

220 Dalgas, 1993: 242

221 Dalgas, 1993: 242

den til å demme opp mot tilgrensende genrer:

If fictional narrative ends with the last event in the story, and historical narrative has no definitive end, autographical narrative (autobiography) ends with the writing of the narrative itself. [...] In effect, an autobiography is its own conclusion. [...] [The] end of an autobiography is everywhere present in the writing of it. It is therefore not precisely an event, but an event in progress. [...] It is this fact, rather than any real or presumed factuality of the events in the narrative, that makes for a meaningful difference between autobiography and its textual neighbors, history and the novel.²²²

Derfor er det etter mitt syn hverken uredelig eller selvmotsigende å behandle utsagnet «The end of his narrative is present in its beginning» som en påstand rettet også mot *Lidelsens Vej*. Jeg skrev i innledningen at dersom man godtar at fiksjonen kan imitere selvbiografien, forutsetter jeg også en mulighet for å imitere leserforventningene knyttet til selvbiografi.

Porter Abbott skriver altså at *en selvbiografi er sin egen konklusjon*, og mener med det – slik jeg forstår ham – at idet skrivingen tar til, er selve skrivingen den foreløpige kulminasjonen av nettopp det samme livet selvbiografien skildrer. I den behandlingen av *Lidelsens Vej* som jeg forutsetter i dette arbeidet, blir en slik tolkning av utsagnet spesielt interessant. For hvor ofte gjør ikke fortelleren i boken selv eksplisitt oppmerksom på skrivesituasjonen? Hele utgangspunktet for teksten er at fortelleren har nådd et stadium i livet hvor *nedskrivningen* av det er den eneste måten å se det i sammenheng på. Ikke desto mindre vender man i selve avslutningen – den avslutningen vi har foran oss nå, «Efterskrift» – tilbake til Salomons skrivesituasjon og blir gjort oppmerksom på den som ikke bare den rammen fortellingen foregår innenfor, men til og med som betingende for avslutningen av både liv og tekst. Det er altså i den åpenbare fiksjonaliseringen av skrivesituasjonen, at heterokosmoset bekrefter seg selv som autonomt, idet både teksten og betingelsene for den avsluttes samtidig.

Vi ser dette ned til minste detalj idet vi hopper til «Efterskrift»s – og bokens – avslutning noen sider senere. Her oppnår fortelleren en forsoning hvor en absolutt likegyldighet overfor liv eller død inntreffer, og en faustisk lovprisning av *øyeblikket* tillater ham å la fiksjonen svelge både liv og tekst i en perfekt synkronisert avslutning:

Af Buddhas Lære fremgaar det, at Nirvana er den Tilstand, i hvilken Sjælen ikke længer tænker paa, om den lever eller dør.

Jeg har siddet længe oppe og skrevet for at faa alting med. Det er over Midnat. Jeg sidder i min gamle Kæmnerlænestol og ser paa Fidivav, min Kontubernal, som sover i sin Kurv.

[...] En dyb Tanknemmelighed opfylder mig for det, at jeg har levet. Fattigt vil man kalde mit Liv; mig selv forekommer det rigt. [...]

Tak være dig, Broder Sol, som har lyst for mig. Tak, Broder Vand, som har kvæget mig. Tak, Broder Fugl, som har sunget for mig, og Broder Søvn, som har bragt mig Hvile.

Og Tak ogsaa du, Broder Død, som staar ved min Side.

Livet rækker jeg den ene Haand og Døden den anden, den ene til et taknemmeligt Farvel, den anden til et frejdigt Goddag.

Og i denne Stilling siger jeg til Øjeblikket: Ak, dvæl dog, kære. Hvor du er skøn!

222 Porter Abbott, 1988: 598

Jeg haster med at skrive. Der er endnu nogle Linier paa Siden.
Er det Lampen, som fordunkles, eller er det mit Blik?
Det bliver sort for mine Øjne. Mine Sanser svigter mig.
Men i mit Indre skinner Lyset klart. Endnu kan min Haand føre Pennen. Jeg konstaterer
derved, at jeg endnu er ved min fulde Bevidsthed.
Jeg hører Tonerne trænge ind til mig gennem Stilheden som lysende Punkter i Mørket.
Endnu sanser jeg – endnu aander jeg – endnu²²³

Kapittel 4.3: Avslutning, tredje analysedel

To avslutninger byr altså *Lidelsens Vej* på: Den ene – «Lidelsens Evangelium» og «Eventyret om den lidende Gud» – er stilisert, litterær og fullkommen, poetisk og allegorisk i sin fullkomne ideologiske teori. Den andre er igjen symbolet på tvilen rundt en slik fullkommen teologi.

«Efterskrift» står som en hastig revisjon, en siste, desperat omveltning av en trukket konklusjon, hvor opphevelsen av den empirisk oppnådde almengyldigheten fortelleren har lett etter hele livet, paradoksalt nok er det som bringer ham den roen og indre balansen han trodde ville komme med den sikre viten. Erkjennelsen, resultatet av det selvbiografiske prosjektet, er at den eneste sikre, positive viten som kan finnes, er den at «[der] finnes ikke Almenmennesker. Der eksisterer kun Titus og Sempronius o.s.v.», og videre heter det at «[vi] er egentlig alle Undtagelser fra en Regel, som ikke er til.»²²⁴

I lys av denne konklusjonen snører alle Salomons tidligere livsprosjekter seg sammen i en rekke eksempler på den syntetiseringen av forskjellige strømninger i ham, som jeg tidligere pekte på som et mål for hans streben. Blant annet ser man det i et tydelig eksempel her, hvor en praktisk individualisme stiger frem som fellesnevneren for en positivistisk erkjennelsestrang og et ortodoks bibelsyn:

Individualismen giver det positive, videnskabelige Grundlag for den vidunderlige Lære, som Mesteren undfangede af sit store og rene Hjerte, som alt Paulus afveg fra med sit Anatema, som Kirkefædrene ikke altid ihukom, og som Luther og Fanatikerne aabent brød med – denne Lære, som indeholdes i Ordene: «Dømmer ikke. Tilgiv syv Gange halvfyndstyve Gange!» Denne Lære begrundede Mesteren efter sin Tids Skik teologisk – «at I ikke skulle fordømmes;» men da den jo maa have sin Rod i hans Livserfaring, finder vi den rigtige Begrundelse ved at drage den Erfaring frem for Lyset, hvoraf den ubevidst er udrundet. Og denne Erfaring er det ærlige Menneskes Erkendelse af Erkendelsens Grænser. Os selv forstaar vi til Nød, andre ikke. Hvor Præmisserne er utilstrækkelige, bliver der ingen Domfældelse af. Tilgivelsen er derfor ingen Naadesag, den er Retshandling og fordres med logisk Strenghed.²²⁵

Poenget mitt med å vise dette frem er å understreke i hvor stor grad *Lidelsens Vej* er seg selv lik også i avslutningen. For det er jo nettopp i tråd med de mønstrene vi har sett tidligere i boken,

223 Dalgas, 1993: 258

224 Dalgas, 1993: 239

225 Dalgas, 1993: 250

spesielt rundt forholdet til Prosa og etatsråden, at Salomon reiser et mektig byggverk av korrekt, uangripelig livsvisdom for seg selv – jeg sikter til den første avslutningen, «Lidelsens Evangelium», og for eksempel den første varianten av Høysangens problem som en parallell fra tidligere. Derpå ser man alltid at boken følger sin egen lov, og tvinger Salomon ut i tvil og revisjoner av tidligere standpunkter, og det er nettopp i disse bevegelsene han når frem til en *høyere* og på mange måter *sannere* visdom. Slik så man det i Salomons nattlige forhandlinger med seg selv, og «Efterskrift» kan i høyeste grad sammenlignes med en slik forhandlingenes natt.

Hva angår tilblivelsesproblematikken jeg antydte tidligere, har jeg villet være varsom med å være for konkluderende. Jeg stilte løselig spørsmålet om hvorvidt det er teksten eller livet som presser frem en avslutning i en bok som *Lidelsens Vej*, og jeg har gitt flere midlertidige svar underveis. Men hva skal man si i en oppsummering? Porter Abbott har for eksempel foreslått et utkast til svar, slik jeg siterte ham ovenfor, og hans tanker er et fornuftig utgangspunkt å ha for seg. For ser man kun avslutningen i seg selv, er det mest sannsynlig å se *Lidelsens Vej* som en fiksjon – hvilket den jo også er. Det kreves urimelig mye godvilje og fantasi for å se for seg at det skjer særlig mye i Salomons liv etter bokens siste side, slik historiske bøker i Porter Abbotts definisjon eksplisitt forutsetter, og selvbiografier implisitt forutsetter. Ser man derimot *selvfremstillingsprosjektet* under ett, blir perspektivet et noe annet. Det blir da sannsynlig å se avslutningen av boken – og også selve skrivingen av den – som den foreløpig siste handlingen i fortellerens eksistens. Og at selvbiografien på denne måten *er* sin egen avslutning, kan man huske fra sitatet ovenfor at er Porter Abbotts viktigste kjennetegn på en selvbiografi: «[autobiography] ends with the writing of the narrative itself. [...] In effect, an autobiography is its own conclusion.»²²⁶

Det er utvilsomt et dilemma, eller i det minste et avklaringsproblem. Der man kunne argumentere for at den første av de to avslutningene var en utpreget stilisert og billedliggjort avslutning, er den siste av de to paradoksalt nok enda mer fiksjonalisert, nettopp på grunn av sin sterkt *ustiliserte* form – hvilket jo innebærer en langt høyere grad av iscenesettelse. Om man skal kunne nærme seg en konklusjon rundt dette problemet, må det være at man er nødt til å forholde seg dobbelt til bokens tilværelse. Man slipper ikke utenfor det fiktive på noe plan; boken er for det første fiksjon, som man kan velge å lese med det ene eller det andre øyet. Jeg har altså valgt å lese den i et selvfremstillende lys. Men for det andre foregår det også en iscenesettelsesprosess, altså en fiksjonalisering, *innenfor* bokens eget heterokosmos. Trekker man sammenlignende linjer bakover i boken, ser man muligheten for å lese den siste avslutningen som et av Salomons mange epileptiske anfall, stilisert som en avklarende død. Kanskje det siste anfallet, det som medfører død? Kanskje et forvarsel om død? Eller kanskje rett og slett en annen form for stilisering av

226 Porter Abbott, 1988: 598

avslutningen, enn den «Lidelsens Evangelium» bød på.

Til syvende og sist er det jeg som må moderere problemstillingene for denne siste analysedelen; spørsmålet om avslutningens vesen koker ned til et irrelevant spørsmål om autensitet, som med fordel bør vike for langt viktigere spørsmål. Med *viktigere spørsmål* mener jeg først og fremst hvordan avslutningen fungerer i et større hele, både på det tematiske planet, og som nok en funksjon i det selvframstillende prosjektet, og det er derfor disse spørsmålene jeg har bestrebet meg på å gjøre grundigst rede for i det foregående.

Kapittel V: Avslutning

Som jeg skrev i innledningen, har dette prosjektet hatt et tosidig anliggende. For det første har jeg forsøkt å peke på en tematisk linje i boken, hvor kjernen har vært *identitetsskapning gjennom skrift*. Jeg har trukket frem oppbyggingen av et «jeg» i teksten som en viktig og selvstendig tematikk, og lagt mye vekt på å se utviklingen av denne tematiske linjen som en helhet gjennom verket. For det andre har jeg ønsket å gjøre rede for noen sentrale strukturelle egenskaper ved *Lidelsens Vej* som kan knyttes til det selvbiograferende prosjektet. Det gjelder for det første konstellasjonen av forteller og hovedperson, hvor vi har å gjøre med to forståelsesnivåer av samme figur, og for det andre de aspektene som følger i kjølvannet av denne problemstillingen. Jeg skal straks komme nærmere tilbake til hvordan jeg har gått frem og hva jeg har funnet, men la meg først ta et øyeblikk til å se dette prosjektet fra et stegs avstand.

For hvordan skal man egentlig kunne skille disse analyseintensjonene fra hverandre som selvstendige mål? Min første konklusjon etter arbeidet med denne analysen er at de kan ikke skilles. Og når jeg ovenfor skrev at oppgavens anliggende har vært tosidig, har jeg ment det helt bokstavelig: som to sider av samme sak – selvframstillingen. Det tematiske prosjektet er uløselig tett knyttet til nivåforskjellene i forteller- og hovedpersonssystemet, og med bakgrunn i blant annet den argumentasjonen jeg har presentert i analysen, vil det være mulig å si at handlingen i *Lidelsens Vej* på sett og vis er en tematisering av de nevnte nivåforskjellenes metafysiske kvaliteter. Tilsvarende er det vanskelig, for ikke si umulig, å nærme seg det strukturelle nivået i boken uten å gå veien om de motivene strukturene avbilder seg i. Tidligere hevdet jeg at like viktig som å se *hva* fortelleren sier om seg selv, er å se *hvorfor* og *hvordan* han sier det. Jeg mener fortsatt at det var på sin plass å argumentere for en slik innfallsvinkel til blant annet *dagboken*, men ikke desto mindre er det i et mer overgripende perspektiv like riktig å hevde det motsatte: En forståelse av verkstrukturens *funksjon* oppnås bare med en erkjennelse av at en funksjon innebærer noe å fungere for. Med andre ord forstås de strukturelle særegenhetene kun,

eller ihvertfall *best*, i lys av det tematiske prosjektet, og vice versa.

I første analysedel så vi muligheten for å si at fortelleren beveger handlingen i mønstre av tilpasning og avvisning, og på denne måten driver selvframstillingen fremover. Med bakgrunn i hvordan denne delen av boken – Salomons barndom og tidlige ungdom – fortelles i forhold til resten av *Lidelsens Vej*, arbeidet jeg ut fra en antagelse om at denne delen av fortellerens liv lå så langt fra ham i tid og erindring, at en systematisering av minnene var en viktig vei til selvforståelse. For det er nettopp det som kjennetegner denne delen: fraværet av det senere så karakteristiske vellet av innskutte tekster, indre monologer og andre fortellemåter som skiller seg fra den etterstilte. Avstanden er et privilegium og på samme tid et hinder for fortelleren: Det er i denne delen han i størst grad ser seg nødt til å skildre seg selv som om han var en annen, men den fremmedgjorte framstillingsformen åpner til gjengjeld for den særegne selvframstillingen vi ser kjennetegner historien om Salomons barndom. Gjennom en strukturering av erindringen i et system hvor man kan forutsi kausaliteten, gis det mening og rettferdighet til fortiden, og det åpner seg et forklarende årsaksforhold til nåtiden. Det er dette jeg forsøkte å vise gjennom å påvise den gjentagende prosessen av stadier – det autoritære, det revolusjonære og det eksistensielle stadiet, og igjen vil jeg vende tilbake til Finn Skårderuds perspektiv på erindring av fortiden i artikkelen «Minnerydder»: «Det er vanskelig å holde orden på minner. En sak er selvfølgelig at vi på Freudsk vis helt sikkert benekter og fortrenger. En annen er at vi bytter og låner, til vi finner noen som passer godt nok. De kan være historisk gale, men emosjonelt sanne. Vi lyver på ærligste vis.»²²⁷ Her setter han ord på et av mine viktigste poenger i analysen: at fortiden som fortelling blir til i erindringsakten, og at den gjennom erindringsaktens *second reading* blir sannere enn den faktiske hendelsen, ettersom minnet nå tjenestegjør i en større helhet. Man kan kalle denne helheten ved forskjellige navn; Skårderud kaller den her for «urfortelling»: «Når den voksne vender blikket tilbake til den lille seg for å forstå seg selv og sin livsbane, finnes det en urfortelling om en selv som fyller synsfeltet. En slik stor fortelling sier: Slik er jeg.»²²⁸

I andre del av analysen tok jeg for meg en del av boken hvor jeg mener at det selvbiograferende prosjektet endres radikalt i forhold til i den første delen. Fra å være en fortelling hvor en distansert og allvitende forteller skildrer hendelsene uten særlig inngripen, endres teksten til å preges av en omfattende innfletting av «eksterne dokumenter»: Først og fremst har jeg tatt for meg Salomons dagbøker og to av hans dikt. I lesningen av disse tekstene argumenterte jeg for at fortellerens presentasjon av disse dokumentene kan sees som en bevisst illusjon av direkte gjengivelse, og slik sett også en illusjon av objektivitet. Med tanke på hva jeg

227 Skårderud, 2002: 66

228 Skårderud, 2002: 66

leser teksten med øye for, nemlig selvfremstillende grep og virkemidler, viser dette seg som en interessant iscenesettelse av en historikers arbeid: Ved å gjengi de nærmest «etterlatte» dokumentene «slik de er», ønsker fortelleren å gi fremstillingen et skinn av autensitet og oppriktighet, men mitt argument var at denne påberopingen av objektivitet kun er et litterært grep i selvfremstillingen.

Hvis denne oppgaven vender seg til to fronter, det strukturelle og det tematiske – eller fremstilling og fortolkning, som jeg kalte det i innledningen, så er det også i dette perspektivet lett å se analysen skifte vekt fra første analysekapittel til det neste. Og det er her vi er nærmest ved å komme en måte å konkludere disse analysedelene hver for seg: Der jeg i første delen så selvfremstillingen sterkest uttrykt gjennom bokens narrative struktur, var det i den neste delen det tematiske fortolkningsprosjektet som var det bærende momentet. For å si det på en annen måte, så argumenterte jeg i den første delen for at systematiseringen av minnene i mønstre var viktigere enn hva selve minnene bestod av: Mønstrene og strukturene utgjorde i seg selv tematikken. I den neste delen ønsket jeg derimot å vektlegge hvordan det tematiske prosjektet var det sporet selvfremstillingen forløp langs, og hvordan bokens struktur slik sett tjente en underordnet funksjon: nemlig å bære det tematiske fremover. Tematikken dannet her mønstrene og strukturene.

Jeg har i alle nivåer av *Lidelsens Vej* sett en slik vekselvirkning mellom form og innhold, og forhåpentligvis viser denne lesningen seg også i analysene. Jeg sier «forhåpentligvis», for jeg ser denne «pendelvirkningen» som et fremdriftsskapende og særegent trekk ved verket, såvel som ved hovedpersonens egenskaper, og det ville være et tap å overse det. Samtidig har jeg bestrebet meg på å unngå en gjensidig utelukkende dikotomisering av «struktur» og «tematikk», av «fremstilling» og «fortolkning», eller av de forskjellige fremstillingsmåtene i boken. Slik Salomon var en uopløselig helhet av romantikk og tungsinn og av religiøs ekstase og vitenskapelig askese, slik er også fremstillingen en velfungerende helhet av ytterpunkter. Når jeg har behandlet boken som en ren fortelling i første del, og som en samtale mellom hendelse og fortolkning av hendelse i den andre delen, så er ikke det et uttrykk for manglende koherens hverken i *Lidelsens Vej* eller i analysen: Det er et forsøk på å skildre to sider av samme sak.

Den tredje og siste analysedelen var jeg i utgangspunktet langt mer usikker på hvordan skulle få form. Det opprinnelige utgangspunktet for lesningen av *Lidelsens Vej* var en antagelse om at identitetsavklaringen mellom fortid og nåtid som finner sted på side 199 var bokens mål, og at selvfremstillingsprosjektet kunne leses som veien til dette punktet – men ikke lenger. Jeg fryktet dermed at siste kapittel ville bli et «oppsamlingskapittel», eller i verste fall en langtrukken vurdering av denne sammensmeltingen av identitet. Derimot oppdaget jeg heldigvis under arbeidet med analysen at selvfremstillingsprosjektet – forstått som en identitetsskapende og

-avklarende prosess – var langt fra over med det tilsynelatende vendepunktet på side 199. Tvert imot fortsetter det med uforminsket styrke, og endog på et høyere nivå: Idet fremstillingen ristet av seg den hemmende og etterhvert utbrukte avstanden mellom «jeg» og «han», vil jeg si at den med «Lidelsens Evangelium» og «Efterskrift» nådde en langt mer sofistikert form.

Emnet for den tredje analysedelen var for det første det nevnte identitetsavklaringsaspektet, hvor jeg diskuterte denne prosessen i forhold til noen av de begrepene jeg hadde etablert og tankene jeg hadde gjort meg rundt selvfremstilling. Spesielt gjelder det begrepet *iscenesettelse*, og en av konklusjonene jeg kom frem til var at iscenesettelsen som grep er selve det som gjør selvbiografien og andre selvfremstillingstekster til noe litterært. Med mindre man vil lese disse tekstene som rent historiske dokumenter, må man tildels lese «på lag» med iscenesettelsen og respektere dens funksjon som en formidlingsform.

For det andre tok jeg i denne delen for meg bokens avslutninger, «Lidelsens Evangelium» og «Efterskrift». Det poenget jeg ønsket å peke på ved å behandle disse to tekstene, var selve tematiseringen av fenomenet «avslutning» som foregår. Hypotesen min var at vi presenteres for to alternative måter å avslutte en selvfremstilling på, og ved å vise hvordan avslutningen kan revideres, demonstreres også hvordan det erindrede og gestaltede livet kan revideres. Med «Lidelsens Evangelium» forsøkes teksten avsluttet ved en oppsummerende oppstilling av total levevisdom: Når sannheten var nådd, skulle livsprosjektet og selvfremstillingsprosjektet være fullbragt. Med «Efterskrift» blir vi tilsvarende presentert for den selvbiograferende bevissthetens unike mulighet til å oppheve og å endre en avslutning, en sannhet eller egentlig *et liv*.

Kanskje med unntak av behandlingen av «Lidelsens Evangelium», som er utpreget tematisk orientert, er det i denne tredje analysedelen at et samspill mellom tematisk og strukturell vektlegging har fungert best. Ved å se hvordan *erindringsakten* forstått som et stilistisk grep har vært en drivkraft i gjennomføringen av det tematiske prosjektet – det selvbiografiske, har det blitt dannet et grunnlag for virkelig å diskutere et selvbiograferende prosjekt iscenesatt innenfor en fiktiv ramme. Det var nettopp det jeg ønsket å gjøre ved å ta Porter Abbotts artikkel til hjelp da jeg forsøkte å trekke linjer mellom tekstens tilblivelse og tekstens avslutning, og samtidig å forstå hvordan man forholder seg til det som finnes imellom.

Hver for seg har de tre analysehoveddelene riktignok gitt interessante og betydningsløftende svar og resultater. Men skal selvfremstillingsprosjektet i *Lidelsens Vej* forstås i et virkelig nytt og mer fruktbart perspektiv, må jeg kunne si noe om den totale summen av kunnskap jeg har oppnådd. Det handler i stor grad om puslespillmetaforen jeg brukte i den siste analysen: Riktignok trengs detaljene først for å forstå helheten, men kun når helheten er på plass, kan detaljene også gis en fornyet mening.

I etterkant ser jeg at analysen har gått langs to nivåer. Det har for det første handlet om *nærlesningen*, altså min samlede forståelse av tekstens budskap og virkemidler på både detalj- og helhetsplan. For det andre har det vært et underliggende premiss å skulle forstå denne lesningen i et teoretisk perspektiv, hvor teorier om selvbiografier har vært de sentrale. Jeg vil hevde at min viktigste oppdagelse hva angår den rene nærlesningen av teksten, har vært forståelsen av en *identitetsskapende prosess gjennom selvfremstillingen* som en underliggende drivkraft gjennom hele boken. For riktignok er dette et uttalt motiv i deler av boken (jfr. blant annet bokens undertittel), men ved å lese selvfremstillingen som et systematisk trekk, blir det mulig å se hvordan dette trekket forplanter seg også i de delene av teksten hvor selvfremstillingen som eksplisitt motiv, er av underordnet betydning. Med andre ord har jeg forsøkt å plassere tekstens detaljer i en sammenheng hvor de får en ny mening i lys av det overordnede tematiske prosjektet, og i forlengelsen av denne fornyede betydningen kaster mening tilbake på den totale helheten, og føyer seg inn som en bestanddel i denne.

Hva angår det teoretiske aspektet ved denne oppgaven, kan resultatet ved første øyekast være vanskeligere å få øye på. Jeg vil likevel trekke frem et par tydelige momenter som har steget frem under arbeidet. Det var i utgangspunktet hverken noe mål å gjøre noen grundig kartlegging av selvbiografigenren, eller å dykke dypere ned i teorien enn det jeg har gjort. Derimot gjorde jeg det forhåpentligvis klart at mitt hovedanliggende var å lese denne teoretiske grenen kritisk og selektivt på leting etter en helhetlig idé å forstå *Lidelsens Vej* som en roman og fiktiv selvbiografi innenfor. Jeg var i utgangspunktet redd for at et slik prosjekt skulle virke kunstig eller tvungent, men i lys av funnene mine synes jeg selv at jeg har lykket. Ikke minst er dette takket være den argumentasjonen og det belegget jeg har kunnet hente fra Hutcheons *Narcissistic Narrative*, som har hjulpet meg til å kunne hevde at fiksjonen for det første byr på sitt eget autonome heterokosmos, som ikke trenger annen begrunnelse utenfra enn sin egen eksistens, og for det andre at dette heterokosmoset innen metafiksjonen tydeliggjøres på en slik måte at det kan åpne for en bruk av for eksempel teorier om selvbiografi, slik jeg har gjort.

Med en slik begrunnelse på plass, var grunnen lagt for analysens teoretiske mål: å lese *Lidelsens Vej* som en selvbiografi, med alle de nye fortolkningsaspektene det åpner for, men uten å gjøre vold på skillet mellom fiksjon og selvbiografi. Dette skillet er i seg selv problematisk i store deler av den teoretiske verden, men i alle tilfelle vil man se det som et intuitivt skille som det ville være kunstig å gå utenom uten noen nærmere redegjørelse. Og ved å åpne for en bruk av de observasjoner lesere før meg har gjort av trekk ved selvfremstillende litteratur, mener jeg å kunne si at jeg har kommet nærmere å kunne vise til noen resultater for problemstillingen: hvordan et helhetlig bilde av selvfremstilling og selvbiografiske virkemidler har bidratt til et identitetsskapende prosjekt.

Identitetsskapingen var mer enn den aldrende Salomons skildring av sin egen fortid som «han», slik jeg så dette prosjektet aller først. Tvert imot har søket etter en helhetlig identitet vist seg som en kontinuerlig prosess som har foregått som en uløselig del av selvframstillingen: i den tidvis infløkte strukturen av fortellerstemmer, i den narrative oppbygningen, i den omfattende presentasjonen av innskutte tekststykker, i iscenesettelsen av liv, død og fremmedfølelse – kort fortalt fra første til siste side. Jeg håper jeg gjennom de foregående analysene har vist dette på en forståelig måte, og at den røde tråden jeg med stor fascinasjon har fulgt gjennom *Lidelsens Vej*, også er tilstede i min analyse.

For å avslutte dette arbeidet, mener jeg det kan passe med en passasje fra «Efterskrift» i *Lidelsens Vej*, hvor Salomon beskriver noe av det han har oppnådd ved å endelig ha knyttet sammen fortid og nåtid. Utdraget kan også uttrykke et ønske fra min side om å knytte sammen begynnelse og avslutning, ved at det er herfra jeg har hentet tittelen til denne oppgaven:

Helt fri, helt ensom er jeg blevet. Som Istar steg jeg ned i Underverdenen, i Sjælens egen underlige Verden, og for hver af de syv Porte, afklædtes jeg eet af Sjælens Slør. Nu staar jeg nøgen midt i Sandhedens Erkendelse, frigjort for Meningerne, frigjort for Teorierne. Uden Religion levede jeg mit hele Liv. Uden Filosofi var jeg længst. Uden Moral er jeg nu. I Nuet lever jeg som et Barn, i Beskuelsen af Livet hviler jeg som i Mester Eckharts evige Nu. Ordene regerer mig ikke længer. Simplicius Simplicissimus er mit Navn.²²⁹

229 Dalgas, 1993: 241

Litteraturliste

- Bibelen, 1978/85, *Det gamle og Det nye testamente*, 2. utgave, Det Norske Bibelselskap
- Dalgas, E. 1993, *Lidelsens Vej: En Selvbibliografi af en Afdød*, Det danske Sprog- og Litteraturselskab, Borgen. Første gang utgitt 1903
- De Man, P. 1984, «Autobiography as De-Facement», i *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, New York, s. 67–81
- Genette, G. 1980, *Narrative Discourse: An Essay In Method*, oversatt av Jane E. Lewin, Cornell University Press, Ithaca, New York
- Gimnes, S. 1998, *Sjølviografiar: Skrift, fiksjon og liv*, Det Norske Samlaget, Oslo
- Gusdorf, G. 1980, «Conditions and Limits of Autobiography», oversatt av James Olney i Olney, J. (red.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, s. 28–48. Første gang trykket 1956, i Haase E. og Reichenkron G. (red.), *Formen der Selbstdarstellung: Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits*, Dunker & Humblot
- Hutcheon, L. 1985, *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox*, 2. utgave, Methuen, New York og London
- Lejeune, Ph. 1989, *On Autobiography*, Paul John Eakin (red.), bd. 52 i *Theory and History of Literature*, oversatt av Katherine Leary, University of Minnesota Press, Minneapolis
- Mandel, B. J. 1980, «Full of Life Now», i Olney, J. (red.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, s. 49–72
- Olney, J. 1980, «Autobiography and the Cultural Moment: A Thematic, Historical, and Bibliographical Introduction», i Olney, J. (red.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, s. 3–27
- Porter Abbott, H. 1988, «Autobiography, Autography, Fiction: Groundwork for a Taxonomy of Textual Categories», i *New Literary History*, bd. 19, nr. 3: *History, Critics and Criticism: Some Inquiries* (vår 1988), s. 597–615, tilgjengelig fra JSTOR <<http://links.jstor.org>>, [11.09.2007]
- Rimmon-Kenan, S. 1983, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, Methuen, London og New York.
- Schovsbo, H. 1993, Etterord til Ernesto Dalgas, *Lidelsens Vej*, Det danske Sprog- og Litteraturselskab, Borgen
- Skårderud, F. «Minnerydder», i *Dagbladet: Magasinet*, 24. august 2002, AS Dagbladet, Oslo
- Starobinski, J. 1980, «The Style of Autobiography», oversatt av Seymour Chatman i Olney, J. (red.), *Autobiography: Essays Theoretical and Critical*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, s. 73–83. Første gang trykket 1971, i Chatman S. (red.), *Literary Style: A Symposium*, Oxford University Press
- Stounbjerg, P. 1992, «Själen, livet och formerna: Berättelse, bild och diskurs i *Tjänstkvinnans son*», oversatt av Anna Mannil i Roos, J.P, Tigerstedt, Chr. og Vilkkko, A. (red.), *Själviografi, kultur, liv: Levnadshistoriska studier inom human- och samhällsvetenskap*, Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Skåne, s. 19–39