

Gudsbegrepet i Dag Solstads *Professor Andersens natt*

Elise Bliksås



Masteroppgave i NOR4390 – Nordisk, særlig norsk, litteraturvitenskap

Nordiske studier

Institutt for lingvistiske og nordiske studier

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2015

Gudsbegrepet i Dag Solstads

Professor Andersens natt

© Elise Bliksås

2015

Gudsbegrepet i Dag Solstads *Professor Andersens natt*

Elise Bliksås

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

IV

Sammendrag

Jan Inge Sørbo (1994) hevder at man ikke kan avskrive Bibelens avgjørende betydning for tolkningen av norsk litteratur. Til det er ”dei bibelske førestillingane for djupt forankra i den litterære institusjonen. Og ikkje minst den nyaste bølga i litteraturen tyder på at dei vil leva der framleis” (s. 229). På bakgrunn av min oppmerksomhet mot ”den nyaste bølga i litteraturen”, dvs. en tiltagende anvendelse av religiøs tematikk i norsk, senmoderne litteratur, tar denne oppgaven sikte på å utforske bakgrunnen for en slik utvikling, samt hvordan religiøs tematikk kan komme til uttrykk. Ved å begrense mitt studie til *Professor Andersens natt* (1996) av Dag Solstad, tar oppgaven utgangspunkt i ett senmoderne verk, som slik kan stå som eksempel på en utbredt tendens.

Jürgen Habermas’ begrep om det ”postsekulære samfunn” danner bakteppet for *hvorfor* det religiøse tematiseres i senmoderne litteratur på et generelt nivå. Begrepet bygger blant annet på observasjoner av hvordan det religiøse gjør seg gjeldende i stadig mer sekulære omgivelser. Zygmunt Baumans teori om samtidens ”flytende modernitet”, samt Ulrich Becks tilsvarende teori om ”refleksiv modernitet” illustrerer modernitetens konsekvenser for individet, som i det neste belyser hvorfor religiøse elementer innføres i *Professor Andersens natt*. Særlig besitter professor Andersen en fundamental *frihet* av ambivalent karakter, som følge av å være et individ i moderniteten. Som motvekt til samfunnets lettsindighet og umoral innføres ”begrepet Gud” i romanen, hvor ”Gud” står som garantist for en grunnleggende, men tapt moral.

Min analyse av *hvordan* religiøs tematikk kommer til uttrykk i *Professor Andersens natt*, innledes av en narratologisk undersøkelse av romanens komposisjon, hvor jeg fremstiller hvordan romanens narrative forløp utspilles langs en nedadstigende akse via moralske, sosiale og faglige fallmarkører, fra et ”kosmos” til et ”kaos”. Professor Andersens forsakelse av det ”guddommelige påbud” fremstår dermed som et siste, fundamentalt fall i hans tilværelse. I det neste anvender jeg Dorrit Cohns begrep om ”narrated monologue” i min analyse av romanens fortellerstemme. ”Narrated monologue” som *bevissthetsfremstilling* understreker professor Andersens refleksive tilstand, hvilket medvirker til forståelsen av hvordan Andersen er ute av stand til å ta stilling til et ytre, ”guddommelig påbud”.

På et tematisk plan illustrerer delanalysene *moral* og *frihet* en sammenheng mellom romanens tematikk og det religiøse, da professor Andersens moralske standpunkt og frihet settes i kontrast til et ”guddommelig påbud”. Deretter vil min analyse av *felleskapet* som normgivende instans i Andersens tilværelse belyse hvordan Gud fremstår som den ytterste

normgivende instans, som symbol for en grunnleggende moral. Da Andersen avstår fra det ”guddommelige påbud”, viser Gud seg som den endelige normgivende instans Andersen avviser, til fordel for sin frihet. Til slutt demonstrerer jeg ved hjelp av Becks begrep om ”a God of one’s own” hvordan professor Andersen opptrer som egen lovgiver i kraft av sin frihet. Han har dermed opphøyd sitt selv til egen guddom, hvor hans moralske standpunkt overskrider samtlige moralske instanser.

Ved å analysere utvalgte momenter ved romanen i sammenheng med et direkte og indirekte uttalt gudsbegrep, har jeg vist ulike måter romanen tematiserer det religiøse på.

Forord

Under arbeidet med denne oppgaven har jeg fått stor hjelp fra min veileder, Per Thomas Andersen. Din kunnskap om emnet, evne til å se alternative synsvinkler og dine konstruktive tilbakemeldinger har vært svært verdifull for meg. Regelmessig og hyppig veiledning har drevet oppgaven fremover, og din bruk av tid har vært uvurderlig. Tusen takk.

En stor takk rettes også til min far Ragnar Bliksås, som tok seg tid fra en travel hverdag til å foreta en grundig lesning og korrektur av min oppgave.

Innholdsfortegnelse

1	Innledning	1
1.1	Utgangspunkt	1
1.2	Motiv i moderne skjønnlitteratur: religiøsitet	2
1.3	Presentasjon av prosjekt	3
1.4	Sekundærlitteratur	6
2	Teori	9
2.1	Jürgen Habermas: Det postsekulære samfunn	9
2.2	Zygmunt Bauman: Flytende modernitet	11
2.3	Ulrich Beck: Refleksiv modernisering	13
3	Narratologisk analyse	21
3.1	Komposisjon	21
3.2	Plot	21
3.2.1	Initialsituasjon	21
3.2.2	Eksposisjon	22
3.2.3	Mordet	23
3.3	Fall og oppløsning	24
3.3.1	Moralsk narrativ markør: Professor Andersen unnlater å ringe politiet	24
3.3.2	Sosial narrativ markør: middagsselskapet	25
3.3.3	Faglig narrativ markør: Trondheim	28
3.3.4	Fallets narrative markør: morderen	30
3.3.5	Faglig narrativ markør 2: Universitetet	31
3.3.6	Fallets narrative markør: Møtet med morderen	32
3.3.7	Klimaks: Professor Andersen anerkjenner begrepet Gud	33
3.3.8	Sluttsituasjon: Andersen forkaster det guddommelige påbud	33
3.4	Fortellerstemmen i romanen	34
3.4.1	Bevissthetsfremstilling	34
3.4.2	Narrated monologue	36
3.4.3	Eksempler: bevissthetsfremstilling	38
3.4.4	Oppsummering	40
4	Moral	43
4.1	Andersens moralske standpunkt	43
4.1.1	Ansvarsfraskrivelse	44
4.1.2	Moralske kvaler	46
4.1.3	Forblindet av samfunnets lettsindighet	47
4.1.4	Valgets kval	48
4.2	Gud	50
5	Frihet	53
5.1	Frihet i forfatterskapet	53
5.2	Frihetens konsekvens	55
5.3	Friheten seirer over det "guddommelige påbud"	57
6	Felleskap	61
6.1	Tapt og savnet fellesskap	61
6.1.1	Fellesskapets trygghet versus friheten	63
6.1.2	Professor Andersen: Fellesskapets som normgivende instans versus friheten	63

6.2	Fellesskapet går til grunne	64
6.2.1	Samfunnet.....	65
6.2.2	Tradisjonens fellesskap	67
6.2.3	Julefeiringen som estetisk fellesskap	69
6.2.4	Faget.....	71
6.2.5	Vennene	75
6.2.6	Fortapelsen.....	78
6.2.7	Morderen.....	80
6.2.8	Gud	82
6.3	Frihet fremfor normgivende instanser	83
7	Andersen som egen guddom	87
7.1	Ulrich Beck: Refleksiv modernitet, individualitet og frihet	87
7.2	Andersen som egen guddom.....	90
7.2.1	Frihetens moralske kodeks	90
7.2.2	Frihet foran normgivende instanser	92
7.2.3	Ingen kan ha sin egen Gud, selv ikke den gudløse.....	92
7.2.4	Andersens helliggjorte frihet seirer	94
7.2.5	Fortapelsen.....	95
7.2.6	Andersen rister av seg "noe han fant det nødvendig å benevne som Gud"	96
8	Avslutning.....	97
8.1	Årsaker til religiøs tematikk.....	97
8.2	Hvordan det religiøse tematiseres	98
8.3	Litteraturhistorisk tendens.....	99
8.3.1	Professor Andersens natt.....	99
8.3.2	Gudsbegrepet som litterær tendens.....	100
9	Litteraturliste	105

1 Innledning

1.1 Utgangspunkt

I en senmoderne, sekulær tidsalder finner jeg det interessant å utforske hvordan det religiøse fortsatt kommer til uttrykk og tematiseres i norsk skjønnlitteratur. Da religionen tidligere var inkorporert i de fleste samfunnsområder, bidro sekulariseringen tilsynelatende til en svekkelse av det religiøse innen flere lag i vår kultur. Religion ble nærmest ansett som tabu, hvilket trolig førte til at det i en periode ble utgitt færre skjønnlitterære tekster der religion var tema. Jan Inge Sørbø (1994, s. 213) påpeker hvordan religion i vår protestantiske tradisjon i stor grad har vært knyttet til personlig tilegnelse. Dermed mister man ofte av syne religionens kulturelle virkninger, til fordel for et personlig spørsmål om tro og holdning. Religion har likevel en breddevirkning i kulturen som ikke nødvendigvis er tilknyttet det personlige plan (Sørbø, 1994, s. 273).

I et ”flytende” moderne samfunn, hvor tidligere konsistente holdepunkter på flere sosiale plan i menneskets tilværelse synes å være i oppløsning, kan det synes som om det religiøse likevel får en verdi som kommer til uttrykk gjennom skjønnlitteraturen. Tiden vi lever i, synes å ta religion på alvor som en positiv livskraft, gjerne som kontrast til senmodernitetens brokete verdensbilde. Dette reflekteres tydelig i litteratur, teater og film.

Både som motiv (i bøker som Karl Ove Knausgårds *En tid for alt* og Jon Øystein Flinks *Bort med den dagen da Jón ble født*) og som tema – gudssøkende hovedpersoner hos forfattere som Ørstavik, Fosse og Solstad – settes det univers av overordnede historier som en gang fantes, som kontrast til de bruddstykkene vi sliter med å samle sammen i dag (Farsethås, 2012, s. 30).

Den nye interessen for litteratur og religion har også ført til teologiske lesninger av tekster der religion ikke øyensynlig er til stede i teksten. Den senmoderne epoken åpner for en ny erkjennelsehorisont, hvor spørsmål angående forholdet mellom det menneskelige og det guddommelige igjen aktualiseres. Avkallet på rasjonalitetens forrang aktualiserer de metafysiske problemstillinger og interesse for menneskets indre liv (Skyum-Nielsen, 2000, s. 264-265).

1.2 Motiv i moderne skjønnlitteratur: religiøsitet

I *Herfra til virkeligheten* omtaler Ane Farsethås (2012, s. 16-20) kjennetegn ved den norske samtidslitteraturen, hvor det religiøse fremstår som et av flere grunnleggende motiver i moderne litteratur. Et primært spørsmål gjør seg gjeldende blant forfattere i et privilegert, sosialdemokratisk samfunn: Hvordan leve i en verden der alle behov er dekket, men hvor man likevel lengter etter noe mer? Nærværet av materielle goder står som ekvivalent til fraværet av frihet. Det er tale om psykologiske konsekvenser karakterisert som et ”bekvem fangenskap”, hvor individet er fanget mellom store mengder muligheter. Romankarakteren ender ofte som totalt handlingslammet, gjerne grunnet at deres valg likevel ikke vil få store konsekvenser. Den intellektuelle fantaserer så om noe grunnleggende, i form av ”lidelse” som tegn på nærvær og virkelighet.

Farsethås (2012) nevner videre et element av ”uvirkelighet” i samtidslitteraturen, hvor sentrale trekk ved denne er ”følelsen av beskyttelse, usårbarhet, av å være hevet over livets alminnelige farer. Og følelsen av utilstrekkelighet, av at tilsidesettingen av naturlige grenser og utfordringer skaper distanse og handlingslammelse” (s. 25). Videre er valg av fluktruter som utvei i en overveldende mengde valgmuligheter et særlig trekk i samtidslitteraturen. Med fluktruten kan det selvbevisste individet blant annet fjernes fra ansvar og myndig status. En slik fluktrute kan bestå i hengivelse til tradisjoner og konvensjoner, i kontrast til den stadige søken etter det samtidige og flyktige. Som symbol for den ultimate stadfestelse av tradisjoner står den kristne tradisjonen, hvor forsøk på å inngå i denne skildres av flere forfattere (Farsethås, 2012, s. 30).

Forholdet mellom det religiøse og litteraturen kan bestå i å fylle et tomt ”intet” med ny idealisme. Anders Olsson (2000, referert i Farsethås, 2012, s. 155-156) forklarer hvordan kun den synlige verden ble igjen i tiden etter Nietzsches proklamering av Guds død, i motsetning til en tidligere fordeling av verden mellom en synlig og en transcendent. Det ”intet” som oppstår etter Guds død, kan videre kompletteres med en utstrakt åndelighet. Flere modernistiske forfattere bekrefter hvordan negasjoner sjelden er rene negasjoner, samt hvordan den radikale tvil sjelden eksisterer uten et snev av tro. I *Til Stede* viser Per Thomas Andersen (2013a) hvordan tapserfaringen etter Guds død kan erstattes ved begrepet ”restmening”:

Tomrommet er ikke tomt. Det er fullt av det ”innholdsløse” ... På denne paradoksale måten er den religiøse institusjonen forvandlet i senmoderniteten. Det er en forvandling på institusjonelt nivå – den angår hele den vestlige, kristne

kulturkrets; samtidig som den samsvarer med opplevelser på et eksistensielt nivå. ... Tematiseringen av det religiøse er slik organisert at man kan velge hvorvidt man vil fokusere på meningstapet – eller om man vil legge vekt på konsumeringen av en restmening (s. 184).

Det er heller kristendommens litterære motiver enn dens trosmessige innhold samtids forfattere tar i bruk. Samtidens litteratur skiller seg fra tradisjonell religiøs litteratur, som gjerne tar et fremtredende standpunkt til tradisjonell tro. De religiøse elementene reflekteres snarere inn i den sekulære modernitetens roman på en dialogisk, intertekstuell måte (Andersen, 2013b, s. 249).

Farsethås (2012, s. 224-226) poengterer opptatthet av ”meddelelsens problem” som fellesnevner for de forfattere som innlemmer teologi i litteraturen. Uttrykket, navngitt etter Dag Solstads artikkel med samme navn, rommer vanskeligheten ved formidling og representasjon i litteraturen. Mot frykten for språkets forfall kan begrepet Gud innføres for å fylle en funksjon, blant annet som vern og kompensasjon for truede tanker og språk. Guds funksjon kan være knyttet til fellesskapet, i form av en filosofisk gud som garantist for en grunnleggende moral. Denne form for gudsbegrep garanterer ingen personlig tro på Gud som en metafysisk størrelse. Generelt er det tale om anvendelse av Gud som kompensasjon for en mangel, dvs. en Gud som fyller et tomrom i håp om å gjenopprette en tapt orden.

I *Engle i sneen: Lyrik og prosa i 90erne* forklarer Erik Skyum-Nielsen (2000, s. 265-266) hvordan det religiøse elementet i litteraturen er resultat av en erkjennelse av verdens grenser, i motsetning til opplysningstidens stadige overskridelse. Mennesket hører hjemme på jorden, og med denne bevisstheten følger en økt oppmerksomhet angående det definitive og det ”Andre”. På litteraturens innholdsmessige plan kommer dette til uttrykk ved at det menneskelige grenser opp mot en annen, høyere verden, som eksisterer på egne premisser. I 1990-årenes epoke får tilværelsens nivåer erkjennelsesmessig autonomi. Derav oppnår den religiøse dimensjon sin egen gyldighet. ”For hvis nemlig de enkelte tilværelsesnivåer ikke lenger skal manifestere en generell fornuftens fortelling, og hvis de heller ikke lenger skal eller kan reduseres til og forklares ud fra ét enkelt nivå, får mennesket lov til på ny at fremstå lykkelig mangfoldigt” (Skyum-Nielsen, 2000, s. 266).

1.3 Presentasjon av prosjekt

Forut for min oppgave ligger ønsket om å utforske hvorfor det er en fornyet interesse for religiøs tematikk, samt hvordan en slik tematikk kan komme til uttrykk i norsk, senmoderne

skjønnlitteratur. Dette er en interessant, men stor og overgripende problemstilling. Faren for generalisering er til stede, og min interesse ligger heller ikke i en generell kartlegging. For å avgrense materiale vil jeg ta utgangspunkt i en senmoderne, skjønnlitterær tekst, som rommer muligheter for å studere dette mer inngående. Mitt valg av litteratur er *Professor Andersens natt*, en roman av Dag Solstad (1996). Dette er et verk jeg har hatt stor glede av, tematisk som estetisk. Den er også en relativt ny roman, som fortsatt er aktuell i en senmoderne sammenheng. Romanen peker i all sin enkelhet mot de eksistensielle spørsmål karakteristiske for vestlig tenkning, hvor døren til det religiøse settes på gløtt. Dette er etter min mening et tegn i senmoderne tid. Skyum-Nielsen (2000) bemerker at ”de sidste to årtiers danske og nordiske diktning har været særdeles rig på henvisninger til en åndelig virkelighed” (s. 267). Videre hevder han ”Dag Solstads ... nyeste bøger er tydelige tegn på et skift. Overfladisk betragtet handler det om, at pendulet svinger tilbage på ny, sådan at der atter bliver plads til religionen og metafysikken” (Skyum-Nielsen, 2000, s. 263-264). Ved hjelp av romanen vil jeg utforske hvorfor og hvordan den senmoderne tradisjonen har åpnet for religiøse og eksistensielle spørsmål. Solstad har også innlemmet denne type problemstillinger i større grad i nyere tid enn tidligere i forfatterskapet, hvilket kan bidra til å antyde en fornyet interesse for det religiøse i senmoderne litteratur. Jeg vil ikke fokusere på forfatterens intensjoner bak verket og personlige holdninger til dens religiøse tematikk.

Konkret vil jeg formulere oppgavens problemstilling på følgende måte: ”Hvordan virker *Professor Andersens natt* (1996) som uttrykk for norsk senmoderne skjønnlitteraturs oppmerksomhet mot og tematisering av det religiøse?” Min problemstilling rommer studiet av hvorfor og hvordan romanen tematiserer det religiøse. I spørsmålet om *hvorfor* vil jeg utforske grunnlaget for nødvendigheten av å innføre ”begrepet Gud” i romanen, samt anerkjennelsen av dette begrep, tross Andersens¹ ateistiske ståsted. Jeg vil søke å besvare disse spørsmål ved å vise til religionssosiologiske og sosiologiske teorier. Som bakteppe for å kunne forklare en tiltagende oppmerksomhet mot det religiøse i litteraturen vil jeg presentere Klaus Eders teori, videreført av Jürgen Habermas, angående det ”postsekulære samfunn”. Teorien baseres på observasjoner av det religiøses hevdelse i kumulativt sekulære omgivelser. Blant annet står julehøytidens tradisjonelle art sentralt i romanen, samt dens religiøse innhold. Julehøytiden er for Andersen forankret i den kristne kulturarven, og han opplever en fundamental forpliktelse overfor dennes tradisjoner og ritualer, tross sitt ateistiske livssyn. Her er det verdt å nevne Solstads egne uttalelser relatert til emnet, i et

¹ Betegnelsen ”Andersen” og ”professor Andersen” vil anvendes vekselvis etter behov og eget ønske

intervju med Tom Egil Hverven (1999) hvor han blant annet ytrer: ”... det er jævla mange historiske røtter som blir borte hvis metafysisk og religiøs tenkning opphører å være en del av den kulturen vi lever i.”, og videre: ”Du kan si det sånn at jeg er så mye mot et sekularisert samfunn at jeg gjerne vil innføre begrepet Gud som en dimensjon i samfunnet, uten at jeg selv vil ha noe gudsforhold.”

I tillegg til å fremheve teorien om det postsekulære samfunn som grunnlag for det religiøse tilbakevendning i litteraturen, vil Zygmunt Bauman og Ulrich Becks teorier belyse det individualiserte, moderne² menneskets tilstand, preget av rådløshet og frihetens ambivalens, hvilket viser seg som en sentral tematikk i *Professor Andersens natt*. På bakgrunn av deres teorier vil man kunne klargjøre hvorfor ”begrepet Gud” innføres i romanen, samt hvorfor romanens kjernebegivenhet er lagt til Den hellige natt.

Min analyse av romanens religiøse tematikk innledes av en narratologisk analyse, med vekt på komposisjon og fortellerteknikk. Deretter vil *moral, frihet og fellesskap* utgjøre oppgavens delanalyser, hvor jeg vil forsøke å sette de nevnte elementene i sammenheng med et gudsbegrep. Til slutt vil Becks forestilling om ”a God of one’s own” ligge til grunn for min analyse av hvordan religiøs tematikk indirekte kan komme til uttrykk.

I min problemstilling er formuleringen ”det religiøse” et bevisst valg, da det er en betydelig distinksjon mellom ”religiøs” og ”religion”. I *A God of One’s Own* fremhever Ulrich Beck (2010, s. 49) denne distinksjonen, blant annet ved å vektlegge valget av ord: ”Religion” som et substantiv indikerer sterkt markerte sosiale sett av symboler og praksiser, som konstituerer et enten/eller hva angår tro. En slik monoteistisk forståelse av ”religion” henviser til medlemskap i et trossamfunn, hvilket utelater idéen om ”individuelle gudsforhold”: Dette vil gjerne være ”selvskapte” gudsforhold, som fremstår som særlig

² Samtlige av de teoretikere jeg benytter meg av i oppgaven opererer med ulike begreper under den generelle samlebetegnelse ”modernitet”. Bauman og Beck anvender henholdsvis begrepene ”flytende modernitet” og ”refleksiv modernitet”. Habermas henviser i sin omtale av det ”postsekulære samfunn” til ”moderniteten”. I *Professor Andersens natt* anvender også Solstad begrepet ”moderniteten” om samtiden. ”Moderniteten” som periodebetegnelse omfatter flere stadium i modernitetens utvikling, men det er den senere modernitet som vil være fokus for min oppgave, dvs. det ”senmoderne”. Anthony Giddens (1991) benytter nettopp begrepet ”the late modern age” om samtiden i verket *Modernity and Self-Identity, Self and Society in the late Modern Age*. Men selv ikke hos Giddens er det helt klart hvor grensen mellom modernitet og senmodernitet går. I likhet med *Professor Andersens natt* er de teoretiske tekstene som anvendes i denne oppgaven, skrevet i perioden omkring århundreskiftet. Det er grunn til å anta at det i forfatternes omtale av ”moderniteten” som oftest er tale om deres nåtid, dvs. det modernes seneste fase. I min referanse til Bauman, Beck og Solstad vil jeg benytte deres respektive begrep om ”moderniteten”, selv om oppgavens øvrige fokus vil være det ”senmoderne”. Jeg kan derfor fremstå som inkonsekvent i bruken av begrepene ”modernitet” og ”senmodernitet”.

karakteristiske for en individualisert, moderne tidsalder. I kontrast til denne forståelsen av ”religion” henviser adjektivet ”religiøs” til et både/og. Å være religiøs uttrykker snarere et utpreget engasjement i eksistensielle spørsmål, hvor innlemmelse i en organisert gruppe ikke er en forutsetning. Med bakgrunn i Beck’s refleksjoner vil det være naturlig å vektlegge ”det religiøse” i min formulering. Andersens ateistiske livssyn kombinert med hans gudsforhold lar seg ikke avgrense innen rammene av en ”religion”.

Jeg vil understreke kristendommens dominans i nyere norske romaner der det religiøse står sentralt. Jeg har nå avklart at jeg vil vektlegge det ”religiøse” foran den kristne ”religion”, men det fremgår likevel at da romanens hovedkarakter avslutningsvis anerkjenner begrepet Gud, er det kristendommens guddom det er tale om. Min vektlegging av begrepet Gud i romanen vil dermed forholde seg deretter. Den kristne dimensjonen har generelt en egnet funksjon som ramme for eksistensielle spørsmål, da den tilbyr en grunnleggende terminologi tilknyttet skyld, avmakt, tro, lengsel og håp (Norheim, 2008, s. 144).

1.4 Sekundærlitteratur

Flere ulike elementer ved *Professor Andersens natt* er tolket og beskrevet i etterkant av romanens utgivelse. Per Thomas Andersen (2003, s. 43-47) påpeker i *Tankevaser: Om norsk 1990-tallslitteratur* den intellektuelle samfunnskritikk og degraderingen av de kritisk intellektuelle, samt tidens usselhet og menneskets følelse av utilstrekkelighet som særlige trekk ved romanen. Tidligere masteroppgaver skrevet om *Professor Andersens natt* fokuserer også på lignende tematikk, blant annet den intellektuelles rolle og hvordan tapet av kulturelt fellesskap og historisk forankring leder til eksistensielle implikasjoner. Linn Ullmanns (1996) anmeldelse i Dagbladet fremhever ”rystelse” som romanens sentrale tema, hvilket også blir utførlig diskutert blant annet av Erik Bjerck Hagen (2000) i kapittelet ”Professor Andersen og det sublime: Om litteraturens rystelser i Dag Solstads *Professor Andersens natt* og noen av estetikkens klassikere”. Bjerck Hagen (2000, s. 103-113) ser Andersens rystelse i sammenheng med ”det sublime”: Den stille estetiske glede vi føler når vi unngår en truende fare. Per Thomas Andersen (2003) skildrer videre i *Tankevaser* hvordan Dag Solstads romankarakterer finner sin forbindelse i 1800-tallets dekadenter. Professor Andersen er en reflektant med ”grunnleggende problemer med selve tilkoplingen til andre mennesker og til omverdenen. ... Dag Solstads romaner fra 1990-tallet handler om ensomme menn og om hvordan de overlever med en grunnleggende desillusjon” (s. 32). Andre anmeldere bryter med de konvensjonelle analyser, eksempelvis da Arild Linneberg (referert i Hagerup, 1997)

knytter romanens innledende mord-scene til Freuds ”fadermord”. Professor Andersens unnlatelsessynd settes deretter i sammenheng med ”generalstreikens situasjon”. Forlaget Oktober (2015) fremstiller på sin side romanen som en ”antikriminalroman”. Solstad (1997) selv påpeker hvordan ”Hele 17 av 31 anmeldere har sett 68-generasjonen som romanens sentrale tema” (s. 30).

Solstad (1997) beskriver i 3 *essays* hvordan flere kritikere unngikk ”begrepet Gud” i *Professor Andersens natt*:

Som kjent munner Professor Andersens natt ut i en Guds-erkjennelse og den påfølgende fornektelse av denne, sett i lys av vår tids forjettede frihetsdrøm. Rubrikken ”Gud” burde således interessere. ... Bare to av i alt 31 anmeldere har funnet å benytte seg av ”Gud” som et utvetydig sentralt begrep når de skulle gi sine spontane refleksjoner til beste etter lesningen av *Professor Andersens natt*. Det minner nesten om en boikott. ... Og jeg spør: Hvordan er det mulig? (s. 28-29).

Likevel er elementet av religiøsitet i romanen omtalt av flere kritikere. Henning Hagerups (1997) analyse ”Og det ble natt” i *Vagant* belyser romanens religiøse tematikk ved å påpeke hvordan Andersen fra et sekulært ståsted utnevner seg til herre over egen moral, som avslutningsvis settes opp mot samfunnets etikk og Guds lovverk. Hagerup inkluderer også spørsmålet om kjønn da han hevder at romanens myrdede kvinne representerer mordet på Maria-skikkelsen. I *Til stede* utdyper Per Thomas Andersen (2013a, s. 182) romanens ”postsekulære” element da den tematiserer det religiøse i sekulære omgivelser. Videre belyser Andersen (2013a, s. 182) hvordan det religiøse forvandles til en sosial verdi i senmoderniteten, ved å tilby ”restmening” til det isolerte, senmoderne mennesket. Derimot kritiseres Gudsbegrepet hos Solstad av Eivind Tjønneland (2014) i artikkelen ”Kulturradikalismens fjerde fase”, da han hevder norske forfattere unngår å finne nye løsninger for kulturradikalismens problemer i skjønnlitteraturen, men snarere er ”på lemenmarsj mot Gud. (jfr Jon Fosse, Tore Renberg, Dag Solstad).”

Det religiøse aspektet ved *Professor Andersens natt* er altså tidligere omtalt, i tillegg til andre nevnte elementer. Ved spesifikt å utforske romanens religiøse moment, vil jeg benytte en annen innfallsvinkel enn det tolkningsfellesskap jeg gjør meg til del av ved min oppgave. Jeg har heller ikke kunnet oppspore tidligere masteroppgaver hvor det religiøse ved *Professor Andersens natt* tematiseres. Med dette vil min oppgave kunne stå som bidrag til utvidelse og tilføyelse av et tiltagende aktuelt forskningsfelt.

2 Teori

2.1 Jürgen Habermas: Det postsekulære samfunn

Jürgen Habermas, tysk filosof og sosiolog, hevder at det finnes evidente årsaker til at man likevel ikke kan tale om dagens samfunn som sekulært, i den grad man opprinnelig antok at religionene skulle følge det moderne samfunnets utvikling, for så å falle bort. Habermas anvender begrepet ”det postsekulære samfunn” om den religiøse tendensen som utspilles i vår samtid. Begrepet bygger på hans observasjoner av en tydelig tilbakevending av det religiøse i stadig mer sekulære omgivelser.

For at man skal kunne tale om et *postsekularisert* samfunn, understreker Habermas (2008) at dette samfunnet tidligere må ha vært *sekulært*: ”The controversial term ‘post-secular society’ can only be applied to the affluent societies of Europe ..., where people’s religious ties have steadily or rather quite dramatically lapsed in the post-World War II period” (s. 17). Postsekularisering fremstår dermed som et hovedsakelig vestlig fenomen. I tillegg har det lenge vært bred enighet om sekulariseringstenen som en naturlig følge av samfunnets modernisering. Tesen bygger i følge Habermas (2008, s. 17-18) på tre elementer: Med det vitenskapelig-tekniske framskritt er sammenhenger i verden ”avmystifiserte”. De kan forklares ved årsaker, og krever dermed en antroposentrisk forståelse, dvs. fra et menneskelig utgangspunkt. En vitenskapelig opplyst bevissthet kan ikke automatisk kombineres med metafysiske og teosentriske verdensbilder. For det andre har det moderne samfunnet utviklet forskjellige delsystem med hver sine funksjoner, hvilket har ført til kirkens og trossamfunnenes tap av innflytelse i vitenskap, politikk, lovgivning, offentlig velferd, kultur og oppdragelse. Religiøse institusjoners funksjon er begrenset til rollen som forvaltere av frelsen. Dette gjør religionsutøvelsen til et hovedsakelig privat anliggende, hvor dens offentlige betydning blir stadig mindre. Til slutt er det industrielle og postindustrielle samfunn preget av et høyere nivå av sosial sikkerhet og velstand som følge av utviklingen fra det tradisjonelle bondesamfunn. Menneskets behov for religiøse handlinger og kontakt med en kosmisk makt for å kunne mestre en uviss tilværelse forsvinner med det moderne samfunnets reduserte livsrisiko og økende eksistensielle trygghet.

Til tross for utviklingen i europeiske velferdssamfunn med påvist nedgang i antall kirkegjengere, er den nevnte sekulariseringstenen omstridt blant flere sosiologer. Det har vært

tale om "the end of the secularization theory" (Habermas, 2008, s. 18). Slik Habermas (2008) påpeker:

... the loss of function and the trend towards individualization do not necessarily imply that religion *loses influence and relevance* either in the political arena and the culture of a society or in the personal conduct of life. Quite apart from their numerical weight, religious communities can obviously still claim a "seat" in the life of societies that are largely secularized. Today, public consciousness in Europe can be described in terms of a "post-secular society" to the extent that at present it still has to "adjust itself to the continued existence of religious communities in an increasingly secularized environment." (s. 19)

Denne tendensen innebærer en endring i forståelsen av sekulariseringstesen: Ikke av dens innhold, men ved at spådommer om religionenes fremtidige rolle endres. Habermas (2008, s. 20) fremhever at religionenes nye betydning i det offentlige snarere skyldes en endring i det offentliges *bevissthet*, som han understreker ved tre fenomener: For det første markeres mediernes rolle, ved deres særegne fremstilling av globale konflikter omtalt som religiøse motsetninger. Medienes innflytelse på den offentlige bevissthet fører til en endring i befolkningens overbevisninger, med det resultat at folket ikke lenger kan sette likhetstegn mellom bevisstheten om å leve i et moderne, samfunnsmessig og kulturelt sekulært samfunn og forfall av religionenes offentlige og personlige betydning. Den andre grunnen til bevissthetsendring består i religionens økende innflytelse innenfor den nasjonale offentlighet, ved at religiøse fellesskap stadig overtar rollen som tolkningsfellesskap i det sekulære, politiske liv. Her får de mulighet til å yte bidrag til dagsaktuelle tema, eksempelvis aktiv dødshjelp og abort, og med dette øve innflytelse på offentlig meningsdannelse. Habermas (2008, s. 20) fremhever vårt livssynsmessig pluralistiske samfunn preget av splittelse i verdikonflikter, hvor innspill ved slike spørsmål særlig behøver politisk regulering og dermed vil være ytterligere følsomt for religionenes innvendinger. En tredje grunn til samfunnets bevissthetsendring er innvandring av flyktninger og arbeidssøkere med påfølgende motsetninger mellom flere religioner. Med innvandringen skjerpes det samfunnsmessige spørsmålet om integrasjon og tolerant samliv mellom forskjellige kulturer og religioner.

Religionene på verdensbasis har i følge Habermas (2008, s. 18-19) vist en vedvarende vitalitet, som han understreker ved tre overlappende fenomener: For det første utbredes de bestående, konservative verdensreligionene gjennom misjon. Særlig ser man dette hos religioner som viser en særlig grad av tilpasningsdyktighet og bevegelighet. For det andre tilpusses de store verdensreligionene i en retning preget av fundamentalisme.

Fundamentalistiske bevegelser er særlig kjennetegnet av hurtig vekst og bekjempelse eller tilbaketrekning fra den moderne verden, slik man eksempelvis kan se i pinsebevegelsen og blant radikale muslimer. I fundamentalistiske bevegelser fokuseres det ytterligere på å bevare troens opprinnelige grunnlag. For det tredje synliggjøres verdensreligionene ved at deres potensiale for vold forvandles til et politisk middel.

I tillegg til en evident bevissthetsendring i det offentlige, anser altså Habermas religionenes vedvarende vitalitet som et tilstrekkelig grunnlag for at man til tross for et tilsynelatende sekulært samfunn, likevel kan tale om en bevegelse over i en annen fase: Den postsekulære. Fra et samfunn basert på ateistiske verdier alene, er vi på vei inn i et samfunn hvor alle borgere, også de religiøse, bør ha samme rettigheter og plikter og nyte gjensidig respekt. Den postsekulære tendens kommer også til uttrykk i litteraturen, ved anvendelsen av religiøse motiv og tematikk i sekulære omgivelser.

2.2 Zygmunt Bauman: Flytende modernitet

I sitt verk *Flytende modernitet* anvender sosiologen Zygmunt Bauman (2006) begrepet ”flytende modernitet” om den utvikling som preger samtidens moderne samfunn. Flyktighet og likegyldighet preger den individbaserte, flytende moderniteten, hvor denne oppløser sosiale nettverk og menneskelig kontakt, moralsk ansvar og kommunikasjon. Hans Kolstad (2001/2006, s. 7-8) hevder i sine innledende bemerkninger til Baumans (2006) *Flytende modernitet* hvordan Bauman skiller mellom ”gammel” og ”ny” modernitet, dvs. mellom ”fast” og ”flytende” modernitet. Den nye, flytende moderniteten etterstreber å oppløse seg selv, som en reaksjon på fastlagte kategorier og interaksjonsmønstre støpt i 1800-tallets gamle, faste modernitet. Det er tale om en modernisering av moderniteten. Det nye moderne etterstreber et flytende samfunn frigjort fra alle avhengighetsmønstre og forbindelser. Med det flytende moderne følger en forflytning i fokus fra det kollektive til det individuelle.

Dagens situasjon er i følge Bauman (2006, s. 16-19) skapt ved at ”lenker” som kunne begrense individets muligheter til individuelle valg radikalt er nedsmeltet. Det permanente trekk ved moderniteten, ”å smelte det faste”, oppløser i det flytende modernes fase de krefter som kunne holdt spørsmål om system og orden på den politiske agendaen. Det gamle modernes ”smelteevne” er omplassert fra å gjelde allerede eksisterende institusjoner på makroplan, til mikroplanet av sosial sameksistens: Fra systemet til samfunnet, samt fra politikk til livspolitikk. Kategorier, sosiale koder og regler som tidligere hadde status som stabile orienteringspunkter, forsvinner i det flytende moderne til fordel for en epoke preget av

universell sammenligning. Individets instanser for å kunne konstruere sitt selv er ikke lenger gitte. Instansenes mangfoldighet fører til kollisjoner og motsigelser mellom disse, slik at individet ikke lenger står overfor en nødvendig begrensende makt. Individet står på egen grunn i det flytende moderne, hvor det selv må konstruere sine referanserammer og ta det nødvendige ansvaret for en eventuell svikt.

Et fritt individ opplever ingen motstand eller hindring. Menneskets frihet er en menneskerett og en høyt ansett verdi i et moderne samfunn. Samtidig kan man reise spørsmålet om friheten som en velsignelse eller forbannelse. I det nye moderne er individet ved sin frihet overlatt til egne ressurser og eget ansvar. Med dette følger også valgets kvaler og tvil, samt en risiko for å mislykkes. Løsrevet fra autoriteter har individet ingen instans hvor erstatning kan søkes (Bauman, 2006, s. 30-33). Mennesker som forbrukere med en overflod av muligheter kan "aldri ta feil":

Hvis det ikke finnes gale valg, er det heller ikke noe som kjennetegner et godt valg, og slik sett er det umulig å gjenkjenne et riktig valg blant dets mange alternativer – både før og etter at valget er tatt. At faren for å ta feil ikke er aktuell, er en blandet velsignelse – en tvilsom fornøyelse siden prisen den forlanger, er evig uvisshet ... (Bauman, 2006, s. 82-83).

Bauman viser til Durkheim (1972, referert i Bauman, 2006, s. 33-34), som forfekter fastlagte normer og sosial tvang som den reelt frigjørende instans. Brudd med normene resulterer i en evig usikkerhet om andres intensjoner og valgets kval. Ved å etterstrebe pålagte sosiale normer blir individet frigjort fra den uro og tvil som følger ubegrenset valgfrihet.

I det nye, sekulariserte moderne er individet frigjort fra religionens forkynnelse om evig fortapelse. Overlatt til seg selv er mennesket derimot overlatt til sin egen individuelle fordømmelse, og mangel på begrensninger for selvforbedring kan resultere i følelsen av utilstrekkelighet (Bauman, 2006, s. 43). Samtidig er det andre modernes univers en verden uten eksklusive autoriteter. Følgen av flere autoriteter i besittelse av den absolutte sannhet kan bli at de veier opp for hverandre. Den enestående effektive autoriteten blir dermed den som skal velge mellom dem. Velgerens velvilje gjør en autoritet til en autoritet (Bauman, 2006, s. 83).

Videre behandler Bauman "fellesskapet" i flere av sine verk. Han hevder fellesskapet i det flytende moderne "... forekommer i mange farger og størrelser, men hvis de markeres på en webersk akse som strekker seg fra en 'lett kappe' til et 'jernbur', kommer alle sammen oppsiktsvekkende nær den første polen" (Bauman, 2006, s. 204). Bånd som tidligere kunne

samle individer til fellesskap, eksempelvis felles historie, språk, familie og utdanning, eroderer stadig. Alle fellesskap er faktisk postulerte, da de må appellere til sine egne medlemmer for å verge om sin egen overlevelse, samt at de behøver å forsvares for å kunne bestå. De eksisterer ikke forut for et individuelt valg, og tar dermed form som prosjekter heller enn realiteter. Sosiologisk oppstod *kommunitarismen* som fellesskapets fremste forsvarer, i en reaksjon på den tiltagende ”flytendegjøringen” av det moderne liv, samt den økende ubalansen mellom økt individuell frihet og minkende sikkerhet. Mindre grad av sikkerhet fører til skjørhet i menneskelige forhold, som kan skyldes individets *rett* til å søke individuelle mål. Kommunitarismens primære appell er også løftet om sikkerhet i fraværet av trygghet, hvor det ideelle fellesskapet tilbyr alt man behøver for å leve et meningsfullt liv (Bauman, 2006, s. 204-207).

Dagens fellesskap tenderer mot midlertidighet, ved at de gjerne er fokusert mot ett formål. ”Garderobefellesskap”, ”estetiske fellesskap” eller ”knaggefellesskap” er hva Bauman (2006, s. 239-240) navngir disse fellesskapene, ved at individene her forenes til en ”forestilling”. Individer føres sammen ved like interesser i en begrenset tidsperiode, da andre interesser som ellers adskiller dem legges til side. Oppfatningen av å dele noe varer ikke lenger enn den begeistring som fører med forestillingen. Fordi disse fellesskapene er flyktige, hindrer de oppstandelsen av varige fellesskap. Med dette bidrar de til å projisere den ensomhet som i utgangspunktet søkte ly i et harmonisk kollektiv.

Baumans generelle angivelse av ”fellesskapet” i vår samtid er en beskrivelse mange kan identifisere seg med, men de strategier individet vil anvende i sin behandling av flyktige fellesskap kan variere. En strategi kan være å gi avkall på fellesskapet i sin helhet, på vegne av en foretrukket selvtilstrekkelighet.

2.3 Ulrich Beck: Refleksiv modernisering

Hva Bauman navngir ”flytende modernitet”, er med Ulrich Becks terminologi ekvivalent til begrepet ”refleksiv modernitet”. I *Globalisering og Individualisering: Modernisering og globalisering* definerer Beck (2004) refleksiv modernisering som ”det modernes modernisering”. Her blir det modernes grunnleggende instanser oppløst fra innsiden som konsekvens av en radikaliseret modernisering, og må dermed struktureres på nytt (Beck, 2004, s. 39).

Slik Bauman trekker et skille mellom det *gamle* og det *nye* moderne, skiller Beck mellom det *første* og det *andre* moderne. Det *første* modernes samfunn bar preg av

standspregede, kollektive livsmønstre. De var arbeidernesamfunn, med påfølgende sosial sikkerhet. Kjernefamilien stod sentralt. Man etterstrebet teoretisk viten. Samfunnet ble ansett som statisk med en lineær utvikling. Utviklingen var blivende og fullkommen (Beck, 2004, s. 55-60). Det *andre* moderne oppløser derimot denne visjonen. Her utspilles en ”revolusjon av bivirkninger”, hvor det første modernes grunnleggende distinksjoner mellom stat og nasjon, natur og samfunn, offentlig og privat og individ og gruppe må redefineres (Hviid Nielsen, 2004, i: Beck, 2004, s. 14). Det er denne opphevelsen av det første modernes grunnleggende kategorier Beck (2004) omtaler som *refleksiv modernisering*:

Normativt og politisk sett innbefatter ”refleksiv modernisering” følgelig også det (første) modernes selvkritikk, redefinerings, ja reformering ... Radikalisert modernisering undergraver grunnlaget for det første, nasjonalstatlig organiserte, industrielle moderne i form av en metaforvandling: Både de samfunnsmessige rammebetingelsene og de oppstilte målene forvandles, og med dette også forvandlingens (samfunns)vitenskapelige begrepsrammer, og det på en måte som verken var villet eller forutsett. Forestillingene om kontrollerbarhet, visshet og sikkerhet som er så sentrale for det første modernes konstruksjon og dets institusjoner, bryter faktisk sammen (s. 42-43).

Beck viser også til Habermas (2001, referert i Beck, 2010, s. 66), som tidligere har oppsummert sentrale trekk ved teorien. Den går ut på følgende observasjoner: mennesket utvikler vanligvis sin solidaritet med utgangspunkt i arvede normer og verdier. Slik formes de etablerte kommunikasjonsmønstre. Men, ”In the course of the rationalization of the lifeworld, however, this ascriptive background consensus shrinks, or shatters. It has to be replaced by the interpretative accomplishments of communication participants themselves” (Habermas, 2001, referert i Beck, 2010, s. 66). Tradisjonelle, standardiserte klasser opphører. Ved teorien om refleksiv modernisering avsløres nye sider ved postindustrielle utviklinger:

Postindustrielle samfunn har brukt opp reservene av foreksisterende naturlige ressurser og sosial og kulturell kapital, som gav liv til ”enkel” industrialisering. Med dette kolliderer moderne samfunn med sine egne grenser. De blir ”refleksive” når de oppfatter situasjonen slik den er, og samtidig reagerer på den. Grunnet de moderne samfunns stadige avstandstagen fra tradisjoner, må moderne samfunn reprodusere forholdene for sin fortsatte eksistens på egen hånd, på samme måte som individet selv i det moderne må danne etablerte kommunikasjonsmønstre. Moderniseringen av ”halvveis” moderne samfunn har refleksiv suksess kun når de kan falle tilbake på sine egne ressurser for å behandle problemer som skyldes sosial modernisering (Beck, 2010, s. 66-67). I følge Beck (2004, s. 115-121) blir det første modernes vissheter avslørt av den metodiske tvil i det refleksivt moderne. En godkjent

uvisshet fører til betydelig tap av handlingssikkerhet. Ambivalensen ved reflektiv modernisering er av moralsk og kognitiv art, som gjør seg til kjenne ved individuelle konflikter med utspring i mengden av moralske forpliktelser. Innen sosiale forhold, identiteter og deres dannelse hersker ”tvetydighetens sosiologi”, hvor grensene mellom subjekt og sosial struktur er flytende. Tradisjonelle fellesskap, solidariske relasjoner og gitte biografiske sikkerheter oppløses. Det finnes ikke lenger et forutsigbart utviklingsmønster for den enkeltes livsførsel. Slik blir individet tvunget til selv å utvikle mønstre for organisering av eget liv. Grunnet reflektiv modernisering oppstod et individualiseringstrykk, som fra 1960-årene førte til en fortsatt pågående oppløsning av kollektive, klassebaserte livsmønstre og fellesskap. Deltagelse i yrkeslivet er ikke lenger en forutsetning for status og sosial sikkerhet, hvilket fører til rådløshet, uklarhet og ambivalens (Beck, 2004, s. 61-63).

For å belyse hvordan en religiøs tematikk kan utspilles i den senmoderne litteraturen vil jeg vise til Becks teori angående ”a God of one’s own”. Teorien demonstrerer hvordan det andre, reflektive moderne medfører en individbasert religiøsitet med fokus på individets hellighet. En slik tematikk kan sies å opptre i *Professor Andersens natt. I A God of One’s Own* deler Beck (2010, s. 19-21) Habermas’ oppfatning, da han omtaler ”the collapse of secularization theory”. Han påpeker religionenes tilbakevendelse ved starten av 2000-tallet, hvilket bryter med de siste to hundre års konvensjonelle oppfatninger av religion. Da opplysningstiden emansiperte mennesket fra den institusjonelle Gud, mottok individet autonomi i alle domener som gjaldt menneskelig aktivitet. Religion ble dermed et hovedsakelig privat anliggende, og ansett som en personlig ”aktivitet”. Med det moderne fremskritt og påfølgende økte sosiale velferd mistet religion som institusjon sitt fotfeste i det offentlige. Opplysningstidens kritikk av religion forårsaket *sekulariseringsteorien*, som en sentral pådriver for religionens fall. Da man deretter ante sekulariseringsteoriens grunnlag som ugyldig, med en påfølgende kollaps av sekulariseringsteorien, hevder Beck denne som av større betydning enn Sovjetunionens fall. Beck (2010, s. 23) viser så til religionssociologiske bevis man har oppdaget de siste førti år som bidrar til sekulariseringsteoriens ugyldighet. Han drøfter sekulariseringen som et Europeisk fenomen, illustrert ved at Vest-Europas kirker tømmes, mens det motsatte skjer på verdensbasis. Denne observasjonen alene bryter med sekulariseringsteoriens premisser, og viser denne som falsk. Moderniseringen har for lengst gjort sitt inntog utenfor Vesten, og man kan dermed ikke sette likhetstegn mellom modernisering og sekularisering. I tillegg påpeker Beck (2010, s. 26-27) hvordan religiøse fenomener etter hvert fikk stor attraksjonsverdi, med kulminasjon i 1970-årene. Disse fenomenene var gjerne kjennetegnet av ”nyreligiøsitet”. I den nye religiøsiteten

hadde individet forrang, hvor dettes autonomi gjorde det berettiget til å velge fritt blant tilgjengelige religiøse retninger for slik å skape sin egen guddom: "A God of one's own". Beck (2010) tillegger denne forflytningen fra offentlig, institusjonell religion til subjektiv, individuell tro en særlig betydning: "The key to the 'revitalization' of religiosity in Europe is the decoupling of (institutional) religion and (subjective) faith" (s. 26). Religion forsvinner altså ikke i det sekulariserte, moderne samfunn, men endrer karakter: "The authority principle underlying the revival of faith is the sovereign self. Secularization does not mean the demise of religion and faith, but instead the development and massive dissemination of a religiosity that is based increasingly on individualization" (Beck, 2010, s. 29).

Videre plasserer Beck (2010) religionenes rolle i dagens samfunn innen rammeverket av teorien om refleksiv modernisering:

In their discussions of religion, important philosophical, historical and sociological voices find themselves in agreement in their assessment of an ambivalent "post-secular society" (Habermas 2008; Joas 207a). However, this means that we cannot avoid the follow-up question about whether and how to develop a theoretical frame of reference that would take account of this "religious signature of the age", implicated as it is in a modernization process some of whose key categories are constantly changing. By developing the theory of reflexive modernization, I can bring together the basic features of a diagnosis of the age from the standpoint of the sociology of religion (s. 64).

Beck (2010, s. 65) understreker sin vektlegging av kristendom når det er tale om "religion".

Beck (2010, s. 67-68) hevder å kunne utsondre tre argumenter ved teorien om refleksiv modernisering, som han deretter setter i sammenheng med religion. De tre argumentene er *individualisering*, *risk society* og *kosmopolitisering*, hvor individualisering vil være det primære fokus i denne sammenheng. De tre argumentene har sammenheng med det andre modernens natur. Som tidligere nevnt ble den første, "enkle" moderniteten, kjennetegnet av utvetydighet og klare grenser mellom kategorier av religioner, mennesker og aktiviteter, oppløst til fordel for en logikk basert på tvetydighet i det andre, refleksive moderne. Her vokter usikkerhetens både/og-prinsipp de religiøse, politiske og sosiale sfærer. Individualiseringen av religion kan sammenlignes med en lignende prosess knyttet til individualisering i familien og blant sosiale klasser:

In all these key segments of social existence we see a new kind of inner diversity, contradictoriness and unpredictability. This has dissolved old institutional stereotypes, certainties and dominant ideas ... All are bound by the principles of individualization: the *dismantling of tradition*, the necessity and possibility of

individual decision-making, and, as the presupposition of that, a (more or less limited) *horizon of options*, as well as the custom of *accounting for consequences*. ”Dismantling of tradition” means that collective religion is falling apart (Beck, 2010, s. 87).

Med dette viser Beck hvordan religiøse institusjoner oppløses synkront med andre sosiale, offentlige og private institusjoner i det andre moderne, til fordel for en individbasert religiøsitet.

Beck (2010, s. 123) påpeker individualisering som refleksiv i sin natur, ved at individet, nå løsrevet fra etablerte institusjoner, må konstruere sine sosiale og biografiske identiteter på egen hånd. Sosiale institusjoner eller tradisjoner står ikke lenger som garantist for individets identitetsdannelse, da disse ble gjort flytende i det refleksive moderne. Individet må konstant revidere definisjonen av seg selv. I følge Beck (2010, s. 85) spres religiøs tro i sammenheng med veksten av usikkerhet den radikale, refleksive modernisering medfører. Denne usikkerheten utspilles på alle områder som berører menneskelig aktivitet. Slik blir ikke religiøsitet kun spor av en foreldet tradisjon i forhold til det modernes utvikling, men derimot selve produktet av en avansert, refleksiv modernisering som har begynt å sette spørsmålsteget ved sin egen legitimitet. Religiøs frihet er et fundamentalt prinsipp ved moderniteten. Det er denne radikaleringen av frihet som svekker institusjonelle religiøse instanser, da muligheten for individuelle valg gjøres tilgjengelig.

Av refleksiv modernisering følger individualisering, og med dette altså individualisering av religion. Beck (2010, s. 79-80) uttrykker religion som den faktiske kilden til individualisering, ved religionens utgangspunkt i det autonome individ som tar avgjørelsen om å tro. Individets *frihet* står som det første steg mot individualisering av religion. I dagens samfunn synliggjøres dette ved et mangfold av religiøse valg, der man selv utvikler ”a God of one’s own”. Individet kan fritt forme sin egen individuelle tro, tilpasset eget liv.

Beck (2010, s. 94) samstemmes med sosiologene Zygmunt Bauman og Anthony Giddens syn på individualisering som et ubevisst fenomen. Individualisering blir pålagt individet som en konsekvens av den historiske rekken av moderne institusjoner, blant annet institusjonell religion. Beck viser til Émile Durkheim (1969, referert i Beck, 2010, s. 94-95) og hans teori angående transformasjonen av religionens hellighet til individet. Individualisering er basert på overbevisningen om individet som hellig, hvilket konstaterer at mennesket er blitt gud for mennesket. Også Habermas (2006, referert i Beck, 2010, s. 96-97) gjør lignende refleksjoner, da han påpeker hvordan filosofien har transformert den originale meningen av religiøse uttrykk. ”Mennesket i Guds bilde” transformeres til betydningen om

lik verdighet for alle mennesker. I overført betydning blir troen på Gud troen på menneskerettighetene. Beck (2010, s. 97) påpeker at ved stadfestelsen av menneskerettighetene har det vestlige samfunn satt individets autonomi som prinsipp, samtidig som menneskets likhet med Gud blir satt i en sekulær, institusjonell form ved lovgivning. Med dette kan man tale om en *institusjonell individualisme*. Individualisme er i dag en institusjonell moralitet, som etablerer fundamentet for både demokrati og entreprenørsk kapitalisme. Den institusjonaliserte moraliteten ved individualisering er med andre ord en religion hvor mennesket parallelt er den troende og Gud (Beck, 2010, s. 95-96). Beck (2010) understreker at religiøs individualisering ikke står som ekvivalent til religionenes forfall: "What we find is the renaissance of a new kind of subjective anarchy of belief which forms an increasingly poor fit with the dogmatic framework provided by the institutionalized religions" (s. 85). Utviklingen beveger seg mot et punkt hvor individets autonomi og frihet gradvis hersker over den kollektive definisjon av religiøsitet (Beck, 2010, s. 90).

Beck (2010, s. 101) drar en distinksjon mellom institusjonalisert individualisering på to nivå, hvilket han navngir *individualisering En og To*. Individualisering En viser til individualisering *innen* religion. Luthers protestantisme tjener som eksempel, som forfektet løsrivelse fra kirken med større fokus på individuell frelse. Individualisering To vil hovedsakelig være av interesse i denne sammenheng, da denne kan settes i sammenheng med hvordan det religiøse kan sies å tematiseres i *Professor Andersens natt*. Den innebærer individualisering *av* religion og utviklingen av en "God of one's own" *utenfor* kristendommen, særlig ved utviklingen av velferdsstaten og tilegnelsen av menneskerettigheter. Om individualisering En og To hevder Beck (2010):

There are thus two historically distinct but comparable forms of interiorized institutional individualization: namely the *Christian confession* and the acquisition of *social rights* (which, like fundamental civil and political rights, are addressed to the individual). Both forms compel us to reflect on ourselves and to assume responsibility for social crises. This shows clearly how powerfully religion has helped to mould institutions and mentalities in Europe without this being reflected explicitly in the underlying religious traditions at work. Christianity may be said to have evaporated into the basic social rights of the welfare state, and this very disappearance can be regarded as a mark of its success (s. 118).

I et refleksivt moderne samfunn preget av risiko, er både kunnskap og livet i seg selv blitt usikre i prinsippet. Alle samfunnets og livets instanser er på grensen til sammenbrudd. "We are looking at a completely normal state of chaos, the normal fragmentation of an

individualized existence” (Beck, 2010, s. 124). Individualiseringens konsekvenser synliggjøres i flere offentlige instanser. Kirken er en av disse. Her kan man i følge Beck (2010, s. 125) se dennes tapte relevans i forhold til utviklingen av individualiserte, nyreligiøse retninger med stor tilslutning. Her får ”a God of one’s own” følgende betydning: ”A God of one’s own transforms religion into a ‘religion of self’, into competing ‘religions of the true self’” (Beck, 2010, s. 129). Samtidig innebærer ”a God of one’s own” en radikalisert religiøs frihet. Individets frihet til å velge sin egen gud står sentralt, hvor denne tar form av en personlig gud med en klar røst i individets liv (Beck, 2010, s. 139)

Om det er tale om nyreligiøsitet eller utviklingen av velferdsstat og menneskerettigheter, står troen på individets hellighet og frihet som grunnpilaren ved en individualisert religiøsitet: ”a God of one’s own”. Den overjordiske Guds hellighet overføres til individet. Ved sin likhet med Gud finner individet opphav til allmakt, autensitet og ”selvoppfyllelse” i eget selv. Dette er kilder til forløsning som tidligere var reservert den kristne Gud. Som en konsekvens av dette følger at da ingen himmelsk eller tradisjonell kirkelig autoritet kan forløse individet fra livets vanskeligheter, overføres dette ansvaret til individet (Beck, 2010, s. 109). Beck (2010, s. 105) påpeker at endring i perspektiver følger hos enhver som setter selvet som substitutt for et religiøst hierarki. Ved individets nye oppfatning av verden inngår en endring fra et makro- til mikroperspektiv, med påfølgende fokus på individuell opplevelse av samvittighet og konflikten mellom egeninteresse og nødvendighet. Generelt er individets autonomi og frihet høyt verdsatt som prinsipp i dagens samfunn. Men fra et teologisk standpunkt ligger også implisitt i individets frihet en trussel om evig fordømmelse, da friheten settes i kontrast til Guds overordnede lov (Beck, 2010, s. 80).

3 Narratologisk analyse

3.1 Komposisjon

Min analyse av komposisjon og strukturer av plot i *Professor Andersens natt* vil delvis være inspirert av Rolf Gaaslands (2004) ”komposisjonsanalyse med forhåndsdefinerte forventninger”:

Forestillingen om plot bygger på forestillingen om at en forteller har valgt ut et sett hendelser og tilstander, og sortert dem i bestemte faser som følger etter hverandre i en bestemt rekkefølge og i henhold til en bestemt logikk. Den sekvensen av faser vi venter å finne, er eksposisjon, igangsetting av handling, spenningsstigning, klimaks, spenningsfall og avslutning (s. 51).

Jeg vil utføre min analyse med utgangspunkt i Gaaslands inndeling av plot i faser, men parallelt med ”spenningsstigning” leser jeg handlingens spenningsoppbygning langs en *dalende* akse mot et nivellert intet: Et ”flatt” *kaos* uten avslutning. En lignende analyse av plot er tidligere presentert av Per Thomas Andersen (1992) i *Dekadanse i nordisk litteratur (1880-1900)*. Andersen introduserer inndelingen av dekadanseromanens utvikling fra et harmonisk *kosmos*, via *fallmarkører* til en tilstand av *kaos*. Inspirert av de to nevnte modellene for analyse vil min komposisjonsanalyse ta utgangspunkt i et utvalg moralske, sosiale og yrkesmessige *narrative markører*, som uttrykker en ”intensivering av konflikten” samtidig som de vil uttrykke *fall* eller oppløsning. De narrative markørene i handlingens plot vil også fungere som ”stasjoner” hvor Andersens refleksive prosesser kommer til uttrykk. I tillegg til fall på et episk plan, vil jeg hevde at fall og oppløsning også uttrykkes gjennom Andersens refleksive prosesser. Dermed uttrykkes fallet i *Professor Andersens natt* både ved ytre hendelser og indre refleksjon. Ved at Andersens anerkjennelse av ”begrepet Gud” fremstår som romanens klimaks, er dette også en måte romanen tematiserer det religiøse på.

3.2 Plot

3.2.1 Initialsituasjon

Innledningsvis vil jeg fremheve romanens *initialsituasjon*, dvs. romanens generelle utgangspunkt og den tilstand romanens primære karakter befinner seg i *forut* for romanens handling. Det er på bakgrunn av denne at den videre *eksposisjonen* vil få en særlig betydning i dette tilfellet. Det er først etter å ha lest romanen i sin helhet, at leseren kan danne seg et

komplett bilde av Andersens initiale situasjon. Andersens tilstand er preget av en fundamental uro og tvil med tanke på sin egen samtid. Dette synliggjøres blant annet gjennom følgende utsagn, som presenteres langt senere i romanens handling: ”Ja, de omstendigheter som han nå så seg selv som en del av, hadde formørket hans tilværelse, ja hans sinn, *i flere år nå*, og det i stadig sterkere grad. Når alt kom til alt hadde professor Andersen en sterk mistanke om at han hadde brukt livet sitt på noe som var dømt til å gå under” (Solstad, 2008, s. 95, min utheving). Altså har de nåværende omstendighetene, som fører til en formørkelse av hans tilværelse og sinn, allerede gjort dette *i flere år* forut for romanens handling. Den nevnte analepsen utvides i det neste til en lengre redegjørelse, dvs. en ekstern, homodiegetisk analepse, om Andersens doktorgradstudier i Henrik Ibsen, samt hans liv og lære på Universitetet i Oslo. Analepsens innhold bidrar til å understreke hans grunnleggende opplevelse av *tap*: Tap av historisk bevissthet, den litterære arvens betydningsfullhet og menneskets evne til å rystes over annet enn det samtidige. Til grunn for hans bekymring ligger *modernitetens problematikk*: Som individ i et senmoderne samfunn er han på samme tid del av, og i opprør mot samtiden. Dette faktum ligger som forutsetning for romanens videre handling. Det nevnte tekstutdrag er kun et av flere eksempler som bidrar til fremstillingen av Andersens fundamentale opplevelse av angst og tvil forut for at handlingen på nåtidsplan settes i gang.

3.2.2 Eksposisjon

Eksposisjonen innleder handlingens fremdrift i *Professor Andersens natt*. Her blir leseren introdusert for Andersens situasjon, tilstand og de forutsetninger som vil danne utgangspunkt for romanens videre handlingsforløp (Gaasland, 2004, s. 51). Jeg har beskrevet Andersens initiale situasjon preget av uro, som jeg hevdet lå som forutsetning for romanens videre handling. Det er på bakgrunn av denne at eksposisjonen fremstår som et særlig unntak fra det øvrige handlingsforløpet, hvilket blir synlig først etter fullendt lesning av romanen. I kontrast til romanens generelle moment av uro innledes romanen av en fredfylt tilstand.

”Det var julaften, og professor Andersen hadde et juletre i sin stue” (Solstad, 2008, s. 5). Romanens innledende setning fremstiller romankarakteren i tid og sted. Juletreet signaliserer et individ som feirer høytiden i tråd med konvensjonene. ”Han så på det pent dekkede bordet i spisestua. Dekket til én. ‘Merkelig hvor djupt det sitter,’ tenkte han, ‘og så helt uten ironi da,’ la han til, og ristet på hodet. Han gledet seg til middagen” (Solstad, 2008, s. 5). Middagen inntar han med høytid. Andersen er alene, men later likevel til å være i et

feststemt og lystig humør: ”La meg slippe julebaksten, jeg får heller drikke mer kaffe og konjakk,’ lo han fornøyd” (Solstad, 2008, s. 6).

I det følgende blir leseren introdusert for hva som på sett og vis vil ligge til grunn for romanens videre handling og problematikk: ”Professor Andersen kjente en fredsommelighet i seg i kveld. Han kjente en fred i sinnet ...” (Solstad, 2008, s. 7). Og videre: ”Han feiret jul. Mest fordi han kjente et sterkt ubehag ved å gjøre det motsatte” (Solstad, 2008, s. 7). Til tross for Andersens initialsituasjon, kjenner han en *fredsommelighet i seg i kveld*. Dette vil vise seg å være den eneste anledning i romanens hendelsesforløp hvor man kan ane en oppriktig fredfull tilstand hos Andersen. Grunnen til hans fredsommelighet er vissheten om at han viderefører en kulturell og historisk *tradisjon*. Med sin historiske tyngde står julefeiringen dermed i sterk kontrast til hva som vil være den førende og grunnleggende uro og ambivalens ved romankarakteren: Hans tiltagende tvil angående sin egen og samtidens evne til historisk bevissthet i en ”flytende” og flyktig modernitet. Slik blir leseren introdusert for den ambivalente problematikk som vil prege romanens handlingsforløp.

Romanens eksposisjon kan finne sin parallell i hva Per Thomas Andersen (1992, s. 207-209) betegner som det innledende *kosmos* eller *verdi-sfæren* ved 1880-1900-tallets dekadanseromaner. Dekadanseromanens forløp skildrer et *forfall*, hvor dette tar utgangspunkt i en *fallhøyde*, definert ved et sett normerende verdier. Fallhøyden, dvs. verkets *verdi-sfære* eller *kosmos*, viser til en ”verdi-full” tilværelsessone i verket, som vil stå som forutsetning og motpol til dekadansens nivellerte tilstand. Verdi-sfæren står som orienteringspunkt for romanens problembehandling, og blir dermed en referanse-kategori og viktig del av verkets struktur: Et ”point of departure” for verkets forfallsbevegelse og en motpol til den dekadente tilstand verket skildrer. I tråd med Andersens dekadansmodell etablerer professor Andersens julefeiring de normerende verdier i romanen. En ”fredfull” verdi-sfære av tradisjonell og historisk tyngde står i motsetning til modernitetens ”uutholdelige letthet”, som fra julefeiringen av vil fremstå som romanens sentrale problematikk. Fra og med julehøytidens kosmos vender handlingen i en nedadstigende bevegelse, preget av forfall og oppløsning.

3.2.3 Mordet

Neste fase i komposisjonen settes i gang av følgende hendelse:

... der han sto foran vinduet i sin leilighet og ventet på at Den hellige natt skulle inntre, som han ville tilbringe en time av, kanskje to, i djup ettertenksomhet før han gikk og la seg, hadde han bestemt seg for, der han sto foran vinduet i sin fineste stas og stirret ut mot de opplyste vinduene på den andre sida av gata. *Men*

med ett kom en kvinne til syne i ett av vinduene (Solstad, 2008, s. 13, min utheving).

I og med denne setningen endres handlingens dynamikk. Et element av *uro* forstyrrer den innledende, fredfulle tilstand. I det neste følger hva som vil fortone seg som romanens klare *igangsetter av handlingen*:

Han fikk imidlertid ikke iaktatt henne lenge, for plutselig snudde hun seg, forårsaket av at det dukket opp en annen skikkelse i rommet bak henne. Det var en mann, også han virket ung, ... tenkte han, før han forferdet fór sammen idet han så at den mannen som han med umiddelbar sikkerhet hadde konstatert var ung, la hendene sine om den unge kvinnens hals og klemte til. Hun fektet med armene, så professor Andersen, hun sprellet med kroppen, la han merke til, før hun med ett ble rolig under mannens hender og ség sammen (Solstad, 2008, s. 13-14).

Mordet bryter med eksposisjonens utgangssituasjon på en slik måte at handling fremprovoseres og påkreves (Gaasland, 2004, s. 52). Mordet fungerer også som igangsetter av de *refleksive prosessene* hos Andersen som vil prege romanens fortelling. Nærmere bestemt vil romanens handling i all hovedsak fremstilles gjennom Andersens indre refleksjoner omkring mordet, som deretter videreføres til andre livsområder i hans tilværelse. Langs romanens forløp vil moralske, sosiale og yrkesmessige begivenheter fungere som *narrative markører* eller ”stasjoner” hvor Andersens indre prosesser og refleksjoner uttrykkes og videreføres. De ulike narrative markørene viser handlingens fremdrift, samtidig som de uttrykker fall og oppløsning langs en nedadstigende akse mot romanens sluttsituasjon, preget av et resignert, nivellert ”intet”. Som del av min komposisjonsanalyse vil jeg i det følgende introdusere handlingens oppbygning i etterkant av mordet gjennom mitt utvalg av narrative markører, som på hver sin måte uttrykker fall og oppløsning ved Andersens ytre og indre tilværelse.

3.3 Fall og oppløsning

3.3.1 Moralsk narrativ markør: Professor Andersen unnlater å ringe politiet

Andersen har altså beskuet mordet med egne øyne, trolig som eneste vitne.

”Jeg må ringe politiet,” tenkte han. Han gikk bort til telefonen, men løftet ikke røret. ”Det var et mord, jeg må ringe politiet,” tenkte han, men løftet stadig ikke røret. I stedet gikk han tilbake til vinduet ... ”Hva er det som har skjedd,” tenkte

han. ”Det er jo forferdelig, og så rett foran øynene på meg, jeg så det jo med egne øyne, ja jeg kan beskrive det i detalj. Jeg må ringe politiet.” Han gikk bort til telefonen, men løftet ikke av røret. ”Hva skal jeg si,” tenkte han, ”at jeg har sett et mord? Ja, det er jo det jeg må si. Og så vil de le av meg, og be meg gå og legge meg, for så å komme tilbake når jeg er blitt edru, for det er en kjent sak,” la han til, ”at når du har drukket litt og skal prøve å virke edru, så kan du lett bli oppfattet som om du er temmelig sterkt påvirket, for du er så engstelig for å virke snøvlete at snøvlinga formelig tar deg. Og så ute av meg som jeg er nå, kan det ikke gå bra.” (Solstad, 2008, s. 14-15)

Mordet er den første *narrative markør*, og setter i gang romanens dilemma, da han ikke løfter av røret og ringer politiet. Andersens unnlåtelsessynd symboliserer hans første og fundamentale *fall*, i dette tilfellet av *moralsk* art. Denne markøren i romanens hendelsesforløp utløser også Andersens *refleksive prosesser*, uttrykt allerede ved den ovennevnte ”samtale” Andersen fører med seg selv vedrørende politiets eventuelle respons på hans henvendelse. Videre uttrykkes de refleksive prosessene ved Andersens overveielser og undring over hvorfor han ikke evner å ringe politiet over romanens påfølgende sider. Han velger å gå en tur, men hans tanker tynger ham: ”‘Å,’ tenkte han, ‘jeg kunne ønske jeg hadde ringt likevel, så hadde jeg hatt denne episoden ute av verden. Da hadde det bare vært en spennende episode, som nå hadde vært avsluttet for mitt vedkommende. Men nå har jeg hverken rast eller ro,’ tenkte han, og bestemte seg for å snu” (Solstad, 2008, s. 18). Tilbake i leiligheten vedvarer han ved sine spekulasjoner. ”‘... Tenk på noe annet.’ Men han greidde (sic.) ikke å tenke på noe annet” (Solstad, 2008, s. 19). Fortsatt holder han leiligheten på den andre siden av gaten under oppsyn. Han lengter etter å få ”forklart seg” for en venn. Neste dag, 2. juledag, er han også buden i middag hos Nina og Bernt Halvorsen, hvilket vil fremstå som neste *narrative markør*, denne gang av *sosial* art.

3.3.2 Sosial narrativ markør: middagsselskapet

Da Andersen går til fots mot Halvorsens bolig på Sagene, forbereder han sin forsvarstale. ”For han visste det jo, hvorfor han hadde satt seg i denne situasjonen. Han kunne ikke ha handlet annerledes” (Solstad, 2008, s. 21). Andersen har planlagt å komme tidlig, for slik å få tid til å dele sine tanker med Bernt i fortrolighet. Bernt uttrykker overraskelse over Andersens tidlige ankomst, ”... og professor Andersen tuslet slukøret inn. Det var ikke slik han hadde tenkt seg det. Han hadde tenkt at når Bernt Halvorsen så forbauset ut og sa at han kom altfor tidlig, så skulle han selvfølgelig svare: ‘Ja, jeg vet det, men jeg har noe viktig å snakke med deg om.’ Hvorfor hadde han ikke sagt det?” (Solstad, 2008, s. 23). I det neste viser det seg at Andersen er ute av stand til å betro seg til sin gode venn Bernt Halvorsen. Denne *sosiale*

markøren i romanens hendelsesforløp utløser også her Andersens *refleksive prosesser*: Andersens umulige forsøk på å meddele sin unnlåtelsessynd til vennen, samt middagsselskapet i sin helhet, utløser et vidt spenn av refleksjoner hos Andersen. I det hele tatt oppleves selskapet av leseren på *avstand*, slik Andersen selv erfarer en avstand til selskapets deltakere.

Innledningsvis introduseres gjestenes tilhørighet med hverandre og deres forhistorie av Andersen, gjennom en lengre blandet, homodiegetisk analepse. Innholdet i analepsen er av stor betydning for handlingen, da den forklarer karakterenes nåværende tilstand som ”vellykkede”. Analepsen avløses av det følgende:

De spiste rakfisk. Drakk øl og dram. Skålte og lo, og sludret muntert. De tilhørte alle samme generasjon, og de var knyttet til hverandre med sterke bånd, selv professor Andersen som akkurat i kveld slet med en foruroligende følelse av at han nå hadde skilt seg fra dem for godt. Han var ennå slått ut av at han ikke hadde greidd (sic.) å betro seg til sin venn, verten Bernt, ... (Solstad, 2008, s. 31).

På bakgrunn av det ovennevnte blir Andersen ”noe fraværende” (Solstad, 2008, s. 31), hvilket fortøner seg som en tilstand leseren deler med ham, gjennom en påfølgende nullfokalisert, blandet, homodiegetisk analepse av lengre omfang. Man kan anta at analepsen består av de refleksjoner Andersen utfører i sin ”noe fraværende” tilstand, hvor denne utdyper ”... de tilfeldige, men sterke og ennå virksomme båndene fra Universitetet på det tidlige 1960-tallet, ...” (Solstad, 2008, s. 32). Leseren får innblikk i selskapets tidligere radikalisme, men:

Dette var på 1960-tallet, det var over tredve år siden. Nå befant de seg i en helt annen livsfase. De hadde ikke lenger livet foran seg, de var ikke lenger i den fasen hvor man kunne tenke ”jeg” uten samtidig å ha ordet ”framtid” på hjernen, men kunne tillate seg å se seg tilbake og registrere at de hadde lykket ganske bra som det var (Solstad, 2008, s. 40).

I analepsen ligger kontrasten mellom fortid og nåtid, mellom ”var” og ”er”, som også synliggjør hvordan selskapet til en hver tid har vært fanget av ”tidsånden”. I analepsen ligger også kimen til det som vil vise seg å være grunnen til Andersens distanse og fornemmelse av oppløsning også på et sosialt plan, i tillegg til at han ikke evner å betro seg til vennen: ”... han kjente seg sterkt urolig med hensyn til sin egen plass i denne enheten, ...” (Solstad, 2008, s. 44), og videre: ”Kanskje kunne det særegne ved deres måter å opptre og tenke på, føres tilbake til et livsvarig svermeri for den modernitet som hadde truffet dem og slått ned i dem som intet mindre enn et lyn i deres ungdomstid en gang på 1960-tallet. Avant garde”

(Solstad, 2008, s. 48). Med andre ord kan man ane at den sosiale dynamikk og radikalisme som bandt vennene sammen med sterke bånd på 1960-tallet, nå oppfattes av Andersen som et "livsvarig svermeri", og som dermed går i oppløsning. Ved Andersens manglende tilhørighet og evne til kommunikasjon med sine sosiale relasjoner uttrykkes *fall* og oppløsning på ny i Andersens tilværelse, denne gang på et *sosialt* plan. Middagsselskapet har i sin helhet ført Andersen ut i en fraværende tilstand, som understreker den distanse han føler overfor sine venner, både på et mellommenneskelig og et verdimesig plan.

Analepsen avløses dermed av at "De satt til bords. Forretten var fortært. Hovedretten var båret inn. Ryper. Nina gjorde oppmerksom på at de ertene som ble servert til, var russiske erter, og at det var det svært vanskelig å få tak i her til lands" (Solstad, 2008, s. 52). Til bords understrekes på ny kontrasten mellom "da" og "nå", da både servering og diskurs uttrykker velstand og det senmoderne menneskets engasjement i det kommersielle snarere enn 1960-tallets opprør og radikalisme. I samtale om underholdningsprogrammet "Guida", hvor den 23-årige programlederen lar statsråder regisseres inn i selvironiske positurer, utbryter Andersen: "Men da mister det jo sin brodd, gjør det ikke," hvorpå Per Ekberg skarpt repliserer: "Dette her har ingenting med brodd å gjøre, dette er eksponering av livsstil." (Solstad, 2008, s. 55). Indirekte vitner det nevnte utsagn på ny om Andersens avstand til sine venner, samt hvordan vennene fortsatt er fanget av "tidsånden": På det nåværende tidspunkt som representanter for hva Andersen formodentlig oppfatter som et av den senmoderne samtids kjennetegn, nemlig mangelen på kulturell *tyngde*. Andersen opplever en tiltagende murring i magen, og lengter hjem. Det kan synes som hans trang til å forlate selskapet delvis skyldes hans følelse av å være "innesperret" i enheten av venner, "... slik at han egentlig kunne ha hatt lyst til å bryte ut, med en voldsom viljesakt, i et voldsomt sprang, hvis det hadde vært mulig" (Solstad, 2008, s. 44), og delvis et ønske om å vende hjem til stuevinduet og sin bivåning av morderen. "Å, han kjente seg så usigelig trist til sinns, ansikt til ansikt med Nina og Bernt, fordi han ikke eide hverken rast eller ro til å bli der lenger nå som klokka alt var over elleve. Ja, han kjente seg oppgitt over seg selv" (Solstad, 2008, s. 57-58). Andersens tanker vitner om en tilsynelatende sorg over den distanse han opplever til sine venner, samt en oppgitthet over sin egen distansering. Avskjeden kan tolkes som et siste sosialt *brudd* mellom Andersen og hans tidligere omgangskrets.

Andersen har siden mordet hatt et besettende ønske om å se morderens ansikt. Det kan synes som om kveldens hendelser og det faktum at han ikke er i stand til å kommunisere med sine nærmeste, fører til at hans oppmerksomhet stadig vender seg i morderens favør. "Så gikk han inn i stua, hvor han, uten å tenne lyset, gikk bort til vinduet og stirret ut over på

bygningen på den andre sida av gata. Gardinene var trukket fra. Det lyste der inne. Endelig! Nå skulle han få se” (Solstad, 2008, s. 58). Hans ønske går i oppfyllelse, samtidig som Andersen erfarer dette ønsket i seg selv som opprørende. Tynget av en kveld preget av *opløsning* på flere plan, vil Andersen ved sin *reise* i romanens påfølgende handlingssekvens oppsøke et annet felt av fundamental verdi i sin tilværelse: *Litteraturfaget*. Reisen kan oppfattes som en flukt, men leseren vil snart forstå at reisen skyldes Andersens ønske om å reflektere over sin tiltagende uro og fornemmelse av oppløsning også på dette feltet.

3.3.3 Faglig narrativ markør: Trondheim

3. juledag drar Andersen til Trondheim:

Professor Andersen bestemte seg for å dra bort en tid. Han pakket en liten koffert og tok drosje til Fornebu hvor han sjekket inn på første fly til Trondheim. Han ringte til Britannia Hotel og bestilte rom. Så ringte han til en kollega av seg og sa han kom til å være i Trondheim over nyttårshelga, og de avtalte at de skulle møtes i morgen (Solstad, 2008, s. 60).

I møte med kollegaen på Britannia Hotel kan det synes som om Andersen har et klart formål med reisen: Å avdempe, eller rent ut få muligheten til å reflektere høyt om sin stadig tiltagende *uro*. ”Da professor Andersen så at kollegaen satt og verket etter å få vite hva i all verden det var som hadde brakt ham til Trondheim midt i romjula, bestemte han seg for å gå rett på sak. ‘Har du tenkt på,’ sa han, ‘hvor kort historisk hukommelse vi har. ...?’” (Solstad, 2008, s. 62). Utsagnet utløser Andersens glødende refleksjoner angående samtidens ”skremmende” mangel på historisk bevissthet, hvor disse så utvides til også å gjelde *moderniteten*. Hans fyrige refleksjoner fremstilles med en beslutsomhet som etter hvert gjør kollegaen målløs:

”Det skremmer meg virkelig. Det skremmer meg langt mer enn det faktum at jeg er barnløs.” Her holdt han inne, og ble sittende taus. Kollegaen sa heller ingenting. Han så på professor Andersen, det virket som han skulle si noe, han ranket seg, slik en gjør, som skal si noe han må eller bør si, men er usikker på om han skal si likevel, men han ble sittende og se, litt undrende, på professor Andersen (Solstad, 2008, s. 65)

Leseren får i det neste bekreftet Andersens agenda med reisen og møtet med kollegaen: ”... idet professor Andersen jo straks hadde begynt å snakke om *det som hadde ligget ham på hjertet, og for hvis skyld han jo hadde ringt sin kollega* fra Fornebu da han hadde fått det innfall å dra til Trondheim” (Solstad, 2008, s. 65, min utheving). Da Andersen omsider spør

kollegaen hvordan *han* har det, er Andersen i realiteten fortsatt like fraværende, innkapslet i sitt eget tankeunivers: ”Det lar seg ikke nekte at professor Andersen bare lyttet med et halvt øre (av to hele tilsammen) til det kollegaen fortalte om seg og sitt” (Solstad, 2008, s. 67). Da de to drar på skitur dagen etter, fortsetter Andersen sine refleksjoner:

Professor Andersen benyttet da anledningen, slik som i går, til å snakke om noe som lå ham på hjertet. Han var redd for framtida. Sin egen framtid, som professor i litteratur. Litteraturen overlever ikke, slik som vi har trodd. Det er bare proforma den overlever, og det er ikke lenger nok. All begeistring er samtidig, og i vår tid er det kommersialismens makeløse evne til å skape begeistring og røre ved massenes hjerter som er samtidigheten (Solstad, 2008, s. 71).

Andersen dweler ved modernitetens problematikk: Samtidens mangel på historisk bevissthet og menneskets manglende evne til å beveges av annet enn det samtidige. Refleksjonene fortoner seg hovedsakelig som en monolog, tidvis avbrutt av kollegaens innvendinger, men Andersen synes å være ute av stand til å ta innvendingene i betraktning: ”Professor Andersen framholdt til det at kollegaen nok ikke fullt ut forsto hvor han ville hen, og i hvilken grad det plaget ham” (Solstad, 2008, s. 74). Andersen er tydelig opphengt i sitt cerebrale rom, hvilket også kommer til uttrykk i hans diskurs, som fremstår som usammenhengende: ”Ja, han måtte nesten få lov til å uttrykke seg på denne måten, selv om det ikke hørtes så stringent ut for kollegaens ører, noe som skyldtes at det var heller uklare tanker hos ham selv, men ikke mindre plagsomme for det” (Solstad, 2008, s. 75). På bakgrunn av det ovennevnte fremstår oppholdet i Trondheim i sin helhet som en annen narrativ markør av Andersens indre, refleksive prosesser, hvor hans tanker, tvil og uro på ny kan komme til uttrykk.

Reisen og oppholdet i Trondheim fortoner seg også som narrativ markør av *oppløsning og fall*, av *faglig* art. Hva som kunne fortonet seg som en ”dannelsestreise” med mulighet til å motta lærdom, adekvate innvendinger mot, og korreksjoner av, sin uro fra kollegaen, vender Andersen hjem i en uendret mental tilstand. Dette skyldes Andersens grunnleggende refleksive væremåte, hvor han er ute av stand til å motta respons fra den ytre verden. Han lytter ikke etter kollegaens innvendinger og refleksjoner, og når de en sjelden gang kommer til uttrykk blir de avfeid av Andersens utrettelige og beslutsomme ”manifest”. Da kollegaen til slutt erklærer Andersens refleksjoner som ”svarte” i den grad ”... min livssituasjon er ikke slik at den innbyr til å la meg friste av dine synspunkter” (Solstad, 2008, s. 76), er det likevel Andersens tanker som til syvende og sist avvises. Det faglige *fallet* blir endelig da hans litterære bekymringer uskadeliggjøres og kollegaen ikke evner å imøtekomme hans refleksjoner.

3.3.4 Fallets narrative markør: morderen

Andersens reise avbrytes brått: ”Om morgenen våknet han grytidlig, i stummende mørke. ‘Henrik Nordstrøm.’ Navnet. Det trengte ikke være han. Mannen i vinduet trengte ikke være Henrik Nordstrøm. ... Han måtte straks tilbake til Oslo. Han måtte ikke miste ham. Tenk om han alt var forsvunnet?” (Solstad, 2008, s. 78-79). Grepet av en fengslende bekymring forlater han Trondheim. Tilbake i Oslo går han rett bort til vinduet, og puster lettet ut da morderen fortsatt er til stede. På dette tidspunktet i handlingen brytes brått hans vedvarende indre refleksjoner: ”Men akkurat da grep angsten ham. Professor Andersens refleksive bevissthet slo plutselig igjennom og angsten gjennomstrømmet kroppen hans. For hva var det egentlig som var i ferd med å skje med ham?” (Solstad, 2008, s. 81). Andersen har siden mordet næret en fascinasjon for og dragning mot morderen, hvilket har gitt seg utslag i at han stadig avbryter samvær med sine sosiale relasjoner for å kunne holde morderen under oppsikt. Han later nå til å bli seg dette bevisst: ”Med en selvreflekterende bevissthet iakttok han seg selv som gjennom et gjennomsiktig skinn. Han kunne ikke gripe seg selv gjennom denne hinne. Bak dette gjennomsiktige skinn befant han seg, den fortapte” (Solstad, 2008, s. 81-82). Ved å anse seg selv som *fortapt* grunnet sin tilbøyelighet til morderen, uttrykker *morderen* som narrativ markør nok et fall i Andersens tilværelse, på ny av moralsk art, men også av en *sosial* karakter, da han fremmer bivåning av morderen på bekostning av mellommenneskelig kontakt.

Handlingen i etterkant av oppholdet i Trondheim, altså årets siste dager inkludert nyttårsaften, er viet Andersens iakttagelser av morderen fra sin leilighet. Morderen fremstår dermed som en ny narrativ markør for å kunne beskrive Andersens refleksive prosesser, da denne tilstanden utløser Andersens ytterligere refleksjoner omkring mordet og den unnlåtelsessynd han har begått. Fokuset på morderen opprettholdes også gjennom januar og februar, om enn noe perifert: ”Professor Andersen hadde lagt seg til den vanen å skotte over mot leiligheten på den andre siden av gata, men han hadde sluttet å stå i skjul bak gardinet, ...” (Solstad, 2008, s. 91-92). Han undrer seg over hvorfor den myrdede kvinnen ikke meldes savnet, og konkluderer med at kvinnen må ha vært morderens kone. Henrik Nordstrøm vil derfor snarlig bli innhentet av sin gjerning, og Andersen kan dermed vie større tankevirksomhet til sitt yrke.

3.3.5 Faglig narrativ markør 2: Universitetet

Han maktet nå å konsentrere seg for fullt om sin gjerning som professor i litteratur ved Universitetet i Oslo. Rett nok utfoldet denne gjerning seg under betingelser som ikke gjorde professor Andersen lystig til sinns. ... Han var professor i litteratur og han kunne ikke lenger si at den var av så stor verdi som han hadde ansett den for å være da han valgte den som sin livsbane (Solstad, 2008, s. 95).

Med dette innledes *Universitetet* som narrativ markør, hvor leseren på ny får innblikk i Andersens stadig tiltagende tvil angående sin egen og det senmoderne menneskets forstand til å kunne engasjeres av fortidens kanoniske verk og den litterære arv. Gjennom en blandet, homodiegetisk analepse utdypes Andersens liv og virke på Universitetet: ”Han hadde tatt en bejublet doktorgrad på *Kongsemnerne* som ganske ung mann, ...” (Solstad, 2008, s. 95), hvor analepsen utvikles til å gjelde Andersens refleksjoner angående sine studenter:

Også hans studenter higer etter å kjenne Ibsens evige ånd puste imot seg. Det var jo hovedfagstudenter som faktisk brukte opptil to år av sin dyrebare ungdoms vår på å fordype seg i Ibsens tekst, hvorfor gjorde de egentlig det? Det hendte professor Andersen spurte seg selv om det, ofte sarkastisk også, når sant skal sies (Solstad, 2008, s. 97).

Da Andersen nå finner at han selv tviler på Ibsens litterære storhet, betyr dette at også han er grepet av modernismens tidsånd, uten evne til å berøres over annet enn det dagsaktuelle. Han blir stadig mer skeptisk til studentenes evne og vilje til å videreføre den litterære arven, ”... gjennom de neste tiårenes ydmykende intellektuelle liv i samfunn av vår type, ...” (Solstad, 2008, s. 100). På ny viser kimen i Andersens bekymringer seg å ligge i *moderniteten*, og handlingen utspiller i det følgende Andersens gjentatte tanker om ”vår tid” uten evne til rystelse. Han føler medynk med de begavede studentene som tidvis opplever Ibsens storhet med glimt i øynene – en storhet som Andersen frykter at i bunn og grunn ikke er til stede. Universitetet som narrativ markør uttrykker dermed nok et *fall* i Andersens tilværelse, hvor hans indre uro og ambivalens ytterligere intensiveres.

Andersen er altså nært knyttet til sine studenter, og oppildnet etter et tilfeldig møte med to studiner på Karl Johan, vil han innta et bedre måltid på en japansk restaurant. Her kommer Andersen i personlig kontakt med morderen for første gang.

3.3.6 Fallets narrative markør: Møtet med morderen

Nok en gang fører et fall i Andersens tilværelse til samvær med morderen, denne gang på et mellommenneskelig plan. Andersen tolker morderens øyensynlige interesse for Andersens selskap i den japanske restauranten som et klarsignal til å invitere ham til sin egen leilighet, og innvier ham dermed i sin private sfære. Andersens forhold til morderen utvikles dermed fra rollen som *observatør*, til at han inntar en fysisk opptreden i morderens tilværelse.

Besøket resulterer i Andersens viten om at det *ikke* var morderens kone han så bli myrdet, hvilket utgjør møtet mellom Andersen og morderen som det episke forløpets siste *narrative markør* for et ytterligere fall og en ytterste ”intensivering av konflikten”. Andersens viten om mordet blir også en siste narrativ markør for et utslag av Andersens indre refleksjoner, hvor disse i det neste utspilles over romanens siste sider.

For nå er vi tilbake der vi var, og professor Andersen er i stor fare. Han står i sin italienske dress og ser på telefonrøret som han nettopp har lagt på plass oppå telefonen igjen, etter at han har fått den bekreftelse han ikke ville ha. Den kvinnen han natt til 1. juledag fra sitt vindu så Henrik Nordstrøm kvele i sin leilighet, var ikke hans kone, men en fremmed kvinne. En kvinne som ikke er meldt savnet, og som sannsynligvis ikke kan knyttes spesielt til Henrik Nordstrøm den dag hun blir funnet, eller omsider meldt savnet. Om hun da noensinne blir det. Professor Andersen sto ute i gangen der telefonen sto og sank djupt inn i sine egne tanker. Han formelig sank sammen under vekten av sine egne tanker (Solstad, 2008, s. 123).

De innledende setninger i presens understreker dette øyeblikket som avgjørende. ”Alt som nå skjedde med professor Andersen, fra denne kveld til morderen ringte på hans dør neste onsdag, forekom ham å foregå i en tilstand av tåke” (Solstad, 2008, s. 123). Den nevnte prolepsen beskriver romanens avsluttende del, dominert av Andersens intense tankevirksomhet.

Andersen blir fysisk syk og sykmeldt fra Universitetet. ”Men han greidde ikke å ligge stille, derfor sto han opp, tok en slåbrok over pyjamasen og ruslet slik rundt i leiligheten sin, fra rom til rom. Denne dagen, og neste dagen, og dagen etter det igjen. Mens han grublet” (Solstad, 2008, s. 124). Andersens dyptgående refleksjoner omkring mordet og dets omstendigheter, samt hans egen unnlåtelsessynd og umuligheten av et alternativt utfall, vitner om Andersens sympati med morderen: ”... Det eneste jeg ønsker, er at han skal slippe fri, i hvertfall slippe fri fra meg. Eller omvendt, ’ tenkte han” (Solstad, 2008, s. 127). Andersen synes å være uløselig knyttet til morderen gjennom sin unnlåtelsessynd, samtidig som dette faktum ligger til grunn for hans indre kvaler. Like fullt er en anmeldelse av morderen umulig

for ham. Intensiveringen av Andersens refleksjoner når sitt *klimaks* da begrepet Gud innføres i Andersens tilværelse.

3.3.7 Klimaks: Professor Andersen anerkjenner begrepet Gud

Med mordet som utgangspunkt, har *moralske, sosiale og faglige narrative markører* uttrykt Andersens stadige erfaring av fall og oppløsning – både på et ytre, episk plan og et indre, refleksivt plan. Markørene har samtidig representert en *intensivering av konflikten*. Da Andersen nå befinner seg i en ytterste tilstand av fortvilelse, ambivalens og uro, når handlingen sitt *klimaks*:

Og bak det hele stod Gud. Som den siste begrunnelse for at å bryte denne selvsagte forutsetning, var et tabu som ingen levende kan begrunne, berøre eller stryke ut av minnet. Professor Andersen var ingen religiøs mann, det sto ham fjernt å tenke i disse baner, men nå kunne han ikke annet enn å utbryte, når han tenkte og tenkte på hva det var han hadde viklet seg inn i, og ikke kunne vikle seg ut av, enda så gjerne han ville det: ”Ingen kan ha sin egen Gud. Selv ikke den gudløse.” ... Helt spontant var denne tanken dukket opp i ham, som et klarsyn, som hadde sprengt seg vei gjennom hans grublerier, der han gikk rundt i sin leilighet, i pyjamas, med slåbrok over, midt på lyse dagen. Det var en indre røst i ham som hadde ropt dette, og han kjente seg både overrasket og beklemt (Solstad, 2008, s. 130).

”Ved dette hadde professor Andersen anerkjent Gud, ikke Guds eksistens i og for seg, men som begrep, ...” (Solstad, 2008, s. 132). Romanen har siden mordet fremstilt Andersens ambivalens og uro, uttrykt gjennom indre, refleksive prosesser. I det neste brytes de refleksive prosessene ved dette ”klarsyn”. Anerkjennelsen av begrepet Gud fremstår som romanens klimaks da Andersen innser at han ikke kan opptre som sin egen lovgiver: Ingen kan ha sin egen Gud. Klimaks kan nettopp karakteriseres ved et avgjørende skjebneomslag, hvor karakteren oppnår (selv)innsikt (Gaasland, 2004, s. 53).

3.3.8 Sluttsituasjon: Andersen forkaster det guddommelige påbud

Ved det ovennevnte anerkjenner Andersen også ”det guddommelige påbud”, en erkjennelse som i seg selv krever at han gjør sin plikt overfor dette påbud. Men Andersen er fortsatt ute av stand til å anmelde morderen. Da Andersen forkaster det guddommelige påbud, markeres Andersens endelige *fall* av moralsk art: Andersen nominerer sitt eget moralske standpunkt til øverste moralske instans, på bekostning av et påbud som går ut over tid og sted. Denne avgjørelsen undergraver også Andersens nyervervede selvinnsett. Andersen ”knipser med fingrene”, og forsones på denne måten med sin gjerning: ”Professor Andersen kjente en

lettelse si inn over seg, nesten sødmefylt, ved tanken på hva han hadde gjort. Han hadde forsonet seg med sin gjerning” (Solstad, 2008, s. 137-138). Ved å knipse med fingrene og forsones med sin gjerning, hevder han også å adskille seg fra Gud: ”... Og hva gjør jeg med det? Ingenting. ...” (Solstad, 2008, s. 138). Andersen kjenner på fortapelsen ved sin handling, men denne erkjennelsen leder ingen vei. I tråd med Per Thomas Andersens (1992) dekadansmodell ender *Professor Andersens natt* i et utladet, nivellert *intet* – et *kaos*. Ved at professor Andersen avskriver det høyeste moralske påbud til fordel for sitt eget moralske standpunkt, velger han minste motstands vei. Romanen ender også med at han tar et behagelig, varmt bad. Professor Andersens resignerte sinnstilstand vitner om at han befinner seg i et tomt sluttunkt, uten verdier til å konstituere livsfølelsen og virkeligheten med (Andersen, 1992, s. 80). Romanens sluttsituasjon preget av *intet* står slik i sterk kontrast til romanens innledende, verdifulle tilstand av ”fredsommelighet”. Man kan hevde at Andersen vedvarer i den initiale situasjon han befant seg i forut for romanens handling – hvor hans selvinnsikt kun munner ut i det *forfall* han i bunn og grunn frykter. Men avslutningens nivellerte ”intet” er også tvetydig. Min tematiske analyse vil senere klargjøre hvordan romanens ”tomme” sluttunkt gis en paradoksal ”verdi”, da sluttunktet også innebærer Andersens hevdelse av sin *frihet*. Dette er en frihet han både ettertrakter og er i besittelse av som senmoderne individ, men som i bunn og grunn viser seg som innholdsløs.

3.4 Fortellerstemmen i romanen

Jeg vil i det følgende presentere en narratologisk analyse av *Professor Andersens natt*, med vekt på verkets *fortellerstemme*. Da den foregående komposisjonsanalysen tok utgangspunkt i romanens plot som narrative markører av refleksive prosesser, vil det være relevant å utforske fortellerstemmen som *bevissthetsfremstilling* av professor Andersens cerebrale refleksjoner. Jeg vil basere min analyse på de begreper Dorrit Cohn (1983) presenterer i *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*. Særlig vil hennes forestilling om *narrated monologue* være av interesse for min analyse.

3.4.1 Bevissthetsfremstilling

En allmenn modell til bruk i analyse av den narratologiske diskurs er Gérard Genettes inndeling av diskursens tre grunnformer i ”fortalt”, ”gjengitt” og ”overført” diskurs. Ved ”fortalt” diskurs snakker fortelleren om personens indre, ved ”gjengitt” diskurs fører personen selv ordet, mens ved ”overført” diskurs gjengis de fiktive personenes språk

gjennom fortellerstemmen (Aaslestad, 1999, s. 103). Slik Cohn (1983) påpeker: "... Genette pairs spoken and silent discourse according to degrees of 'narrative distance,' arriving at a threefold division between the poles of pure narration (diegesis) and pure imitation (mimesis)" (s. 11). Cohn (1983) hevder en slik inndeling er problematisk, da denne ikke tar romanens *bevissthetsfremstilling* på alvor:

Most people, including most novelists, certainly conceive of consciousness as including "other mind stuff" ..., in addition to language. This "stuff" cannot be quoted – directly or indirectly; it can only be narrated. One of the drawbacks of this linguistic approach is therefore that it tends to leave out of account the entire nonverbal realm of consciousness, as well as the entire problematic relationship between thought and speech (s. 11).

På bakgrunn av det ovennevnte sitat definerer og navngir Cohn (1983, s. 11-14) tre grunnleggende teknikker for fremstilling av bevissthet i et 3. persons-perspektiv: "Psychonarration" viser til fortellerens diskurs om karakterens bevissthet, "quoted monologue" viser til karakterens egen mentale diskurs, mens "narrated monologue" befinner seg mellom de to nevnte formene og viser til karakterens mentale diskurs "kledt" i fortellerens stemme. Sistnevnte vil være fokus for min analyse, da jeg mener denne typen bevissthetsfremstilling er særlig interessant å utforske ved *Professor Andersens natt*.

Professor Andersen kan sies å ha flere fellestrekk ved 1890-tallets *dekadenter*. George Ross Ridge (1961, referert i Andersen, 1992, s. 223) karakteriserer dekadenten som en "hjernefelt". Verden synes vanskelig å håndtere for dekadenten, da den overvelder ham. Virkeligheten møter aldri hans forventninger eller ønsker, og han avskriver dermed realiteten og trekker seg tilbake til sitt indre tankerom. Per Thomas Andersen (1992) utdyper:

I betegnelsen *hjernefelt* impliseres både en påfallende introversjon hos helten, en lammende passivitet i forhold til den ytre verden og en tilsvarende kompensatorisk trang til å bygge fantasislott i den indre "cerebrale" verden, ... selv hos den intellektuelle dekadent lukker tanken seg inne i et cerebralt rom der det naturlige forholdet mellom menneske og omverdenen ikke har noen plass. Det betyr videre at selv hos den dekadenten som har ekstroverte personlighetstrekk, synes den ytre verden som sådan å forvandle seg til et spill som den indre, cerebrale verden speiler seg i. Selv den ytre virkelighet synes å fortone seg først og fremst som et vedheng til den indre cerebrale verden, og dekadenten ferdes i den ut fra dette perspektiv (s. 223-224).

Professor Andersen finner utvilsomt sin parallell i dekadansekarakteren, blant annet synes betegnelsen "hjernefelt" å være treffende. Den ytre virkelighet fremstår som sekundær i

forhold til den indre cerebrale verden også i Andersens tilfelle, hvilket ble illustrert i den foregående komposisjonsanalysen: Professor Andersen er blant annet i møte med kollegaen ute av stand til å motta og prosessere kollegaens innvendinger og refleksjoner. Han forblir i sitt cerebrale rom, slik leseren også får innsyn i og opplevelsen av Andersens ”noe fraværende” tilstand i middagsselskapet hos Nina og Bernt Halvorsen.

Grunnet den *refleksive* form som preger *Professor Andersens natt*, gir dette naturligvis utslag også i romanens narrative teknikk. Ved å fremheve romanens fortellerstil som *bevissthetsfremstilling*, vil denne fremgangsmåten bidra til å betone Andersens refleksive natur.

3.4.2 Narrated monologue

”Fri indirekte diskurs” blir ofte brukt om den narrative teknikken Cohn (1983, s. 14) navngir ”narrated monologue”, hvilket viser til en posisjon på tvers av narrasjon og sitering.

Teknikken innebærer en forteller i 3. person (likt ”psycho-narration”), men produserer samtidig ordrett karakterens eget mentale språk (likt ”quoted monologue”). Ofte sammenføres ”narrative monologue” med de to andre bevissthetsfremstillingene: ”Most often we find the narrated monologue dovetailing neatly with one, the other, or both, as a text plays up and down the gamut of consciousness” (Cohn, 1983, s. 134). Vanligvis vil man kunne observere følgende rekkefølge: psycho narration – narrated monologue – quoted monologue. Rekkefølgen skyldes den utbredte funksjon narrative monologue besitter som bro mellom ordløse følelser og ”følelsemessige ord” (Cohn, 1983, s. 135).

Cohn (1983) definerer narrated monologue som følger:

A transformation of figural thought-language into the narrative language of third-person fiction is precisely what characterizes the technique for rendering consciousness ..., and that I call the narrated monologue. It may be most succinctly defined as the technique for rendering a character's thought in his own idiom while maintaining the third-person reference and the basic tense of narration. This definition implies that a simple transposition of grammatical person and tense will ”translate” a narrated into an interior monologue (s. 100).

Cohn (1983, s. 100-101) hevder at slike transformasjoner i tempus og grammatisk person kan fungere som leserens ”test” for å kunne utforske om en fortalt setning tilhører karakterens snarere enn fortellerens mentale sfære. *3. person pronomen* vil erstatte 1. person pronomen, og i tempus vil *preteritum* erstatte presens. Språket i seg selv vil altså uttrykke og imitere Andersens indre refleksjoner, snarere enn hva fortelleren beretter om hans indre. Språket vil

dermed i større grad være preget av utrop, spørsmål, repetisjoner, overdrivelser og hverdagsuttrykk enn i ordinære fortellersekvenser. På denne måten kan karakterenes refleksjoner komme til uttrykk uten brudd i den narrative kontinuitet. Hverken innholdet eller stilen kan tilskrives fortelleren, men innhold og stil blir plausible dersom man forstår dem som transporterte tanke-siteringer (Cohn, 1983, s. 100-103).

Det er nødvendig å poengtere at *Professor Andersens natt* hovedsakelig bærer preg av en iakttakende bevissthet, dvs. en fortellerinstans. Teksten tilsier at en forteller beretter om karakteren professor Andersen og de hendelser som utspiller seg fra julaften og et par måneder frem i tid. Men avstanden mellom den iakttagende og opplevende bevissthet synes likevel å være kort i *Professor Andersens natt*. Cohn (1983, s. 29) hevder all psychonarration, altså fortellerens diskurs om karakterens bevissthet, til en viss grad innebærer fortellerens allvitenskap om karakterens indre liv, hvor han fritt kan få tilgang til og presentere karakterens emosjoner. I *Professor Andersens natt* uttrykkes Andersens tanker hovedsakelig gjennom quoted monologue av følgende karakter: ”‘Jeg greier ikke å ta ordet ‘Jesus-barnet’ i min munn, da blir det automatisk ‘Basusjernet’ og jeg begynner å le,’ *tenkte han*, ...” (Solstad, 2008, s. 12, min utheving). Andersens tanker uttrykkes mellom anførselstegn, etterfulgt av en forteller som gjør seg til kjenne ved ”tenkte han”. Leserens fornemmelse av fortettet avstand mellom professor Andersens opplevende bevissthet og fortelleren vil dermed skyldes at Andersens indre sjel liv nettopp *ikke* uttrykkes gjennom en forteller som beretter om Andersens indre. Andersen uttrykker selv sine refleksjoner gjennom indre og ytre monologer med seg selv, hvilket preger det meste av teksten. Vi har sett hvordan narrated monologue kjennetegnes av en forteller i 3. person (likt ”psychonarration”), som samtidig ordrett produserer karakterens eget mentale språk (likt ”quoted monologue”). I all hovedsak uttrykkes altså Professor Andersens tanker direkte gjennom quoted monologue, etterfulgt av korte, upartiske bemerkninger fra en forteller. Som nevnt hevder Cohn at en forskyvning i tempus fra *presens* til *preteritum* er et av kriteriene ved narrated monologue. Riktignok uttrykkes Andersens utsagn i presens, men fortellerens diskurs er i preteritum. På flere måter later nærværeffekten mellom forteller og person i romanen til å nærmest oppheve forskjellen mellom quoted monologue og narrated monologue. Hendelser i det narrative forløpet uttrykkes fortrinnsvis gjennom Andersens refleksjoner omkring hendelsene. Romanens narrative teknikk beskriver Andersens særegne, karakteristiske tanker, som en fremstilling av Andersens bevissthet. Med dette synes teknikken å ha flere fellestrekk med narrated monologue. Primært opplever leseren romanens handling på *avstand*, som følge av dens refleksive narrative teknikk.

3.4.3 Eksempler: bevissthetsfremstilling

En forfatter som vil at leseren skal gjenkjenne narrated monologue for hva det er, vil måtte plante spor for gjenkjennelse. Disse sporene kan være kontekstuelle, leksikalske, syntaktiske eller semantiske, eller en kombinasjon av disse (Cohn, 1983, s. 106). I følgende tekstutdrag gis både kontekstuelle og semantiske retningslinjer for narrated monologue:

For sitt indre øre hørte han englene prise Gud, og også det innbilte han seg med en eiendommelig sakral følelse. *En krybbe i en stall. Maria og Josef, kledd i kjortler, bøyd over den, og hyrdene som bøyer kne, og sauene som ser derpå. Det store, gule Betlehems- stjernen på ørkenhimmelen. De tre vise menn på kameler gjennom ørkenen, som følger den store stjerne. Som stanser utenfor en stall i Betlehem. ... Å, disse bildene han med barnlig lyst kunne la seg fange inn i, som bilder uten djupere religiøst innhold. ...* (Solstad, 2008, s. 11, min utheving).

Konteksten, altså at det er julaften, samt at det står skrevet ”innbilte han seg”, tilsier at det følgende er en beskrivelse av Andersens indre visjon av Den hellige natt. Preteritumsformen og fortelleren i 3. person tilsvarer narrated monologue, samt det hverdagslige uttrykket og utropet ”Å, disse bildene”. Fortelleren gjør seg nærmest umerkelig til kjenne ved ”disse bildene *han* ...”. I et annet utsagn avbrytes narrated monologue både av fortelleren og Andersens direkte sitering:

Men han gikk ikke og ringte. Han stod ved vinduet og stirret. Stirret mot den rektangulære flaten der borte. *Var han der inne fremdeles? Sannsynligvis, for han hadde ikke sett noen enslig mann komme ut inngangsdøra.* Men han kunne ha flyktet idet professor Andersen var borte ved telefonen. *Men hvorfor skulle han da ha trukket fra gardinet?* ”Nei, han er nok der inne fremdeles,” tenkte professor Andersen (Solstad, 2008, s. 15, min utheving).

Konteksten tilsier at Andersen stiller spørsmål til seg selv. Ved at professor Andersen omtales i 3. person, glir fokuset umerkelig over til den beskrivende fortellerinstansen. Til slutt avbrytes Andersens refleksjoner faktisk igjen av Andersens tanker, men nå direkte sitert ved quoted monologue, ved hjelp av fortellerinstansen. Narrated monologue og quoted monologue overlapper kun når tempus i teksten skifter fra preteritum til presens (Cohn, 1983, s. 137). Når direkte sitering (stille eller utsagt) avbryter narrated monologue, understrekes forholdet mellom narrated monologue og verbale utsagn, hvilket bidrar til inntrykket av at sinnets diffuse funderinger har ledet til et konseptuelt uttrykk (Cohn, 1983, s. 103-104).

Cohn (1983, s. 126) hevder ”The narrated monologue is a choice medium for revealing a fictional mind suspended in an instant present, between a remembered past and an

anticipated future”. I middagsselskapet hos Halvorsen består store deler av handlingen nettopp av Andersens *minner*, ved beskrivelser av gjestenes bakgrunn og deres fortid sammen ved Universitetet. Handlingen begynner oftest i romanens sedvanlige preteritum, som deretter avløses av lengre beskrivelser i preteritum perfektum: ”Professor Andersen var i juleselskap hos sine gode venner Nina og Bernt Halvorsen. Bernt *hadde han kjent helt fra ungdommen av, ...*” (Solstad, 2008, s. 27, min utheving). Og videre: ”Per Ekeberg *husket* han godt, ...” (Solstad, 2008, s. 28, min utheving). Det kan være problematisk å definere scenen i middagsselskapet som psycho-narration eller narrated monologue. Cohn (1983, s. 133) omtaler også dette området mellom ytre og indre realiteter som ”hazy”. Via psycho-narration beretter fortellerinstansen hvordan Andersen befinner seg i et ”nå”, hvor han mimrer om hendelser forut for fortellingen. Tempusformen og ”husket han”, samt det temporale adverbet ”helt fra ungdommen av” tilsier at det fortalte består av Andersens refleksjoner, gjengitt ved Andersen som fokaliseringsinstans. Cohn (1983, s. 106) hevder funksjonen ved narrated monologue veksler når den finnes i umiddelbar nærhet med de andre narrative teknikkene: når den grenser mot psycho-narration, bærer den preg av monolog, som slik gir inntrykket av å gjengi tanker eksplisitt formet i Andersens sinn. Nettopp det monologiske preget ved scenen som utgjør middagsselskapet, bidrar til at leseren opplever handlingen på nåtidsplanet på *avstand*, som sekundært i forhold til Andersens indre observasjoner. Ved preteritum og preteritum perfektum anvendes samme tempus for Andersens reflekterende språk og fortellerens rapporterende språk, hvilket bidrar til inntrykket av narrated monologue. Da fortelleren også lar leseren vite at Andersen blir ”noe fraværende”, kan de påfølgende fortellersekvensene omhandlende vennenes og Andersens fortid antas å fortelles ut fra Andersens refleksive ståsted. Men sekvensen i middagsselskapet inneholder altså både fakta og refleksjoner: Indre og ytre fiksjonelle realiteter avløser hverandre, ”psycho-narration” avløses av ”narrated monologue” ved glidende overganger, hvor leseren beveger seg inn og ut av Andersens sinn.

Narrated monologue kjennetegnes også av utrop, hvilket kommer til uttrykk i det følgende:

I stedet for å prise seg lykkelig over på den måten å ha fått en innsikt i guds nødvendighet, *og det til og med uten å ha søkt en slik innsikt!*, ble han altså beklemt. For han kunne ikke følge det ”guddommelige påbud” som denne ufortjente innsikten i Guds nødvendighet krevde. *For det hadde betydd at han bega seg til Majorstua politistasjon og meldte Henrik Nordstrøm for det mord han hadde sett ham begå for to måneder siden. Og det kunne han jo stadig ikke. Ikke fordi det nå hadde vært direkte pinlig å komme inn på Majorstua politistasjon og*

si at han natt til 1. juledag i fjor (i fjor! sic!) hadde sett et mord fra sitt vindu, og at morderens navn var Henrik Nordstrøm, og at den myrdede var en ung kvinne med lyst hår, skjønt det var det jo, uhyre pinlig ... Og dermed var også hans innsikt til ingen nytte, denne merkverdige ufortjente nåde var helt bortkastet på ham, hvis man ønsket å tolke det på en slik måte, og professor Andersen var slettes ikke fremmed for å tolke det på en slik måte ... (Solstad, 2008, s. 133, min utheving).

Den narrative monologen avbrytes av ”og professor Andersen var slettes ikke fremmed ...”. Selv om det her fortelles *om* Andersen via psycho-narration, vil jeg hevde konteksten tilsier at det ovennevnte kan tolkes som at Andersen tenker på og omtaler seg selv i 3. person. Tekstutdraget beskriver Andersen i et *nå*, hvor det hadde vært pinlig å anmelde en hendelse fra *i fjor*. Cohn (1983) hevder ”The consistent adjustment of temporal adverbs in narrated monologues is therefore one of the most powerful tools available to the novelist for locating the narrative perspective within the psyche of his characters” (s. 127-128). Temporale adverb og ulike tempus understreker den temporale fluiditeten som kan opptre i narrated monologue. Det er ut fra temporale adverb at leseren kan oppleve fortiden uttrykt gjennom minnet (Cohn, 1983, s. 127).

3.4.4 Oppsummering

Av hensyn til oppgavens omfang har jeg kun gjort et kortfattet utvalg av tekstfragmenter for å utforske romanens narrative teknikk, skjønt en mer inngående analyse kunne forsterket mitt poeng. Narrated monologue har vist seg som en diffus og avansert teknikk å påvise. Selv om den ikke alltid er like fremtredende, vil jeg hevde teknikken som relevant i forhold til *Professor Andersens natt*, fordi romanen i sin helhet fremstår som bevissthetsfremstilling. Solstad (1997, s. 27) har selv beskrevet romanen som ”... ‘denne type skjønnlitteratur’, som jeg altså skriver, og som hører til den refleksive romanen fra det 20. århundret, ...”. I tråd med narrated monologue bidrar romanens narrative teknikk til å skildre Andersens tanker i en uttrykksmåte som kan tilskrives Andersen selv. Den foregående komposisjonsanalysen har illustrert hvordan handlingen på et ytre nåtidsplan først og fremst kommer til uttrykk som ”narrative markører” av indre, refleksive prosesser. Generelt oppleves handlingen på det ytre nåtidsplanet som sekundært i forhold til handlingen på det refleksive plan. Teknikken bidrar slik til å fremheve Andersens cerebrale tankeunivers, som synes å være mer eller mindre avskåret fra den ytre verden. Da Andersen synes å være ute av stand til å motta impulser fra omgivelsene, kan fortellerteknikken bidra til å forklare Andersens valg om å avskrive

samtligje ytre påbud til fordel for sitt eget moralske standpunkt. Det ”guddommelige påbud” er intet unntak.

4 Moral

Everything is permeated by ambivalence; there is no longer any unambiguous social situation, just as there are no more uncompromised actors on the stage of world history. To attempt to interpret such a world in terms of categories of good and evil; ... is today both impossible and grotesque. It is a world that has long ceased controlling itself (although it obsessively seeks to control individual people), a world that cannot respond to its own dilemmas and lessen the tensions it has sowed (Bauman & Donkins, 2013, s. 5).

Det ovennevnte beskrives innledningsvis av Leonidas Donskis (2013) i *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in liquid Modernity*. Donskis hevder det er umulig å tolke dagens samfunn i kategorier av ”god” eller ”ond”, grunnet det flytende moderne samfunnets preg av ambivalens. Da professor Andersen på samme måte gir uttrykk for den ambivalens som preger hans samtid, vil jeg ikke søke å kategorisere Andersens tanker og handlinger som ”gode” eller ”onde”. Men relatert til dette fremstår ”moral” som et av romanens sentrale elementer for analyse. Dette fremgår av professor Andersens utførlige moralske overveielser angående romanens sentrale begivenhet, dvs. mordet han bevitner. *Hvorfor meldte han ikke ifra?* Som del av min analyse av hvordan romanen tematiserer det religiøse vil jeg forsøke å vise hvordan de moralske overveielserne kan knyttes til et religiøst aspekt ved romanen. Det vil jeg gjøre ved å belyse hvordan Andersens moralske ståsted settes i kontrast til et guddommelig moralsk påbud.

4.1 Andersens moralske standpunkt

”Moral” som tematikk innføres ved Professor Andersens umiddelbare tanker og gjerninger i etterkant av mordet på den unge kvinnen i ”Den hellige natt”, altså julaften.

”Bak det tette gardinet der befinner en ung mann seg i selskap med en død kvinne, som han nettopp har myrdet. Og jeg vet det,” tenkte han, ”men jeg gjør ingenting med det. Jeg burde ha ringt, om ikke for noe annet, så for min egen skyld. Det er besynderlig, for jeg vet jeg burde ha gjort det, men jeg kan ikke. Det er slik det er, jeg kan det simpelthen ikke.” (Solstad, 2008, s. 15)

Andersen har unnlatt å ringe politiet for det mord han har bevitnet. Dagen derpå blir det tydelig at nattens begivenhet, samt det faktum at han ikke meldte mordet til politiet, har satt sine spor også i Andersens kropp: ”Han orket ikke å gå, han var så tung innvendig. Han

hadde hverken rast eller ro” (Solstad, 2008, s. 18). Han nærer et ønske om at han likevel hadde ringt. Tanken på at dette fortsatt er en valgmulighet, gir ham et øyeblikks betryggelse. Men ”han bestemte seg for at han skulle slutte for godt med å leke med slike hypotetiske tanker, som bare førte til at han sank djupere og djupere ned i uføret” (Solstad, 2008, s. 19). Tanken på anmeldelse gjør ham oppløftet, men han innser umiddelbart at dette kun er en fantasi som ikke kan oppfylles, hvilket i neste omgang gjør ham nedtrykt. Det er umulig for Andersen å rapportere om det han har sett.

Men han hadde vært vitne til noe uopprettelig, og da var det ingenting han kunne gjøre. Han kunne ikke gjøre det godt igjen med å ringe og varsle om at det hadde skjedd. Mordet var et fullbyrdet faktum, som han var blitt vitne til. ”Jeg kan ikke si ifra om dette, det eneste det ville føre til, var at morderen ble tatt.” Og han måtte gjerne bli tatt, men ikke på grunnlag av at han, professor Andersen, hadde grepet inn og varslet om at han hadde begått et mord. Det bød ham imot (Solstad, 2008, s. 22-23).

Andersens egen logikk og resonnement fører til at han unnlater å anmelde hendelsen til politiet, men han opplever derimot et innstendig ønske om å betro seg til en venn. Da han 2. juledag er buden på middag hos Bernt Halvorsen, ser han sin mulighet. Her ”kunne han *forklare seg*” (Solstad, 2008, s. 20, min utheving):

”Skjønner dere hva jeg sier,” tenkte han, rettet mot dem som var inne i det huset han nå hastet imot, den unge kvinnen vil aldri stå i vinduet mer. ”... Hun er myrdet. Gardinene er trukket for. Og når de blir trukket fra, vil det være morderen som står i vinduet og myser ut. Det er umulig for meg å medvirke til at han blir grepet. Jeg kan ikke begå et slikt overgrep mot en mann som har myrdet,” tenkte han, forferdet over hva han egentlig tenkte, men samtidig brant han etter å få sagt ifra om det til en venn, ... for å få fortalt om hvordan det fra hans side forholdt seg med dette uopprettelige som hadde skjedd (Solstad, 2008, s. 23).

Det er umulig for Andersen å handle annerledes, hvilket på dette tidspunktet for ham er innlysende. Men likevel later det til at Andersen aner fraværet av moral i sin slutning da han ønsker å forklare, men også *forsvare* sine gjerninger.

4.1.1 Ansvarsfraskrivelse

Ulrich Beck (2004, s. 96-99) hevder at det andre moderne, dvs. det *refleksive* moderne samfunn fører til en forskyvning, samt oppløsning av subjektets grenser for individuelt ansvar. Som følge av opphevelsen av det første modernes praksis for sosiokulturell,

essensialistisk og institusjonell avgrensning og begrensning for individet, må individet nå selv avgjøre spørsmålet om ”hva tilhører meg?”. Ved at avgjørelser om hva som tilhører subjektet ikke lenger avgjøres av en opplagt autoritet eller individet selv, men også av andre nettverksrelasjoner, resulterer dette gjerne i subjektets fraskrivelse av ansvar.

Systematiseringen av uforenlige sfærer for ansvar kan lede til etiske situasjoner som hverken lar seg avgjøre individuelt eller kollektivt, men gjerne vilkårlig. Her vil jeg hevde at Becks spørsmål om ”hva tilhører meg?” også kan gjelde ”hva skal jeg gjøre?”. Slik Bauman (2006, s. 81) hevder, er individet i et flytende moderne samfunn frigjort fra absolutte autoriteter, hvilket fører til et ubegrenset antall valgmuligheter. Uten autoriteter blir tilværelsen avhengig av enkeltmennesket. Det er overlatt til det enkelte individ å kartlegge hva det er i stand til å gjøre for slik å oppnå mest mulig tilfredsstillelse. Som konsekvens av å være individ i et reflektivt moderne samfunn uten gitte begrensninger for individuelt ansvar, er Andersen i besittelse av autonomi og valgfrihet. ”Hva skal jeg gjøre?” kan i følge Beck også avgjøres av hans nettverksrelasjoner, og Andersen er tydelig klar over at hans handling vil bli tatt stilling til og medføre mulige sanksjoner fra hans bekjentskapskrets. Derav meldes behovet for å forklare hvordan det forholder seg fra *hans* side. Men samtidig har han selv avgjort at å anmelde morderen er umulig for ham. Fra Andersens moralske ståsted er mordet uopprettelig: Lite annet enn at morderen blir anholdt vil skje, det skal ikke skje på grunn av ham og for ham er dette en sak han ønsker å forsvare og forklare overfor det middagsselskap han skal delta i. En moralsk konflikt oppstår mellom det ansvar Andersen burde ta overfor den myrdede, sett ut fra samfunnets allmenne moral, og hans egen hevdelse av retten til selv å avgjøre hva som er moralsk riktig. Beck (2004, s. 115-121) bemerker videre at det første modernes vissheter avsløres av den metodiske tvil i det andre moderne, hvor en permanent uvisshet fører til betydelig tap av handlingssikkerhet. Den usikkerhet som preger det andre moderne, er av moralsk og kognitiv art, og gir seg til kjenne ved individuelle konflikter med utgangspunkt i mengden av moralske forpliktelser. Grensene mellom subjekt og sosial struktur blir flytende, hvilket fører til oppløsning av tradisjonelle fellesskap, solidariske relasjoner og gitte biografiske sikkerheter. Det finnes ikke lenger et forutsigbart utviklingsmønster for den enkeltes livsførsel. Slik blir individet tvunget til selv å utvikle mønstre for organisering at eget liv. I overensstemmelse med Becks uttalelser har Andersen selv utviklet sitt eget moralske tankesett, som konsekvens av mengden moralske forpliktelser, tvil og usikkerhet i forhold til hans valg. Ved selv å hevde hva som er moralsk riktig, samt ved en regjerende uvisshet om valgets konsekvenser, fører dette til hans fraskrivelse av ansvar. Bauman (2006, s. 157-58) hevder at i det andre moderne, også omtalt som

”øyeblikkets tidsalder”, karakteriseres et ”rasjonelt valg” av graden av tilfredsstillelse, hvor man samtidig unngår konsekvensene. Særlig vil man unngå det ansvar som følger med slike konsekvenser. Når kulturen kommer til et punkt da den er likegyldig overfor evigheten og unngår det varige, samt har en moral som er likegyldig overfor konsekvenser, føres menneskets etikk over i et nytt område hvor tillærte vaner for å mestre livets oppgaver har tapt sin betydning og nytte. Da man tidligere verdsatte minner om fortiden og tillit til fremtiden, er disse to grunnpilarene med funksjon som kulturelle og moralske broer mellom det å ta ansvar og å leve i øyeblikket, blitt svekket i det andre moderne. I *Savnet fellesskap* gjør Bauman (2000) seg lignende refleksjoner angående individets opplevelse av ansvar i det flytende moderne:

Borte er vissheten om at ”vi møtes igjen”, at vi vil møtes igjen gang på gang og i lang tid fremover – og at vi derfor kan regne med at samfunnet har lang hukommelse, og at det vi gjør mot hverandre i dag, vil kunne bli oss til trøst eller sorg i fremtiden; at det vi gjør mot hverandre, har mer enn forbigående betydning, siden konsekvensene av våre handlinger vil følge oss lenge etter at selve handlingene tilsynelatende er over – de vil leve videre i blikket og handlingene til vitner som ikke kommer til å bli borte (s. 83-84).

4.1.2 Moralske kvaler

Tilbake i leiligheten etter middagsselskapet hos Halvorsen observerer professor Andersen vinduet på andre siden av gaten der mordet fant sted, hvor han ser morderens ansikt for første gang. Andersen vet ikke selv om det han håper å se, er den døde kvinnen i live, ”Eller var det akkurat det han nå så, han hadde håpet å se: Morderens ansikt. Professor Andersen visste ikke, og plutselig begynte han å gråte, ikke med tårer, men med ord. ‘Jeg gråter,’ sa han til seg selv, og henga seg til denne enkle setningen ...” (Solstad, 2008, s. 59-60). Det blir stadig mer tydelig for leseren at Andersens nysgjerrighet, oppmerksomhet og sympati snarere ligger hos den gjenlevende morderen enn hos den døde kvinnen. Dette har han selv uttrykt gjennom sitt uttalte forsvar for hvorfor han ikke valgte å anmelde morderen. Det kan synes som om han er seg bevisst sin tiltagende sympati for morderen, også illustrert gjennom at han heller vil se morderens ansikt enn at den døde kvinnen igjen skal være i live. Samtidig uttrykker hans fornuft at dette burde gjøre ham opprørt, noe det også gjør da han uttaler å ”gråte”, samt det følgende: Da han i romjulen besøker en kollega i Trondheim, avbryter han visitten og drar tilbake til Oslo før tiden, i frykt for at morderen skal være forsvunnet. Morderen er fortsatt i

leiligheten, og professor Andersen opplever en umiddelbar *lettelse*. Dette faktum gjør Andersen ”dypt bekymret”:

Han *bekymret seg for seg selv*, og mer intenst enn han kunne huske at han hadde gjort det noen gang før. Han bekymret seg så mye for seg selv at han merket at han *skalv* og *svettet* i rein angst. ”Jeg er *fortapt*,” tenkte han. ”Nå har det skjedd. Dette er jeg ikke i stand til å gå gjennom.” Men han greidde (sic.) ikke å holde opp. (Solstad, 2008, s. 81, min utheving)

Zygmunt Bauman, i samarbeid med Donskis (2013) fremhever ”moral insensitivity” som et særpreg ved individet i et moderne samfunn, hvor en slik ufølsomhet nettopp *ikke* kroppslig kommer til uttrykk:

When we deploy the concept of ”moral insensitivity” to denote a callous, compassionless and heartless kind of behaviour, or just an equanimous and indifferent posture taken and manifested towards other people`s trials and tribulations ..., we use ”insensitivity” as a metaphor; its primary location lies in the sphere of the anatomical and physiological phenomena from which it is drawn – its primary meaning being the malfunction of some sense organs, whether optical, audial, olfactory or tactile, resulting in an inability to perceive stimuli ... (s. 13).

Ved å foreta valget om ikke å anmelde morderen, har Andersen med utgangspunkt i en allmenn moralsk målestokk handlet moralsk ukorrekt. Han har bevitnet mordet, og er seg bevisst at han ingenting gjør med det. Med utgangspunkt i Baumans beskrivelser er hans handlinger i tråd med en moralsk ufølsomhet. Dog er Andersens spesifikt uttrykte kroppslige tegn i det ovennevnte tekstutdraget en indikasjon på at Andersens moralske følsomhet likevel er intakt. I tillegg til hans faktiske selvrefleksive tanker om sin egen reaksjon, viser Andersen også her kroppslige tegn på at Baumans begrep om ”moral insensitivity” ikke gjelder ham. Hans bekymring over sin egen draging mot morderen blir synlig i fysiske påkjenninger hos ham. Selvbevisst observerer han seg selv utenfra. Ved å hevde seg selv som ”fortapt” kombinert med det faktum at han ikke makter å ”holde opp”, kan det synes som han er seg bevisst sitt moralske forfall, samt en fraskrivelse av ansvar også her.

4.1.3 Forblindet av samfunnets lettsindighet

Fra den 5.juledag til over nyttår forblir Andersen alene i sin rolle som observatør av vinduet på andre siden av gaten. Han isolerer seg mot omverdenen, men bindes samtidig stadig sterkere til morderen. I denne posisjonen blir hans handlinger og tanker gjenstand for

ytterligere intens selvrefleksjon. Han er seg fullstendig bevisst angående hva han foretar seg, men fremstår samtidig rystet av det uforståelige i det. Spørsmålet ”hvem er jeg?” melder seg, samt ”Jeg kan ikke bortforklare at jeg gjør dette høyst frivillig. Selv om jeg føler meg drevet til det. Jeg har bundet meg til denne ugjerningen ...” (Solstad, 2008, s. 83).

”Grep jeg sjansen?” spurte han seg selv, plutselig. ”Var det det jeg gjorde? Da jeg bestemte meg for ikke å melde fra. Det er jo forferdelig å ikke melde ifra, det var det jeg ikke skjønnte. Jeg var forblindet av lettsindighet, det var det jeg var. Og er,” la han til. ”Samfunnet er en forferdelig kraft i en, det var det jeg ikke forsto, enda jeg alltid har kunnet predike det, overfor mine studenter f.eks. Hvorfor har jeg satt meg opp mot samfunnet på denne måten? ...” (Solstad, 2008, s. 84-85).

I det ovennevnte ligger en indikasjon på Andersens slutninger om egen moral, samt kan skimtes en innebygd samfunnskritikk. Andersen uttrykker en oppfatning av sitt samtidige samfunn som lettsindig, ikke kun angående hva han tidligere omtaler som likegyldighet overfor vår fortid og historie, men også når det gjelder det moralske. Ved å ”gripe sjansen” har han også grepet samfunnets moralske lettsindighet og *frihet*. Slik Bauman (2000, s. 181-82) hevder, har samfunnet i det andre moderne mistet sin autoritet og kraft til å frelse enkeltindividet. Individet er overlatt til seg selv i det nye moderne, hvor det selv må bevise sin sak etter egen vurdering og eget ønske. Dermed er det nytteløst å søke samfunnets dom, blant annet fordi samfunnets vurdering aldri vil være varig, samt fordi samfunnet er hevet over godt og vondt. Andersen innser at det er forferdelig å ikke melde fra, og slutter også i sin videre tankerekke at han ikke kan forsvare sin ”ur-forbrytelse”. Han sier seg enig i den motargumentasjon han eventuelt ville møte fra blant annet Bernt Halvorsen. Men ved at han uttrykker å ha vært og å være forblindet av samfunnets lettsindighet, kan man også her ane Andersens fraskrivelse av moralsk ansvar og en indirekte hevdelse av sin egen moralske slutning. Bauman (2000, s. 182) hevder videre at dersom samfunnet er uten andre preferanser enn at enkeltmennesker selv må velge sine egne preferanser, er det umulig å avgjøre om en preferanse er bedre enn en annen. Professor Andersen anser samtidens moderne samfunn som lettsindig, men er anerkjenner samtidig hvordan samfunnet er basert på et grunnleggende lovverk og et allment moralsk reglement. Det er blant annet dette Andersen trosser ved sin handling.

4.1.4 Valgets kval

Etter som tiden går, har Andersen ansett som en selvfølge at den myrdede er morderens kone,

og dermed at mordet av naturlige årsaker vil bli oppdaget. På denne måten vil ikke Andersens unnlåtelsessynd innebære noen konsekvenser, og Andersen evner å fortsette sitt liv på en tilnærmet tilfredsstillende måte, i sin vedvarende rolle som observatør. Men da det blir klart at kvinnen likevel ikke er morderens kone, faller Andersen tilbake i dype, tunge tanker som munner ut i at han blir fysisk syk. ”Men nå var han tilbake til utgangspunktet. Morderen og han, som hadde vært vitne til mordet” (Solstad, 2008, s. 124). Selv om han fortsatt i sitt innerste vet at han ikke vil være i stand til dette, erindrer han hvordan han fortsatt har mulighet til, og kan ta valget om, å anmelde morderen. Relatert til Andersens beslutningsmuligheter, som for hans vedkommende leder til sykdom, vil det være relevant å belyse Becks (2004, s. 99-103) oppfatning av subjektet i det andre moderne som plassert i rollen av ”kvasisubjekt”: Individet er ikke lenger stabilt, men resultat og produsent av sin situasjon, preget av både avhengighet og suverenitet. Subjektet kontrollerer ikke lenger selv sine omgivelser, da det heller ikke finnes noen forhåndsgitte grenser for subjektet. ”Kvasisubjektivitet” innebærer dermed en situasjon med ”fiktiv subjektautonomi”. Med dette kan beslutninger oppleves som meningsløse. For mange eller for få mulige beslutninger, i form av beslutningsoverbelastning eller apati, kan lede til patologier. Andersens valgfrihet og følgende avgjørelse innhenter ham ved fysisk sykdom, et faktum leseren også får vite er en sjeldenhet. Han vedvarer å veie for og mot, i intense diskusjoner med seg selv, mens han vandrer rundt i leiligheten som i beruset tilstand. ”Så mange konflikter han hadde lest om, så mange menn i prøvelser, ved veiskiller, stilt opp foran et valg, ... men ham hjalp det nå ingenting” (Solstad, 2008, s. 128). Han forsvarer morderen og sin egen handling om hverandre, stilt opp mot samfunnets rettferdighetskrav. Da han brått setter ut i et latteranfall, ser han på dette ”... med stor bekymring, for det var uttrykk for sinnsbevegelser hos en mann som står på randen av ett eller annet” (Solstad, 2008, s. 128). Og det er dette ”et eller annet” som i neste omgang gir seg utslag i det følgende:

Hans unnlåtelsessynd kunne ikke forsvares. Enhver sivilisasjon bygger på at en slik handling ikke kan forsvares. Det gjelder ubetinget. Under enhver omstendighet. Når han ikke gjorde det, var han blitt en utstøtt, sammen med morderen. En utstøtt overfor seg selv, sammen med morderen. Og det fullt fortjent. Og bak det hele sto Gud. Som den siste begrunnelse for at å bryte denne selvsagte forutsetning, var et tabu som ingen levende kan begrunne, berøre, eller stryke ut av minnet (Solstad, 2008, s. 129-30).

4.2 Gud

I den ytterste fortvilelse innføres ”begrepet Gud” i Andersens ateistiske tilværelse, og han finner at han snarere enn å forkaste det, må forholde seg til og anerkjenne denne metafysiske ideen, som et faktum. Med frihet til å velge, men samtidig tynget av sine valgmuligheter, har Andersen til sist valgt å unngå sitt moralske ansvar og samfunnets moralske krav. Med dette har Andersen operert som sin egen lovgiver overfor sin unnlattelsessynd. Som kontrast til Andersens selvutnevnte moral stilles Guds påbud, som uttrykk for den ytterste og absolutte lovgivende instans. I tillegg til samfunnets krav er det også dette Guds påbud Andersen har trosset, og det er dette faktum han til sist innser. Han er seg bevisst å ha ”satt seg opp mot samfunnet”, men da Andersen anerkjenner ”begrepet Gud” som ”en nødvendighet som går ut over det samfunnsmessige”, løftes hans unnlattelsessynd til et høyere nivå og veies mot en ytterligere lovgivende instans. Da Andersen nå har mottatt et guddommelig påbud, betyr dette lite annet for ham enn ”... en viss ærefrykt og respekt for den guddommelige dimensjon i tilværelsen. Samt at han gjorde sin plikt overfor det ‘guddommelige påbud’, som han nettopp hadde anerkjent” (Solstad, 2008, s. 132). Men denne innsikt i Guds nødvendighet er fånyttet, da Andersen ikke er i stand til å ta dette påbud til etterretning. Det blir klart for ham at det ikke er morderens ansvar, men morderens forferdelse han opptas av, og dette faktum begrunnes av Andersen med argumenter som ”ikke tålte dagens lys som fornuftige refleksjoner” (Solstad, 2008, s. 135). Solstad anvender her en allusjon til den bibelske fortelling, da Andersen ikke vil ”kaste den første stein” ved å angi morderen. Dette sier han til sitt forsvar, men innser samtidig at den handling han er påbudt å utføre, er ”nødvendig for at sivilisasjonen skal opprettholdes” (Solstad, 2008, s. 136). Like fullt er det fortsatt umulig for Andersen å anmelde ham: ”Andersen har knipset med fingrene, og en morder går fri” (Solstad, 2008, s. 137). Med dette hevder han å bli forsonet med sin gjerning. ”‘Et knips med fingrene, og så har jeg adskilt meg fra Gud,’ tenkte han. ‘Det må jeg si, så enkelt trodde jeg ikke at det var, det hele. Men det er det altså. Og hva gjør jeg med det? Ingenting. ...’” (Solstad, 2008, s. 138). Da Andersen ”knipses med fingrene” opptrer Andersen som egen lovgiver og moralske instans. Ved å forsones med sin gjerning, samt ved at han presist uttaler å adskille seg fra Gud ved å knipse med fingrene, godtar han og innfinder seg med at han har valgt å følge sitt eget moralske påbud. Med dette har han også forkastet et påbud av guddommelig art. Andersen innser likevel den personlige fortapelsen hans forenkla konklusjon fører til, hvilket vil bli nærmere illustrert i kapittel 7.

Romanens moralske element tilknyttet det religiøse da Andersens moralske standpunkt og handlinger settes i kontrast til Guds påbud, som uttrykk for en overordnet moralsk instans. På denne måten blir Andersen moralske anfektelser særlig fremtredende. Samtidig tydeliggjøres samfunnets lettsindighet i det senmoderne, hvor valgets kval hos individet settes i kontrast til moralske forpliktelser, særlig tydeliggjort ved det ”guddommelige påbud”. Ved at Andersen som fritt individ i senmoderniteten er gjenstand for flere valgmuligheter, er han også i besittelse av en *frihet* til å velge. Frihet vil bli gjenstand for nærmere analyse, da jeg ønsker å utforske hvordan romanens tematisering av friheten også kan knyttes til et religiøst aspekt. Dette vil jeg illustrere ved å fremheve hvordan det i tillegg til Andersens moral, er hans frihet som settes i kontrast til en forbilledlig, religiøs forskrift.

5 Frihet

Som del av min analyse av hvordan romanen tematiserer det religiøse vil jeg i det følgende utforske hvordan det i tillegg til professor Andersens moralske ståsted, er hans *frihet* som i siste instans settes i kontrast til et ”guddommelig påbud”.

5.1 Frihet i forfatterskapet

I *Dag Solstad – spiral, sirkel og tangent* utforsker Harald Bache-Wiig (1977, s. 120-121) Solstads forfatterskap i perioden 1965-1974, hvor han hevder frihetsproblematikken stadig ligger til grunn for de motiver og problemer som utspilles. Han mener spørsmål angående ”Er frihet mulig? Hvordan? Under hvilke forhold?” omformuleres fra verk til verk, hvor svarene også veksler. Men hos Solstad står friheten som en absolutt realitet han må forholde seg til, hvor forfatterskapet til en viss grad kan leses som et motsigelsesfylt og desperat forsøk på faktisk å bli frigjort fra frihetens forbannelse.

Spiraler (1965) skildrer menneskets fundamentale fremmedhet i verden, hvor individet er grunnleggende uten identitet, ufritt og ensomt. Mennesket opplever lengsel og trang til å overskride sine klaustrofobiske grenser, hvor denne overskridelsen viser seg å være umulig, da det er en tragisk motsetning mellom menneskets behov og livets vilkår. *Spiraler* uttrykker drøm og lengsel om et annet sted, hvor mennesket er fritt og lever i fellesskap. Det er denne drømmen som driver personene, men drømmen deformeres og fremstår som umulig å opprettholde. Alt i alt står fremmedgjøring som hovedtema i boken (Bache-Wiig, 1977, s. 122-25). Med *Svingstol* (1967) skifter Solstad fokus fra det isolerte subjektets helvete i *Spiraler* til mennesket som et samfunnsvesen, basert på forfatterens opplevelse av sin egen virkelighet: isolasjon er kun en mulig, ikke en nødvendig situasjon. Mens *Spiraler* uttrykte flukt *mot* noe og ønsket om kontakt, handler *Svingstol* om bevegelighet, uavhengighet og ønsket om flukt og frihet *fra* noe. Friheten ligger i oppbrudd og fleksibilitet (Bache-Wiig, 1977, s. 127-29). *Irr! Grønt!* (1969) utforsker muligheten til å forholde seg fritt til objektive strukturer dannet i *samfunnet*, ikke kun til konkrete objekter i den fysiske verden. Solstad synes her tydelig inspirert av Gombrowitz, som hevdet at all menneskelig handling skjer i relasjon til og i brytning med de eksisterende maktstrukturer og former som til enhver tid organiserer menneskets liv. Menneskets frihet ligger ikke i kampen mot formene, men i å ikke identifisere seg med dem. Med dette må mennesket bevisstgjøres sin egen rolle, hvor

friheten ligger i bevisstheten om at man nettopp spiller en rolle. ”Selvrealisering” blir i denne betydning paradoksal, og tyder på at man har et ufritt forhold til eksistensen. I tillegg ligger friheten i bevisstgjøringen av en spiller-strategi, om hvem som skal definere rollene i spillet med andre mennesker. Frihet muliggjøres ved at bevisstheten styrer atferden. Et eksempel på rollespill er da folkeskolelæreren Geir Brevik søker å avverge at guttene i hans klasse skal identifisere seg med Columbus, og dermed inntre i de former og mønstre som samfunnet har lagt for dem (Bache-Wiig, 1977, s. 132-37). Solstad nektet også selv å la seg fange inn av bestående samfunnsstrukturer som ”borgerlig forfatter” (Bache-Wiig, 1977, s. 143). Samfunnet består av fastlåste, overhistoriske og ubrytelige mønstre, som gjør forandring umulig. Bache-Wiig (1977, s. 139) påpeker videre hvordan de tre nevnte bøker uttrykker en grunnleggende følelse av at forandring er umulig i tilværelsens stillstand. I Solstads konverteringsroman *Arild Asnes 1970* (1971) derimot, åpnes muligheten for forandring, men med tilslutning til arbeiderbevegelsen som forutsetning. Her blir ikke frihetsproblemet lenger beskrevet som ahistorisk og allment. Asnes utvikles gjennom stadier, fra opplevelsen av at forandring er umulig, til mulighet til bevegelse og forandring dersom han lar seg føre med av marxist-leninistenes kollektive og meningsfulle helhet. Kun ved å gi slipp på sin individuelle, forhattede frihet kan Asnes vinne den kollektive, virkelige frihet (Bache-Wiig, 1977, s. 141-46). I motsetning til Asnes’ sosiale tomrom skildrer *25. septemberplassen* (1974) fellesskap mellom mennesker. Den avslører samfunnsmessige maktforhold ved å navngi de herskende og uttrykke deres hersketeknikker, og med dette behandles frihetsproblemet ikke som et individuelt, men historisk og sosialt problem (Bache-Wiig, 1977, s. 149).

I *Tankevaser: Om norsk 1990-tallslitteratur* utdyper Per Thomas Andersen (2003, s. 49-52) tematikk i Solstads forfatterskap, hvor han hevder at både ordets og eksistensens vektløshet har stått sentralt siden *Arild Asnes 1970*. Både livet og litteraturen bar preg av å ha mistet sin vekt, noe Solstad om mulig forsøkte å motvirke ved sin tilslutning til politikken. Men på 1980- og 1990-tallet er tilværelsens vektløshet og uutholdelige frihet, dvs. ”det ugjennomtrengelige” igjen tilbake i forfatterskapet. I *Roman 1987* (1987) søker romankarakteren ”Fjord” tilværelsens sammenhenger, selvidentitet og noe som kan gi livet vekt. Men all innsikt forvandles til luft, og innsikt blir desillusjon til fordel for ”det ugjennomtrengelige”. Friheten fremstår som en byrde også i *Professor Andersens natt* (1996), hvilket jeg vil utforske i det følgende.

5.2 Frihetens konsekvens

”Å frigjøre” betyr bokstavelig talt å sette fri fra en eller annen form for lenker som hindrer eller hemmer bevegelsene: å begynne å føle seg fri til å bevege seg eller handle. Å ”føle seg fri” betyr ikke å oppleve noen hindring, motstand eller stengsel mot de bevegelsene man har til hensikt eller kunne ønske seg å utføre (Bauman, 2006, s. 29-30).

Slik defineres friheten av Zygmunt Bauman i hans innledende kapittel av *Flytende modernitet* (2006). Å være frigjort er det moderne menneskets privilegium. Mennesket i et individualisert, moderne samfunn er frigjort fra begrensende hindringer, med rett til å gjøre uavhengige valg. Dagens ”flytende” moderne samfunn, kjennetegnet av liberalisering, ”fleksibilisering” og økt fluiditet, er konsekvens av en radikal utradering av de bånd som kunne begrense individets frihet til å velge og handle. Det permanente trekk ved moderniteten, som er å ”smelte det faste”, har i det nye moderne fått betydningen å smelte de lenker som knytter individuelle valg til kollektive handlinger. Vekten er dermed forskjøvet fra det kollektive til det individuelle, hvor dagens utgave av moderniteten fremstår som en *individualisert*, privatisert modell. Med dette vil det ”felles gode” gjerne utgå til fordel for individuelle ønsker. Samfunnets individualisering innebærer også at individet selv må danne mønstre for sin eksistens, hvor ansvaret for feil overlates til mennesket selv (Bauman, 2000, s. 16-19). En konsekvens av menneskets frihet blir dermed at den i siste instans må betales med trygghet. Jean-Pauls Fitoussi og Pierre Rosanvallon (1996, referert i Bauman, 2000, s. 55) hevder ”den moderne individualismens ambivalens” er en frigjøringskraft som fremmer individets autonomi og rettigheter, samtidig som den innebærer en økende faktor av usikkerhet. Friheten gjør individet selv ansvarlig for sin fremtid, tvunget til å gi livet en mening som ikke lenger er forutbestemt. Bauman (2000) utdyper:

De to kvalitetene som den menneskelige tilværelsen vanskelig kan utholdes uten, nemlig *frihet* og *trygghet*, begge like uomgjengelig nødvendige og uunnværlige, er vanskelig å forene uten friksjon ... Å gå inn for trygghet krever alltid at friheten ofres, mens friheten bare kan utvides på bekostning av tryggheten. Men trygghet uten frihet er ensbetydende med slaveri (og i siste instans en høyst usikker form for trygghet, uten et islett av frihet), mens frihet uten trygghet er ensbetydende med å være forvillet og overlatt til seg selv (og i siste instans en høyst ufri form for frihet, uten islett av trygghet) (s. 53).

Bauman (2006) forklarer videre hvordan lykke ikke nødvendigvis blir oppsøkt mest effektivt ved forventninger om at individet skal overlates til egne ressurser for å sørge for egne ønsker. Friheten står ikke som garantist for lykken: ”‘Å bli overlatt til sine egne ressurser’ varsler om sjelelige pinsler og valgets kval, mens ‘ansvaret som hviler på ens egne skuldre’ bærer bud om en lammende frykt for risiko og svikt, uten retten til å appellere og søke erstatning” (s. 32-33).

Frihet som tematikk i *Professor Andersens natt* innledes da Andersen står med telefonen i hånden, og velger å ikke melde fra til politiet om det mord han har bevitnet. I etterkant av dette viser store deler av romanens handling de sjelelige pinsler og valgets kvaler Andersen opplever grunnet hans handling. Det spesielle ved situasjonen er at Andersen umiddelbart og gjentatt er av den oppfatning at han ikke har noe valg: ”Det er besynderlig, jeg vet jeg burde ha gjort det, men jeg kan ikke. Jeg kan det simpelthen ikke” (Solstad, 2008, s. 15). Dette later til å være en avgjort innsikt for Andersen, grunnlagt i hans moralske standpunkt: ”Mordet hadde skjedd. Det var det som var saka, det var skjedd noe uopprettelig som han var blitt vitne til. Han kunne ikke varsle om det uopprettelige” (Solstad, 2008, s. 22). Imidlertid blir det tydelig for leseren at Andersens avgjørelse fører ham inn i dyptgående moralske kvaler. Han opplever en indre uro og er uttalt tung til sinns. Han opplever også et innstendig ønske om å forklare sin avgjørelse og lette sin samvittighet for blant annet sin venn Bernt Halvorsen. Men dette viser seg å være et vitnesbyrd han ikke makter å berette til noen. ”Han visste det nå, at han ikke var i stand til å betro seg til sin gode venn Bernt Halvorsen, ikke om dette” (Solstad, 2008, s. 24). Hans påfølgende samvittighetskvaler fører ham inn i et ytterligere tankespinn: ”Han formelig sank sammen under vekten av sine egne tanker” (Solstad, 2008, s. 123). Andersen befinner seg i en mental og eksistensiell tåke, som også fører til at han blir fysisk syk: ”... og han hadde hele tida en kvalme i seg, som ikke kom ut” (Solstad, 2008, s. 123-24). I dagevis isolerer han seg i leiligheten, innestengt i sin refleksive verden.

Bauman (2000, s. 32-33) utdyper hvordan frigjøring både kan oppfattes som et gode og et onde. Med økt frihet har individet også mistet en tidvis nødvendig begrensende makt, hvor det blir aktuelt å vurdere om individet med fordel burde kjent sine begrensninger, for slik å bli spart for de kvaler som følger med flerfoldige valgmuligheter. Dette synet blir særlig fremmet av den idéhistoriske retningen kalt *kommunitarisme*, hvor dennes tilhengere hevder at det i friheten fra forpliktelser faktisk ligger en grunnleggende ufrihet. Frihet ligger reelt i trygghet, rammer og forankring (Foros, 2000, i: Bauman, 2000, s. 19). I Andersens tilfelle synes friheten som en betydelig belastning heller enn et gode. Hans muligheter for

valg og frihet til ikke å melde fra har også i siste instans ført til et brudd med den allmenne norm. Han er klar over at hans valg med stor sannsynlighet vil medføre sanksjoner fra omverdenen. Overlatt til seg selv som ansvarlig for det valg han har tatt, strever han med omfattende samvittighetskvaler. Slik Bauman (2006) hevder:

Resultatet av å gjøre opprør mot normene, ... er en evig valgets kval, sammen med en varig usikkerhet om andres hensikter og bevegelser rundt en – noe som sannsynligvis kommer til å gjøre livet til et levende helvete. Mønstre og rutiner som blir pålagt en gjennom et fortettet sosialt påtrykk, sparer menneskene for disse kvalene (s. 34).

Mye tyder på at Andersen dypest sett ønsker en innskrenket frihet. Slik kunne han formodentlig også bli kvitt noe av samvittighetens kvelende tak. Alt i alt søker Andersen en håndgripelig motvekt til tilværelsens flytende, rammeløse tilværelse. Et videre poeng fra kommunitarismen kan være verdt å nevne, da de hevder mennesket i det senmoderne dypest sett behøver kontinuitet og tradisjoner, felles historie og erfaringer. Man lengter etter grunnleggende verdier og en dypere tilhørighet som gikk tapt med moderniteten (Foros, 2000, i: Bauman, 2000, s. 19). Betydelige deler av *Professor Andersens natt* omhandler nettopp Andersens fortvilelse over samtidens ignoranse overfor blant annet historien: ”Vårt forhold til fortida er preget av en dyp likegyldighet ...” (Solstad, 2008, s. 72) hevder han, hvor all begeistring er samtidig og menneskets evne til å ”rystes” er forsvunnet. Han savner en større historisk og tradisjonell bevissthet, og vil blant annet ”uten ironi” hengi seg til julehøytidens tradisjonelle konvensjoner tross sitt ateistiske livssyn. Dette uttrykker også et opprør mot en frihet med negativt fortegn, en frihet Andersen er innhentet av om han vil eller ei. Og det er som ytterste kontrast til denne friheten Gud innføres i romanen, med all sin historiske, moralske og rystende tyngde.

5.3 Friheten seirer over det ”guddommelige påbud”

Andersen opprettholder sin skanse i leiligheten, nedtyngt av sin samvittighet og ute av stand til å forstå sine egne tanker:

Han kjente seg lysende klar i tanken, men til tross for det, visste han hverken ut eller inn. Han forstod ikke hvorfor han ikke kunne melde Henrik Nordstrøm for det mord han hadde sett ham begå. Ja, han forsto jo at han ikke hadde meldt ham da det hadde skjedd, men at han ikke kunne melde ham nå, når han hadde kjent på

kroppen, og på hjernen, hvilke umulige konsekvenser det førte ham opp i, det var mer enn han kunne fatte (Solstad, 2008, s. 129).

Som tidligere nevnt kom Andersens avgjørelse innledningsvis av det moralske standpunkt han hadde valgt. Dette valget kom også av en frihet Andersen har som senmoderne individ til å beslutte uavhengige valg. Hvorfor han ikke kan melde morderen *nå*, er et mysterium for ham. Da han tidligere opplevde å ha en ”gyldig” grunn, synes denne å vike unna for vekten av hans usikkerhet og samvittighetskvaler. Jeg vil hevde at grunnen til at han heller ikke nå kan melde ifra, er det eneste som nå står tilbake: Andersens grunnleggende *frihet til ikke å melde ifra* i seg selv, Så er det også like etter det ovennevnte sitat at Solstad innfører Gud i romanen: ”Og bak det hele stod Gud” (Solstad, 2008, s. 130).

Han kunne nok lytte interessert når andre ga uttrykk for metafysiske ideer, men hvis de dukket opp i hans eget hode, som et slags eget verk, ble han frastøtt. Men denne gangen ble han ikke det, han kastet ikke tanken umiddelbart fra seg, som han pleide, men fant å måtte forholde seg til den, som et faktum i sitt eget hode. Han hadde vært plaget i flere måneder nå ved tanken på at han etter først å ha løftet telefonrøret, så hadde lagt det ned igjen, fordi han ikke kunne melde Henrik Nordstrøm for mordet han hadde sett ham begå på den unge kvinnen, og deretter, hele tida, kjent gufset fra samfunnets krav, og merket hvor sterkt samfunnet virker inn, selv på dets i bunn og grunn illojale tjener, professor Pål Andersen, i svimmelheten over hva han hadde gjort, eller unnlatt å gjøre, og i møte med morderen, som han ikke ble kvitt, hadde det fått ham til å utbryte, henvendt til sitt eget indre, som et rop, ja en røst: ”Ingen kan ha sin egen Gud! Selv ikke den gudløse!”, og idet han ropte dette inn i sitt eget sinn, forekom det ham så selvinnsende riktig at han kvakk ... (Solstad, 2008, s. 131).

Den grunnleggende friheten han er i besittelse av, skyldes den vektløshet som preger samfunnet og tilværelsen i det senmoderne, som også innebærer frigjøringen av mennesket. Solstad sier selv i et intervju med Tom Egil Hverven (1999): ”Egentlig blir Gud først nødvendig som motstykke til professor Andersens frihet, faktisk. Det er jo faen meg det som gjør at begrepet Gud blir nødvendig. Årsaken til at professor Andersen *selv ikke nå* kan melde fra, er den friheten han føler ved å la morderen gå fri”. Vi har sett hvordan friheten er et gjennomgående tema i Solstads forfatterskap. Et trekk ved den moderne tid er at begrepet om og lengselen etter frihet står sentralt. Men da begrepet tidligere innebar frihet *fra* nasjonal og individuell undertrykkelse, er betydningen endret til frihet *til* personlig uavhengighet og utfoldelse. En slik frihet kan også opptre som kynisk egoisme (Foros, 2000, i: Bauman, 2000, s. 11-13). Bauman (2006, s. 16) påpeker hvordan samfunnets økte fluiditet tillater både systemet og de frie aktører til å heller gå forbi hverandre enn å møtes, ved å være

grunnleggende uengasjerte. Da Andersen i en av sine tidligere tankerekker undrer på om han ”grep sjansen” da han ikke meldte ifra, hevder han å være forblindet av *samfunnets lettsindighet*. Denne lettsindigheten innebærer også en grunnleggende frihet. Han omtaler lettsindigheten som en ”forferdelig kraft” som har tatt bolig i ham, og med dette fordømmer han også friheten. I det ovennevnte sitatet kommer han tilbake til dette, da han merker ”hvor sterkt samfunnet virker inn på dets i bunn og grunn illojale tjener”. Altså har han i bunn og grunn brutt samfunnets norm ved å anvende sin frihet, men det er nettopp samfunnet som har gitt ham denne friheten. Da han til slutt innser at ”Ingen kan ha sin egen Gud!” og omtaler dette som ”selvinnlysende”, fremstår dette som en ytterligere protest mot friheten, da han erkjenner at han har anvendt sin frihet skjødesløst.

Da Solstad innfører Gud i romanen, finner Andersen altså å måtte forholde seg til dette som et faktum. Gud tjener her som siste skanse for en grunnleggende moral og en ytterligere utfordring til Andersens frihet. Andersen har anerkjent ”begrepet Gud”, ”... som en nødvendighet som går ut over det samfunnsmessige, men likefullt som den som i siste instans kan gi Andersen påbud av guddommelig art i forbindelse med det uføret han har råket opp i i forbindelse med sin unnlåtelsessynd” (Solstad, 2008, s. 132). Guds nødvendighet ”som går utover det samfunnsmessige” indikerer at Andersens behov for en lovgivende instans ikke finner en tilsvarende nødvendig tyngde i samfunnet, men snarere behøver en ytterligere dimensjon for å poengteres. Han har altså fått en guddommelig innsikt, og med denne innsett at han har misbrukt sin frihet, både ved at han har vært ”forblindet av samfunnet”, men også på eget ansvar. Men det viser seg at denne innsikten i Guds nødvendighet og det guddommelige påbud er fånyttet for Andersen:

Men da hadde han i hvert fall meldt ifra, fulgt ”det guddommelige påbud”, og på den måten bekreftet at han hadde forstått hva han hadde sagt til seg selv på den ytterste rand. Men han kunne ikke melde ham. Det var umulig for ham å gjøre det. Det kom ikke på tale. Selv ikke som guddommelig påbud var det mulig for ham. Og dermed var også hans innsikt til ingen nytte ... (Solstad, 2008, s. 133).

Med innsikten i det guddommelige påbud har Andersen uventet opplevd den ”tyngde” ved tilværelsen han så fundamentalt savner. Man kan til og med hevde han har opplevd ”rystelsen” han så innstendig etterlyser. Men i det neste kan det synes som at det likevel er den negative friheten som går av med seieren: ”Andersen har knipset med fingrene, og en morder går fri. Professor Andersen smilte for seg selv. Han hadde gitt sitt svar. Dette var det. Å knipse med fingrene” (Solstad, 2008, s. 137). Med dette har Andersen blitt forsonet med

det faktum at han har valgt sin frihet: Han har valgt frihetens lette manøver ”å knipse med fingrene” foran Guds påbud. Andersen innser at med sin hevdelse av friheten, følger også fortapelsen, hvilket vil bli nærmere beskrevet i den tematiske analysen i kapittel 7. Men den fortapelse det er tale om, er snarere av personlig og generasjonsmessig art enn en guddommelig art. Det ”guddommelige påbud” fremstår alt i alt for ham som fremmed: ”Jeg har gått over en grense, og da jeg gikk over den, møtte jeg noe jeg fant det nødvendig å benevne som Gud. Det var frysende fremmed. Nei, her vil jeg ikke bli. Jeg rister det av meg, snur, og går videre, hjem igjen, ...” (Solstad, 2008, s. 141). Og med dette har hans ”rystende” innsikt brått opphørt. Likt romankarakteren Fjord fra *Roman 1987* ønsker Andersen å finne tilbake til det som kan gi livet vekt, men på samme måte som Fjords innsikt fører til desillusjon, fører også Andersens guddommelige innsikt ingen vei. Hans innsikt i Guds nødvendighet og nødvendigheten av å følge et guddommelig påbud går i oppløsning. Det kan synes som Andersen inntar en tilstand av resignasjon, hvor leseren etterlates med den samme opplevelse av tomhet som Andersen opplever. Den vektløse, innholdsløse friheten har seiret. Ved at Andersen praktisk talt *snur* og ”vender hjem igjen” kan det synes som at Andersen vender ryggen til den tyngde han dypest sett søker, til fordel for friheten og en godtagelse av fortapelsen.

Andersens valg av den ”lette” friheten gis en ekstra dimensjon da den settes i kontrast til den moralske, grunnfaste og moralske tyngde Gud representerer. Slik vi har sett, skildres menneskets frihetsproblem ofte som en byrde i Solstads forfatterskap. Professor Andersen befinner seg også i modernismens vektløse frihetstilstand der alt er like gyldig, og derfor likegyldig (Andersen, 2003, s. 51-52). Det er derimot nytt at denne friheten behøver en ytterligere, guddommelig kontrast som går ut over den samfunnsmessige for å understrekes. Det kan synes som om Solstad ønsker å markere samfunnets grunnleggende lettsindighet i enda større grad enn tidligere, da det blir tydelig at samfunnet som moralsk og lovgivende instans ikke har tyngde nok i seg selv. Andersen behøver et mer fundamentalt påbud, og dette fundamentale finner sin tyngde i en guddommelig instans. I tidligere nevnte intervju med Hverven (1999) hevder Solstad også at ”Det er ikke et samfunnsmessig tabu eller samfunnsmessige konvensjoner han bryter ved å la være å melde fra. Det er noe annet, som han ikke kan forklare uten å innføre begrepet Gud”. Men likevel seirer tilværelsens vektløshet og uutholdelige frihet, dvs. ”det ugjennomtrengelige”, da Andersen demonstrativt vender ryggen til den høyeste guddommelige og moralske instans, og går hjem igjen.

6 Fellesskap

Jeg vil i det følgende vektlegge fellesskapets betydning som normgivende instans i professor Andersens tilværelse. Andersen er i besittelse av en grunnleggende frihet som følge av å være et moderne individ. I følge Zygmunt Baumanns terminologi står friheten i kontrast til fellesskapet, og særlig den trygghet fellesskapet kan tilby. Men i Andersens tilfelle er det snarere normen enn tryggheten som er frihetens motsetning, fordi de samfunnsinstanser som kunne gitt ham opplevelsen av fellesskap og trygghet viser seg som utilstrekkelige. For ham fungerer disse fellesskapene først og fremst som rammer for lov og orden heller enn som instanser for trygghet. Han behøver dypest sett de normgivende instansene som en ønsket motvekt til samfunnets lettsindighet, men det blir tydelig at de idealer og prinsipper han tidligere har kunnet sette sin lit til, er i oppløsning. Ved at han også bryter med de gjeldende normgivende instanser, viser disse seg særlig egnet til å understreke Andersens frihet. Som gjenstand for min analyse av hvordan fellesskapet fungerer som normgivende instans i Andersens liv, samt hvordan flere av disse særlig fremhever Andersens frihet, vil jeg vektlegge *samfunnet*, *faget*, hans *venner* og til sist *Gud*, som uttrykk for den absolutte norminstans.

6.1 Tapt og savnet fellesskap

”Fellesskapet” beskrives av Bauman (2000) i *Savnet fellesskap*, hvor han blant annet skildrer hvordan tanken om fellesskapet oftest uttrykker varme, nærhet og trygghet. Fellesskapet drives av medlemmenes solidariske ønske om et felles gode, samtidig som enkeltindividene med visshet kan stole på fellesskapets støtte og velvilje. Ordet ”fellesskap” lyder harmonisk da dets betydningsinnhold minner om noe vi ønsker å oppleve, men som kan synes å mangle i samtidens individualiserte, flytende modernitet. Fellesskapet kan sammenlignes med et ”tapt paradiset” som mennesket har et grunnleggende ønske om å vende tilbake til, men som ikke lenger er tilgjengelig. Dermed leter man alltid etter løsninger for å gjenopprette det tapte (Bauman, 2000, s. 33-35). Dette skjer blant annet ved at folk ”søker grupper som de kan tilhøre, absolutt og for alltid, i en verden der alt annet er bevegelig og omskiftelig, der ingenting annet er sikkert” (Hobsbawm, 1994, referert i Bauman, 2000, s. 48). De samfunnsordninger som tidligere fungerte som pålitelige rammer for menneskets eksistens, blant annet sosiale omgivelser, arbeidsplassen og familien, er blitt flyttbare i takt med luner

og behov i det 21. århundre, og vil ikke lenger fungere som pålitelig fundament for individets organisering av eget liv (Bauman, 2000, s. 80-81). Som følge av et grunnleggende individualisert samfunn er det moderne mennesket uavhengig og frigjort. Da "individualitet" tidligere var en skjebne pålagt individet gjennom klasse og kjønn, er det i dag tale om en praktisk og realistisk evne til selvhevdelse (Bauman, 2006, s. 50). "Nærhet" mellom medlemmer kunne tidligere bidra til å danne et "interessefellesskap" for en felles sak, eksempelvis mot urettferdighet, men i dag er båndene til "andre i samme situasjon" i høy grad blitt flyktige. Alt i alt vil tilknytning mellom mennesker ta tid, hvilket kan bli problematisk da dagens samhørighet gjerne er perspektivløs og kortvarig. I fravær av et kollektivt sammenligningsgrunnlag endres også forståelsen av urettferdighet og dens konsekvenser: Innholdet har gjennomgått en individualiseringsprosess. Motgang skal mestres alene, og har ikke lenger den nødvendige tyngde som trengs for å samle individer i et interessefellesskap som søker kollektive løsninger på individuelle problemer. Livet er et grunnleggende individuelt løp (Bauman, 2000, s. 124-26). I dagens flytende moderne samfunn savnes erfaringen av å være tett sammensveiset med andre mennesker gjennom lengre perioder av hyppig og intens samhandling, samt opplevelsen av felles livshistorier over en lang historisk periode. Det er nettopp slike erfaringer som danner fundamentet for erfaringen av et fellesskap, hvor fraværet av slike erfaringer omtales som fellesskapets "død" eller "forfall" (Bauman, 2000, s. 84).

I samtidens modernitet er fellesskapet altså et savnet gode. Det fremstår også som skjørt og sårbart. Samtiden krever mer av fellesskapet enn det kan bære, og derfor vil fellesskapet sannsynligvis snarere forsterke enn å dempe den frykten individene opprinnelig ønsket å frigjøres fra ved å oppsøke det (Bauman, 2006, s. 221). Bauman (2006, s. 204-205) poengterer hvordan de båndene som binder medlemmer sammen i et kollektiv av felles språk, en felles historie, utdanning og sedvaner, stadig slites i det flytende moderne, hvor fellesskapet i dag snarere bærer preg av flyktighet. Ved at opplevelsen av sikkerhet og trygghet gradvis minker på bekostning av individets frihet, fører dette videre til skjørhet i menneskelige forhold. Skjørheten kan være en uunngåelig konsekvens av den enkeltes rett og frihet til å søke individuelle mål. I et individbasert samfunn kan andre menneskers selskap kun bistå med råd om hvordan man kan beherske sin egen fundamentale ensomhet, samt kunnskap om at alles liv inneholder farer som man i bunn og grunn må bekjempe alene (Bauman, 2006, s. 51). I dagens flytende modernitet er alle mennesker berørt av den utryggheten som følger med at individet kun har sine egne ressurser og evner å falle tilbake på, samt utryggheten som konsekvens av fraværet av et fellesskap. Hver enkelt utholder

angsten i ensomhet, som et privat problem. Som løsning på individets søken etter sikkerhet synes det tryggest å satse på selvpopholdelse (Bauman, 2000, s. 192-193).

6.1.1 Fellesskapets trygghet versus friheten

I følge Bauman (2000) er det altså savnet av trygghet som utgjør grunnlaget for vårt ønske om fellesskap:

Vi savner fellesskap fordi vi savner trygghet, en kvalitet som er avgjørende for et lykkelig liv, men som den verden vi bor i, er stadig mindre i stand til å tilby og enda mindre villig til å love. Men fellesskapet er stadig like fraværende, det unndrar seg vårt grep eller går i oppløsning om og om igjen, fordi det som vår verden driver oss til å gjøre for å få oppfylt drømmene om et trygt liv, ikke fører oss nærmere oppfyllelsen av dem. Utryggheten øker i stedet for å minke, og følgelig fortsetter vi å drømme, prøve og feile (s. 192).

En faktor som ”vår verden driver oss til å gjøre” for å få våre drømmer oppfylt, som bidrar til at fellesskapet stadig er like fraværende, kan man hevde er menneskets *frihet*, som mer eller mindre frivillig er gitt individet av et samfunn som later til å være grunnleggende individualisert. Bauman (2000, s. 37) hevder denne friheten finner sin kontrast nettopp i fellesskapet, og den trygghet et fellesskap kan gi. Fellesskapets pris må betales med frihet, individualitet og autonomi, men tilbyr på den andre siden trygget. Uten fellesskap har man ingen trygghet, men på den andre siden gir individualiteten frihet. Frihet og trygghet, og dermed individualitet og fellesskap som verdifulle grunnelementer, vil i følge Bauman aldri forenes uten friksjon.

6.1.2 Professor Andersen: Fellesskapets som normgivende instans versus friheten

Skulle Andersens tilværelse analyseres presist i tråd med Baumans teori, ville Andersens frihet stått i kontrast til fellesskapets trygghet. Motsatsen til Andersens frihet er fortsatt fellesskapet, men jeg velger å gi fellesskapet en noe annen betydning enn Baumans definisjon, hvor fellesskapet i prinsippet innebærer trygghet. De instanser som kunne fungert som ”fellesskap” for Andersen, som han tidligere har tatt del i eller er nåværende del av, eksempelvis hans yrke, kunne muligens på et *tidligere* tidspunkt i hans liv gi ham trygghet. Som det ble presentert innledningsvis, vil de ”fellesskap” som vektlegges i det følgende være *samfunnet, faget, hans venner* og til sist *Gud*. Men da hans erfaring tilsier at ingen av de

nevnte instansene kan tilby noen form for trygghet, samt at de later til å være i oppløsning som pålitelige fundament for hans eksistens, fungerer fellesskapet snarere som normgivende instans i Andersens liv. Han behøver de ulike instansene som holdepunkter for rammer, lov og orden i hans tilværelse. Men ved at han gjør opprør mot og bryter med dem, viser disse seg også særlig egnet til å understreke Andersens frihet. Han konstituerer sin frihet ved å gi avkall på og bryte med felles norminstanser.

Basert på Baumans teori ville Andersen opplevd en grunnleggende utrygghet som konsekvens av å velge sin frihet på bekostning av fellesskapet. Men det kan synes som at det i Andersens natur ligger en draging mot ensomheten, hvor han faktisk ikke opplever savn etter hverken trygghet eller et reelt fellesskap. Per Thomas Andersen (2003, s. 36-38) viser til senmoderne livsstrategier i litteraturen, hvor disse fungerer som menneskets overlevelsesmekanismer i modernismens epoke hvor det kan synes som en kultur er i oppløsning eller går til grunne. En slik livsstrategi er *tilskuermodellen*, hvilket det kan late til at Andersen benytter seg av. Andersen betrakter, analyserer, reflekterer over og fordømmer verden fra en posisjon han har valgt å innta, *utenfor* samfunnet. Han analyserer samfunnet på avstand med melankoli, som et spill han ikke vil delta i, fordi han har gjennomskuet det. Andersen er rammet av en fundamental opplevelse av tap. Det er tale om hans eget og samfunnets tap av historisk, tradisjonell og moralsk tyngde. Andersens livsstrategi som intellektuell "hjernefelt" er å trekke seg tilbake inn i sitt eget tankeunivers, hvor han stiller seg over og utenfor verden. Det kan late til at Andersens skepsis til fellesskapet og følgende frivillige tilbaketrekning fra samfunnet, grunner i hans opplevelse av de ulike "fellesskapene" som upålitelige og ugyldige instanser. Da han tidligere har verdsatt eksempelvis fellesskapet med sine venner, later dette fundamentet til å være i oppløsning, som vi senere skal se. På bakgrunn av sine erfaringer velger han frivillig ensomheten.

6.2 Fellesskapet går til grunne

"Borte er de fleste stabile og godt rotfaste orienteringspunktene som bar bud om et sosialt miljø mer varig, mer trygt og mer pålitelig enn den enkeltes egen levetid", hevder Bauman (2000, s. 83) om "savnet fellesskap" i samtidens flytende moderne samfunn. I tråd med Baumans teori om "savnet fellesskap" er også de fellesskap, stabile rammer og grunnleggende orienteringspunkter Andersen har verdsatt, i oppløsning.

6.2.1 Samfunnet

Gjennom Andersens samtale med en kollega i Trondheim blir leseren introdusert for Andersens fortvilelse og dype bekymring over sin egen og samtidens mangel på historisk bevissthet. Det er tale om en generell tapt hukommelse av folkets opphav og deres forfedre, hvor Andersen utbryter:

”Hva betyr dette? Er det noe felles menneskelig, altså et trekk ved mennesket som vesen, som vi ikke har brydd oss om å registrere, fordi det at mennesket er et historisk vesen, er så selvsagt at det ikke lar seg bestride? Eller er det et kjennetegn ved det menneskelige i vår tid, og i vår kulturkrets? Eller gjelder det bare for oss som kommer fra almuen? Jeg vet ikke, men det har i alle fall med vår tid å gjøre. At det er noe med den som gjør at vi ikke er så interessert i det som har vært før oss, i alle fall langt mindre enn det vi later som. Det har med det moderne å gjøre. ...” (Solstad, 2008, s. 63).

Andersen finner denne tendensen i sin moderne samtid ”skremmende”. Hans bekymring bunner også i en tiltagende bevissthet om at han selv mangler den historiske erkjennelse han savner ved sin moderne samtid, og at han selv er representant for denne tiden, om han vil eller ei.

”Tidligere har jeg sett på meg selv som et menneske som har fått bruke mine ressurser fullt ut, og har, for å være helt ærlig, vært stolt av det. Nå ser jeg klart hvor begrenset min horisont er, og det forbauser meg at jeg ikke har sett det før. Tenke seg til at jeg har gått rundt og kalt meg opplyst og bevisst og til og med med en historisk forståelse, og så har jeg ikke engang hatt kunnskaper om mine forfedre tre ledd tilbake, og enda verre: Ikke engang vært plaget av at jeg ikke har hatt det. Det er en stor skam,” ... ”Dette er menneskeånden i vår tid,” fortsatte han, etter at han hadde tørket av bordplata med sitt lommeørkle. ”Den som vi begge er både utpregede og utmerkede representanter for ...” (Solstad, 2008, s. 66).

”Vår tid”, det vil si vår moderne tid, er etter Andersens oppfatning grepet av lettsindighet og kommersialisme. Også ønsket om å oppleve storheten hos en historisk karakter som Henrik Ibsen i teateret i dag, har først og fremst folkets ønske om underholdning som sin forutsetning:

Man fant seg i alt, absolutt alt, oppblåsbare Barbara-dukker, kjempepeniser i plast, Oswald som nynazist, langhåret blitz'er, AIDS-syk fredsmegler, FN-soldat i Bosnia, hjemme på perm, absolutt alt hva man kunne komme på av gevanter å kle den stakkars Oswald i, svelget man bare man kunne fornemme Ibsens evige ånd puste gjennom denne unge mann fra vår egen tid (Solstad, 2008, s. 97).

Med jevne mellomrom reflekterer Andersen over sin egen samtid, en samtid han betegner som ”ussel”. På nyttårsaften, da han faller i dype tanker om hvorfor han ikke maktet å anmelde morderen, vinkles tankene brått inn på livet i ”vår tid”. Han hevder framskrittet har ”tatt knekken på” det naturlige livet, som han mener egentlig er blitt for langt, og som har gjort mennesket latterlig forfengelig og barnaktig. Vår moderne, verdslige og pretensiøse samtid oppfordrer til menneskets udødelighet, hvor livet skal hales ut i det ytterste. Døden er ”... en uhyggelig langsom avslutning, dess mer forfengelig du har vært, jo lenger varer det, denne endeløse finalen, det 20. århundrets virkelige modernitet. Mitt liv med andre ord,” (Solstad, 2008, s. 84). I hans videre refleksjoner blir hans oppfatning av sin egen samtid direkte uttalt, da han hevder at grunnen til at han ikke anmeldte morderen, er at han var og *er* forblindet av samfunnets *lettsindighet*. Et konkret brudd med samfunnets normer uttales da han så spør: ”Hvorfor har jeg satt meg opp mot samfunnet på denne måten?” (Solstad, 2008, s. 85). Store deler av de refleksjoner Andersen gjør i romanen, er sentrert rundt dette spørsmålet. Hvorfor meldte han ikke i fra, slik samfunnets normer oppfordrer ham til? Leseren får intet konkret svar, da Andersens overveielser og slutninger stadig endres. Men romanen fremstiller tydelig Andersens generelle misnøye og skepsis overfor samfunnet. Samfunnet tilbyr intet fellesskap for ham, og viser seg ved sin lettsindighet å være ute av stand til å utruste Andersens tilværelse med trygghet og tilhørighet. Om samfunnet skulle ha et formål eller funksjon i hans liv, skulle det være som bærer av, og instans for, en lovgivende norm. Men samfunnet har tydelig ikke fortjent Andersens respekt som normgivende instans. Ved ikke å anmelde morderen har han bevisst brutt med samfunnets normer. Han velger å følge sitt eget moralske standpunkt som et fritt individ, en frihet gitt ham nettopp av et lettsindig, individualisert samfunn. Han opplever en stille glede ved å ”knipse med fingrene” og la morderen gå fri, ”... slik at morderen kan reise seg og flykte fra sin ugjerning, og på den måten hevde sin evige protest mot tilværelsens uutholdelige grusomhet, ja, *meningsløshet* ...” (Solstad 2008, s. 139, min utheving). Samfunnet som et ”fellesskap” i Baumans betydning har vist seg som verdiløst, da det er ute av stand til å tilby trygghet for Andersen. Men samfunnets angivelige fellesskap viser seg ugyldig også som en normgivende instans, da samfunnet i følge Andersen mangler den nødvendige tyngde som behøves for å fortjene hans tillit og aktelse. Han bryter med samfunnet som normgivende instans, til fordel for sin frihet.

6.2.2 Tradisjonens fellesskap

Gudløs hengivelse overfor overleveringene i ei tid hvor lite eller intet syntes å ha muligheter til å overleve noe som helst (Solstad, 2008, s. 11).

Jeg velger å fremheve romanens innledende handling, dvs. Andersens feiring av julehøytiden. Denne vil vise seg som særlig egnet til å illustrere Andersens mishag overfor samtidens og samfunnets "lettsindighet" og mangel på historiske bevissthet. Den vil også fungere som eksempel på et annet "fellesskap" samfunnet kunne tilby, men som heller fungerer som en norm i Andersens tilværelse enn som et reelt fellesskap. I tillegg vil den også bidra til å belyse romanens direkte tematisering av det religiøse. Jeg har tidligere beskrevet Habermas' teori angående det "postsekulære samfunn", som viser til en evident tilbakevending av religiøs tematikk også i litteraturen, til tross for en stadig økende sekularitet i det moderne samfunn. Ved at julehøytidens religiøse motiv vektlegges i betydelig grad i *Professor Andersens natt*, bærer romanen også preg av en postsekulær tendens.

I den ellers mørke sinnsstemning Andersen befinner seg i hvor alle hans faste holdepunkter synes å være i oppløsning, kan det synes som om hengivelse til en grunnleggende tradisjon blir særlig viktig for ham. *Professor Andersens natt* innledes av Andersens feiring av julehøytiden. Han hengir seg til de tradisjoner som hører julen til. Han har pyntet juletreet med de "tradisjonelle" problemer som pyntingen medfører: å få treet til å stå beint, samt at lysenes ledninger roter seg sammen. Han spiser høytidelig sitt tradisjonelle julemåltid. Tanken på ikke å skulle feire julen er utenkelig for ham:

Tanken på at han kunne ha gjort det, og det uten at det ville ha vakt noen særlige reaksjoner, opprørte ham. På en måte ville han ha kjent seg avstumpet hvis han skulle ha gjort det. ... Han kunne ikke kaste vrak på jula, han måtte følge skikk og bruk. Det var rett av ham å gjøre det, noe annet var helt uakseptabelt for ham, selv om de skikker han fulgte og den feiring han på den måten tok del i, på sin måte og uten å ha noen familiær eller annen ytre forpliktelse til å gjøre det, utover den forpliktelse han kjente overfor seg selv, og som altså kom innenfra, pekte hen på et innhold som for ham var innholdsløst. Helt alene, ja uten at noen engang visste om det, eller brydde seg om det, tok han del i feiringen av den store kristne høytiden til minne om Frelserens fødsel, og han kjente en indre fred i seg over å gjøre det, og for en gangs skyld kjente han seg forsonet med tilværelsen, noe han sjelden hadde anledning til, sin høye samfunnsmessige stilling og posisjon som professor i litteratur ved landets eldste universitet til tross (Solstad, 2008, s. 8).

Til tross for de bekymringer han vanligvis strever med som professor i litteratur, kjenner han seg forsonet med tilværelsen denne kvelden, da han kan hengi seg til en historisk tradisjon.

Per Thomas Andersen (2003, s. 36-38) skildrer ulike livsstrategier i møte med ”de store fortellingenes oppbrudd”. Bakteppet for uttrykket ligger i begrepet *fin de siècle*, hvilket viser til følelsen av at en tidsepoke er på vei til å opphøre, hvor tiden og kulturen forfaller gjennom en form for kulturprosess. Prosessen oppleves tilsynelatende som at både virkelighets- og personlighetskonstituerende ideer svikter. Med dette må mennesket finne løsninger på de eksistensielle problemstillingene som oppstår i kjølvannet av denne prosessen. Vi har tidligere sett at professor Andersen, som tydelig nærer en dyp bekymring over samfunnets kulturelle forfall, benytter seg av *tilskuermodellen*. En annen løsning eller strategi er den *regressive*, hvor mennesket vender tilbake til verdier som er tapte, men som man likevel kan finne en ”restmening” i (Andersen, 2003, s. 38). Farsethås (2012, s. 30) viser til valg av ”fluktruter” fra en stadig søken etter det samtidige og flyktige i samtidslitteraturen, hvor en slik fluktrute kan bestå i hengivelse til tradisjoner og konvensjoner. Som symbol for den ultimate stadfestelse av tradisjoner står den kristne tradisjonen, hvor Andersens julefeiring synes som et forsøk på å inngå i denne, hjulpet av en regressiv livsstrategi.

Det er altså ikke julehøytidens religiøse innhold som er av betydning for professor Andersen. ”Han kjente en fred i sinnet, som ikke var av religiøs, men av sosial art. Han likte å hengi seg til disse samfunnsmessige juleritualene som i bunn og grunn ikke betydde noe for ham” (Solstad, 2008, s. 7). Selv om han ikke bekjenner julens religiøse innhold, anerkjenner han den som en historisk tradisjon og som bærer av et kulturelt innhold. Da han vektlegger at natt til 1. juledag, kalt Den hellige natt, eller Den stille natt, innledes klokka 24, er han også snar til å bemerke at nok mange i Norge tror den begynner før, og at mange andre nok ikke skjenker *det* en tanke, at det er Den hellige natt. Men i motsetning til folk flest i hans senmoderne samtid er Andersen seg bevisst denne historiske informasjonen, da den er del av julens konvensjoner. Han kjenner en indre forpliktelse til, og fred i sinnet over å feire julen, da han på denne måten kan bidra til å opprettholde en historisk tradisjon og en grunnleggende kulturarv.

”En 55-årig professor som har åpnet sitt sinn for sitt indre enfold, og følgelig kan bli i stand til å motta eldgamle fortellinger av religiøs opprinnelse, og en fred oppstår i sinnet, er det slik, mon tro?” undret han seg. ”Ja, slik må det være,” la han til. ”Og la det så være,” la han ytterligere til, i sine egne tanker. ”Jeg er en ikke-troende, men tilhører en kristen kulturkrets, og helt uten ironi kan jeg la julefreden fylle mitt sinn ...” (Solstad, 2008, s. 11-12).

De religiøse ritualene gjør ham også til del av noe som kan minne om et fellesskap, i et samfunn som vanligvis gir Andersen alt annet enn følelsen av samhörighet og tilhörighet.

Han tar *del i* en feiring. Selv om han er helt alene, adskilt fra de andre i sin egen leilighet, er folket samlet om en felles begivenhet. Den tradisjonelle julefeiringen forener menneskene for ei stund: "... fordi de alle var deltakere i denne kulturelle seremoni med djupe røtter, om enn ikke i fylde for andre enn noen få her i hovedstaden, så i alle fall i tid" (Solstad, 2008, s. 10). Han ser over på lysene fra leilighetene på den andre siden av gaten, og ergrer seg for at han ikke har gjort dette tidligere, mens han selv spiste sitt måltid. "Å som han ville hatt glede av det, selve synet, som ville ha virket så fortrolig på ham, en naiv, bekjennende, sivilisert skjønnhet, men nå var det for sent. Likevel var de scenene han nå kunne iaktta fra de fire opplyste leilighetene egnet til å inngyde ham med en eiendommelig følelse av samhørighet" (Solstad, 2008, s. 9-10). Andersens hengivenhet til julens tradisjoner kommer altså ikke av en religiøs overbevisning. Men slik Per Thomas Andersen (2003, s. 41) påpeker, er det karakteristiske ved den moderne bevissthet at religionen ikke forsvinner, selv om flere ikke tror på religionens religiøse innhold. Hva religionen som institusjon derimot kan tilby i en moderne samtid, er forvaltning av "restmening" for selvet og samfunnet. Det er denne rest av mening Andersen opplever å finne i sin tradisjonelle feiring, som et holdepunkt i en samtid hvor alle andre prinsipper synes å være i oppløsning.

Med de innledende beskrivelser av Andersens julefeiring tar romanen utgangspunkt i den tilsynelatende eneste instans ved tilværelsen som kan tilby Andersen "fred i sinnet". Som nevnt gir julefeiringen ham også en opplevelse av samhørighet, hvilket man kunne assosiere som en verdi ved et "fellesskap". Men slik jeg vil forklare i det følgende, tilbyr julefeiringen intet *reelt* fellesskap for Andersen. Han er fortsatt alene, uten den form for trygghet som i følge Bauman er fellesskapets grunnleggende kvalitet. Hans "fred i sinnet" skyldes kun en viten om at han opprettholder en historisk bevissthet. Da julefeiringen fremstår som en nødvendig, prinsipiell opprettholdelse av grunnleggende tradisjonelle konvensjoner, fungerer det "fellesskap" feiringen gir som en norm i Andersens tilværelse. Ved at julefeiringen i tråd med Baumans terminologi kan analyseres som et "estetisk fellesskap", understreker feiringen også samfunnets manglende evne til å danne reelle fellesskap.

6.2.3 Julefeiringen som estetisk fellesskap

De innledende skildringer av Andersens julefeiring uttrykker ønsket om en historisk bevissthet, men også hans grunnleggende ensomhet. Selv om julefeiringen gir ham en følelse av samhørighet med omverdenen, er Andersen til syvende og sist alene. Som tidligere nevnt hevder Bauman at grunnlaget for erfaringen av varige fellesskap gjennom hyppig, nær

samhandling over en lengre periode er gått tapt i det nye moderne, da dagens opplevelse av samhörighet oftest er kortvarig. Julefeiringen tar snarere form av et ”estetisk fellesskap”. Bauman (2000, s. 103-105) hevder dette fellesskapet er en konsekvens av menneskets streben etter en identitet, hvor dets selvhøvdelse innebærer en grunnleggende valgfrihet. Ved å få en ”endelig” identitet ville denne valgfriheten være føynttes. Identiteten må derfor være fleksibel og kunne endres etter behov. Det estetiske fellesskapet må ha de samme fleksible egenskaper som kampen for identitet. Dets egenskaper har som funksjon å bekrefte øyeblikkets valg, samt bekrefte menneskets identitet som ”sosialt anerkjent”.

Det må være like lett å oppløse som det var å føye sammen. Det må forbli fleksibelt, aldri annet enn midlertidig og ”så lenge det føles tilfredsstillende”. Det som avgjør om det skal bygges opp eller rives ned, må være hva medlemmene selv velger – om de bestemmer seg for å slutte opp om det eller ikke. Deres eventuelle troskap mot fellesskapet må i alle fall ikke være ugjenkallelig – forbindelser basert på valg bør ikke bli en byrde og må slett ikke få stå i veien for muligheten til nye og andre valg (Bauman, 2000, s. 103-104).

Estetiske fellesskap behøver ingen langvarig innsats eller store anstrengelser for å sikre dets fremtid. Det kan nettopp være sentrert om en festlig begivenhet, enten den er en tilbakevendende eller en enkelt hendelse. De oppstår periodisk og varer så lenge begivenheten pågår. Med denne forståelsen av et estetisk fellesskap synes julefeiringen som et godt eksempel. Med en slik begivenhet i fokus virker julefeiringen som en ”knagg”, hvor et stort antall enkeltindivider inntil videre kan henge fra seg individuelle bekymringer, samlet i et ”knagge-fellesskap”. Medlemmene, med sine ellers ulike interesser, er for en kort periode samlet om et felles anliggende, men fellesskapet er forbigående og overflatisk med kun midlertidig tilknytning mellom deltakerne. Dermed innebærer et estetisk fellesskap heller ikke langsiktige forpliktelser, basert på etiske ansvarsbånd mellom deltakerne. Tilknytninger mellom fellesskapets medlemmer og opplevelsen av å samstemmes om noe er til for å ”oppleves”, og tar dermed slutt når man går tilbake til hverdagens vante roller. Som motsetning til estetiske fellesskap står ”etiske” fellesskap, som er fundert på solidaritet og langsiktige, forpliktende bånd som garanti for trygghet og sikkerhet. Dette er hva individene formelt sett ser i visjonen om et fellesskap, men dessverre sjelden ser i praksis (Bauman, 2000, s. 109-112). En konsekvens av estetiske fellesskap er at de hindrer dannelsen av de varige, etiske fellesskap som de simulerer. Dermed bidrar de til å forsterke og forevige den utryggheten og ensomheten som mennesket søker å avverge ved innlemmelse i etiske fellesskap. Estetiske fellesskap kan virke både som symptom på, og som fremkallende faktor

for de lidelser som påføres mennesket gjennom samfunnets flytende modernitet (Bauman, 2006, s. 240-241).

Andersens julefeiring er paradoksal: Han opplever en samhørighet med sine medmennesker, men dette fellesskapet understreker likevel hans grunnleggende ensomhet. Med sin inntatte posisjon som ”tilskuer” til samfunnet, kan mye tyde på at Andersen tross alt trives med sin ensomhet, og heller ikke i stor grad opplever den utryggheten som i følge Bauman forårsakes av et tapt fellesskap. Ved at han *tar del* i en feiring, vitner dette også om at han vanligvis står utenfor det samfunnet som feiringen er en del av, men at han i dette øyeblikket selv velger å komme ”innenfor”. Men poenget er at Andersens opplevelse av samhørighet med sine medmennesker ikke er fundert i de langsiktige tilknytninger som ligger til grunn for et reelt fellesskap. Julefeiringen, som en samfunnsmessig fundert institusjon, bærer preg av et flyktig fellesskap uten betingelser. På denne måten forblir Andersen alene, om enn frivillig, men fortsatt uten overbevisningen om samfunnet som kapabelt til å være bærer av og garantist for ”ekte” fellesskap.

6.2.4 Faget

Professor Andersen hadde medynk med sine studenter, og lurte på om ikke tida snart var inne til å stå åpent fram med sine mistanker om hvorvidt det ikke forholdt seg slik at det intellektuelle, reflekterte og lesende menneske nå var satt utenfor for godt (Solstad, 2008, s. 104).

Andersens oppfatning av sin ”usle” samtid, samfunnets vektløshet og mangel på historisk bevissthet er nært knyttet til hans mismot over sitt eget fag som professor i litteratur. Hans bekymring blir først, og kun kortfattet, introdusert i et middagsselskap hos venneparet Nina og Bernt Halvorsen. Han har da ikke maktet å dele sin unnlåtelsessynd med Bernt, og forlater selskapet tidlig under dekke av følgende unnskyldning: ”... kanskje er jeg bare utslitt av mine egne tanker. Jeg har tenkt så mye på det at tida tærer på litteraturen og bryter den ned, i det siste, kanskje er det nye tanker, men i hvert fall er de tunge” (Solstad, 2008, s. 57).

Dagen etter bestemmer han seg for å dra ut av byen noen dager, og oppsøker sin kollega og professor i litteratur i Trondheim. På denne måten oppsøker han også en type ”fellesskap” som tidligere har fungert som pålitelig grunnlag og fundament i hans liv, men som han mistenker er på vei til å opphøre. Slik håper han å kunne møte forståelse for sin uro, og samtidig få avkrefet sin tiltagende bekymring også overfor dette fellesskapet, blant alle de andre fundamentene han erfarer at er i oppløsning. Besøket er også frembrakt av en situasjon

som har rokket ved alt han tidligere anså som vissheter, både ved seg selv og sin tilværelse generelt.

I samtale med kollegaen øser Andersen av sin bekymring. Han betviler det moderne menneskets forstand til å fremdeles kunne beveges og ”rystes” av eldre tiders litterære arv: ”For vi er ikke tidløse intellektuelle, vi er intellektuelle i kommersialismens tidsalder, og dypt preget av det som rører massenes hjerter. Det som rører massenes hjerter er konsekvensene av vår egen utilstrekkelighet. Rett og slett. Når ble du sist rystet av å se eller lese en gresk tragedie?...” (Solstad, 2008, s. 71). Han er redd for sin egen framtid som professor i litteratur, da han tviler på at litteraturens evne til overlevelse kan holde lengre enn sin egen samtid, i et samfunn hvor all begeistring er samtidig.

Vi ønsker oss udødelige verk, men finnes det slike, for oss? Ibsens beste skuespill er så vidt over hundre år, vi kaller dem alt evige, men er de det? Allerede nå kan vi se hvor vanskelig det er å få dem til å angå oss. På scenen må de moderniseres og bli samtidige, for at vi skal oppleve noe såkalt stort ved dem, og selv ikke da lykkes det, som regel. ... Var det alt? Var det ikke mer? Jeg rystes ikke (Solstad, 2008, s. 73).

I *Herfra til virkeligheten* omtaler Ane Farsethås (2012, s. 16-20) kjennetegn ved den norske samtidslitteraturen, hvor forfattere i et privilegert, sosialdemokratisk samfunn søker å finne svar på hvordan man kan leve i en samtid der alle behov er dekket, men hvor man likevel behøver noe mer. Den intellektuelle vil dermed fantasere om noe grunnleggende, i form av ”lidelse” som tegn på autensitet og nærvær. Det er en slik lidelse i form av en ”rystelse” Andersen etterlyser.

På bakgrunn av sin opplevelse av en litteraturhistorie i forfall nærer Andersen en grunnleggende følelse av utilstrekkelighet og tvil på sin egen funksjon i sin flyktige samtid. ”Mine erfaringer er ikke noen verdi jeg kan formidle videre til andre, og yngre, det er en byrde jeg må bære alene” (Solstad, 2008, s. 76). Solstad har påfallende nok uttalt seg om lignende problematikk i sitt essay *Om meddelelsens problem II* (1997), som utkom på samme tid som *Professor Andersens natt*. Bakgrunnen for essayet ligger blant annet i en selvopplevd hendelse fra Gamle Festsal på Oslo Universitet i 1985, hvor Solstad bevitnet en venn disputere for sin filosofiske doktorgrad. Det ble tydelig at dette kun var en begivenhet for dem det ikke angikk, altså doktorandens kamerater. For dem det angikk, altså filosofene, var dette tydelig ikke en stor nok begivenhet til at de kjente forpliktelse til å møte opp. ”Det var betenkelig. Det var første gang jeg forsto at en epoke var over, og at jeg selv befant meg i stor fare som intellektuell” (Solstad, 1997, s. 61).

Begrepet ”begivenhet” var med andre ord forsvunnet fra det filosofiske institutt, og fra den akademiske institusjon, og det i en slik grad at det ikke engang ringte en varselklokke i ørene på dem det måtte angå. Men for meg, den utenforstående, gjorde det det, og den betenkelighet jeg da fikk, og som gnagde min lystighet i stykker, har vedvart å virke i meg i alle disse år, ... (Solstad, 1997, s. 62)

Solstad omtaler bortfallet av ”begivenheter”, altså fraværet av forpliktelsen til å opptre med verdighet overfor de anliggender som burde angå de intellektuelle, som et ”sammenbrudd”. Han hevder at forpliktelsen til å forvalte kulturarven er forsvunnet, hvor de som skulle virke som bærere av kulturarven snarere er opptatt av å stimulere det samtidige:

For det er ingen prinsipiell forskjell i holdningen til en norsklærer som vil stimulere smaken til en 18 år gammel jente, og en reklameguru som forsøker å stimulere smaken til 18 år gamle jenter på annen måte. De beveger seg begge trygt innenfor et moderne samfunn hvor mennesket har frigjort seg fra å være åndsmennesker innenfor en hierarkisk struktur til å bli uavhengige og selvstendige konsumenter. Det er denne moderne frigjørelse som har forårsaket det totale sammenbrudd innenfor de intellektuelles selvforståelse og fratatt dem forfengeligheten (Solstad, 1997, s. 64)

Ingen kjenner lenger forpliktelse overfor folkeopplysningen, og med dette har begrepet ”den opplyste allmenhet” for lengst mistet sin betydning (Solstad, 1997, s. 65). På bakgrunn av den ”proklamasjon” som kommer til uttrykk i dette essayet, kan man konkret øyne parallellen til professor Andersens følelse av utilstrekkelighet med tanke på hans egen rolle som intellektuell i sin moderne samtid.

Andersens samtaler med kollegaen om sine problemstillinger avsluttes da kollegaen reagerer på Andersens bekymringer: ”Og det er jo ganske svart det hele. Du tviler på alt du kan tvile på, og jeg må bare innrømme, min livssituasjon er ikke slik at den innbyr til å la meg friste av dine synspunkter. Nei, kjære Pål, skal vi komme oss ned til bilen før det blir mørkt, må vi nok raske på” (Solstad, 2008, s. 76). Med dette blir Andersens kvaler brått avvist, og hengende i løse luften. Han møter ingen reell forståelse i sin dype bekymring, og dermed bryter det fellesskap han har hatt i litteraturen endelig sammen.

Tilbake på Universitetet i Oslo i sitt virke som professor vedvarer Andersens bekymringer. Da han skrev sin hovedoppgave om Ibsen, valgte han denne fordi ”Han fant det naturlig at en ung mans hovedoppgave måtte være en øvelse i å forholde seg til den litterære arven” (Solstad, 2008, s. 99). Nå tviler han i ytterste forstand på om Ibsens erklærte storhet ”egentlig fantes, i hvert fall ikke for de mennesker han selv delte skjebnefellesskap og urets

tikking med, ...” (Solstad, 2008, s. 98), hvilket vil si at han tviler både på sin egen og det moderne mennesket i samtidens evne til reell begeistring over den litterære arv som han så ivrig har forkynt og forsvart gjennom sitt yrke. Han undrer seg over at det fortsatt finnes studenter som beundrer Ibsens storhet, og velger hans virke som tema for sin hovedoppgave, ”... for hvis man skrellet av all kulturell higen og i og for seg nødvendig forfengelighet, både på egen, sin tids, og menneskehetens vegne, og gransket hjertenes egentlige begeistring for disse mesterverk for å etterspore om den flammet der, så regnet han ikke med å se noen slik flamme der” (Solstad, 2008, s. 98). Født inn i en altomfattende modernitet kan studentene vel øyne Ibsens storhet, men kun av ærefrykt overfor noe som alltid vil være fortapt for dem, som noe som ikke gjelder for dem selv. Det ville ikke være studentenes intensjon å opptre ignorant overfor historien, da dette kun er en ubevisst konsekvens av å være et moderne individ av samtiden.

Slik at de nå var tvunget, noe han, den 55-årige professor Andersen, ikke var, til å være med den nye tidsånd på dens vanvittige og hybridske ferd mot nye opplevelser, nye verdier, nye konstellasjoner, nye lyder, nye rop, nye kriterier, nye preferanser, og alt fordi de var unge og på vill ferd mot et nytt sekel, med begeistring, enten de ville eller ikke ... (Solstad, 2008, s. 104).

Det er tale om et kulturelt forfall i en samtid uten evne til rystelse, som han selv også er del av: ”...I så fall er en ny mennesketype i ferd med å stå fram, og jeg er, enten jeg vil eller ikke, en representant for den, og mine studenter også, og de vet det ikke engang (sic.),” (Solstad, 2008, s. 103).

Han frykter ”det absolutt negative”, nemlig at det ikke finnes noen virkelig rystelse, da de følelser som kunne minnet om noe tilsvarende kun er frembrakt i kraft av det samtidige og dagsaktuelle. ”Rystelsen” er kun menneskets påfunn for å holde ut med sin egen utilstrekkelighet. Grunnen til at Andersen nå har fått denne ”innsikt” skyldes en nådeløs modernitet: ”... ‘Nå har vår ville ferd ført oss dit hen at vi endelig har fått muligheten til å frata oss enda en illusjon, og det har lykket meg, som så gjerne ville ha beholdt den, å fatte denne, utifra (sic.) disse forutsetninger så selvsagte, mistanke,’ ...” (Solstad, 2008, s. 105).

Det fellesskap som Andersen tidligere har funnet i litteraturens verden, er altså i oppløsning. ”Alt det professor Andersen sto for, og hadde stått for, var truet” (Solstad, 2008, s. 99). Dette bunner i at det faktiske fellesskapet med kollegaen, basert på en felles forståelse for litteraturen, ikke lenger innebærer en slik forståelse. Hans erfaring har dermed vist at heller ikke hans fag er tilstrekkelig som et reelt fellesskap i Baumans betydning, da det ikke

lenger er i stand til å tilby trygghet. Hva som da står tilbake, er faget som ”fellesskap” i betydningen av å være en normgivende instans i Andersens tilværelse, som bærer av en forbilledlig praksis. Når det er sagt, har det litterære fellesskapet helt fra starten av hans voksne liv fungert som en normgivende instans for Andersen, som et ideal og et prinsipp. Da han valgte Ibsen som tema for sin hovedfagsoppgave, uten selv å ha noen særlig opplevelse av hans storhet, var hans valg basert på en anerkjennelse av Ibsens storhet som et faktum, samt at det var et karrieremessig gunstig valg. Ved å studere Ibsen, videreførte han den litterære arven. Med andre ord har litteraturen for Andersen fungert både som en ”lov”, en form og en ramme for organisering av hans liv og identitet. Faget som ”fellesskap” uttrykker til slutt et normgivende prinsipp, fremfor fellesskapet i betydning av å være en ramme for trygghet. Da han nå i det hele tatt betviler litteraturens evne til overlevelse og de kanoniserte verkenes storhet, gjør han også et opprør, om enn motvillig, mot den litterære arven og sitt fag som normgivende instans.

6.2.5 Vennene

En annen instans som kunne minne om et ”fellesskap” i Andersen tilværelse, som snarere får betydning som normgivende instans, er hans vennekrets. Gjennom romanens handlingsforløp befinner Andersen seg hovedsakelig alene, men 2. juledag er han plassert i et juleselskap hos sine nære venner Nina og Bernt Halvorsen:

De andre gjestene kom. De var alle bekjente av professor Andersen. Det var skuespilleren Jan Brynhildsen, som hadde utviklet seg til en strålende tolker av komiske roller på Nationaltheateret, og hans annen kone, den noe falmede flyvertinnen Judith Berg, og det var sjefpsykolog Per Ekberg og hans samboer Trine Napstad, byråsjef i Kulturdepartementet. Alle gjestene var som vertskapet Nina og Bernt Halvorsen i 50-årsalderen, og hadde kjent hverandre i årevis (Solstad, 2008, s. 24-25).

Det understrekes at de fortsatt er knyttet til hverandre med sterke bånd: ”Slik kunne man leite seg tilbake til de tilfeldige, men sterke og ennå virksomme båndene fra Universitetet på det tidlige 1960-tallet, hvor alle ... hadde gått og hver på sin måte var blitt radikale studenter” (Solstad, 2008, s. 32). Mens Bernts protest gjaldt opprør mot atomvåpen, bestod Andersens forsøk på å delta i samtidens radikalisme i å analysere avantgardistiske dikt, som han tidvis hyklet en begeistring for, uten at en slik begeistring egentlig fantes. Men på denne måten kunne han omsider og tilfreds bli del av sin samtid, moderniteten, hans ellers søkende og mistilpassede tilværelse til tross. Med Bernt delte han sine avantgardistiske dikt, i en periode

da han fortsatt hadde evnen til begeistring: ”... men at hans unge sinn kunne beveges, og at det til denne bevegelsen lå at han hadde framtida foran seg, kunne ikke betviles” (Solstad, 2008, s. 36). Med Bernt opplevde han samhörighet gjennom en felles radikal holdning til sin samtid, selv om Bernt ikke nødvendigvis forstod og reelt møtte Andersens litterære begeistring:

For den inntraff aldri, og det må også den unge Andersen ha visst, og det kan derfor ikke ha vært derfor han leste så spent, for å høre Bernts entusiastiske tolkning, det må heller ha vært for atter en gang å få oppleve at Bernt lyttet, ordentlig og høflig, åpen for det som hans venn Pål var så opptatt av, for på den måten atter å få bekreftet det som han så suverent gikk ut ifra i og med at han med den største selvfølgelighet bød vennen på diktopplesning fra sitt etter hvert store, avantgardistiske repertoar, hvori var innbefattet hans norske helter Georg Johannesen og Stein Mehren, de unge samtidige, at de var på parti, ... (Solstad, 2008, s. 38).

De delte hverandres entusiasme for hver sine kampsaker, fordi dette var ”... et uttrykk for at gjennom dem strømmet den samme livsfølelsen, som var deres, og bare deres, deres egen samtids livsfølelse, deres egen generasjons fellesskap” (Solstad, 2008, s. 39). Sammen var de på parti, som representanter for ”... det Nye, moderniteten, sin tids særegne modernitet, som dyrket det å være opposisjonell, mot *dem* ...” (Solstad, 2008, s. 40). Andersen har altså *tidligere* hatt opplevelsen av å være i et fellesskap med sine venner i tråd med Baumans teori, hvor dette fellesskapet innebar opplevelsen av en reell samhörighet og trygghet, der hans venn Bernt faktisk *lyttet* til hans avantgardistiske dikt, på grunnlag av en felles, radikal livsfølelse.

Da dette tidligere ”fellesskapet” nå befinner seg i juleselskapet hos Halvorsen, er livet i en annen fase. De kan se tilbake på sitt virke med sin felles utvikling og historie, og se at de alle har lyktes, med suksess på hvert sitt fagområde. Men de beskuer alle sin status med hva de anser som ironisk distanse, de er fortsatt ”opposisjonelle” i prinsippet, selv om ingen ytre kjennetegn kunne tilsi dette faktum: ”Den satt der dypt i sinnet hos dem alle, stadig som om et lyn hadde slått ned, som et livsvarig svermeri. Hvor mye som var igjen av deres radikalisme nå, var vanskelig å si” (Solstad, 2008, s. 48). Med andre ord var gruppens tidligere radikale holdninger egentlig et uttrykk for 1960-tallets *modernitet*, som Andersen nå oppfatter som ”et livsvarig svermeri”. I bunn og grunn er de alle til en hver tid ubevisst grepet av, samt et uttrykk for, tidsåndens ”lette”, flytende modernitet. Det fellesskap som en gang bandt dem sammen gjennom bånd av en felles livsfølelse, fremstår som en illusjon i

oppløsning. Andersen deler ikke lenger denne illusjonen, og det kan synes som om Andersen er den eneste i dette selskapet som er seg illusjonen bevisst.

... men professor Andersen var plutselig blitt kastet ut i en slik merkverdig indre (og ytre) tilværelse som blant annet hadde medført at han kjente seg sterkt urolig med hensyn til sin egen plass i denne enheten, som han dels følte seg hjemme i, ikke minst fordi han kjente dens koder, dvs. takt og tone, humor om man vil, og dels følte seg innesperret av, slik at han egentlig kunne ha hatt lyst til å bryte ut, med en voldsom viljesakt, i et voldsomt sprang, hvis det hadde vært mulig (Solstad, 2008, s. 44).

Andersen tilhører tross alt dette selskapet av suksessfulle intellektuelle. Men samhørigheten er i endring, og det fundament som bandt medlemmene sammen, er i realiteten forsvunnet.

Andersens uro angående sin plass i denne ”enheten” kulminerer denne kvelden. Han har vært vitne til et mord, som han har unnlatt å melde ifra om, og det er hans eget moralske standpunkt som er årsaken til dette. Mordet er uopprettelig, og for Andersen er det innlysende at han umulig kan anmelde morderen. Likevel brenner han etter å få sagt fra til en venn, både grunnet hans dypest sett dårlige samvittighet, men også for å kunne forklare sitt moralske standpunkt og årsaken til sin unnlattelsessynd. Han er tydelig klar over at hans handling vil kunne medføre sanksjoner fra selskapet, tross at de er tilknyttet med hverandre gjennom sterke bånd:

... selv professor Andersen som akkurat i kveld slet med en foruroligende følelse av at han nå hadde skilt seg fra dem for godt. Han var ennå slått ut av at han ikke hadde greidd (sic.) å betro seg til sin venn, verten Bernt, da han hadde kommet en time og et kvarter for tidlig til dette selskapet bare for å gjøre det. Det ante ham nå at han ikke bare var i ferd med, men allerede hadde viklet seg inn i noe som han ikke ante konsekvensene av, men som i hvert fall var av en slik art at det i første omgang truet med å gjøre ham venneløs, i og med at det nå var umulig for ham å benekte at det sterke behov han hadde hatt for å betro seg til en venn, åpenhertig, med nakent sinn, i virkeligheten ikke lot seg innfri idet han stod ansikt til ansikt med vennen (Solstad, 2008, s. 31).

På bakgrunn av Andersens erfaring av at fellesskapet med sine venner faktisk bygger på en illusjon, samtidig som han aner at hans handling kan gjøre ham ”venneløs”, opptrer fellesskapet med vennene dermed som en normgivende instans, som representant for en allmenn og samfunnsmessig moralsk lov, heller enn som en instans for trygghet. Andersen har altså ikke evnet å dele sin ugjerning med Bernt. Han innser at vennskapet og deres opprinnelige ”parti”, som altså har vist seg å ikke lenger være basert på et gyldig grunnlag, muligens heller ikke vil overleve Andersens umoralske unnlattelsessynd. Men også det

faktum at han faktisk ikke klarer å betro seg til ham som han har ansett som sin beste venn, later til å være en sørgelig oppdagelse for Andersen. Hva han har ”viklet seg inn i”, er følgene av sitt moralske standpunkt, som står utenfor de samfunnsmessige normene. Da han ved sin unnlåtelsessynd har brutt med samfunnets normer, bryter han i dette tilfellet også med fellesskapets, dvs. vennenes normer. Som motsetning til vennene som normgivende instans står Andersens frihet, en frihet han har anvendt da han velger å etterstrebe sin egen moral og norm. Med dette har han også valgt sin frihet på bekostning av fellesskapet, hvor dette oppløses på flere plan. For det første har Andersen innsett at det fellesskap vennene hadde i sin radikale livsholdning, i dag fortøner seg som en illusjon. Fordi han tross alt ikke har planer om å anmelde morderen, oppløses fellesskapet også på et moralsk plan, ved at han kan bli utstøtt fra fellesskapet ved sin handling. Samtidig tar han selv avstand fra det, fordi han velger å følge sin egen moral. Men fellesskapet oppløses også på et tredje, mellommenneskelig plan, da han ikke kan innvie Bernt i sine kvaler. Skulle han meddele sin ugjerning, ville dette bety at han måtte oppgi sin frihet for slik å føye fellesskapets normer. Det kan synes som om Andersen heller velger en venneløs tilværelse enn å ofre sin frihet.

Andersen har altså tidligere hatt opplevelsen av å være i et reelt fellesskap med sine venner, hvilket gav ham en følelse av trygghet. Men da dette fellesskapets fundament viser seg å være et ”svermeri”, faller den sanne oppfatningen av å dele noe felles, i grus. Han kjenner seg ikke lenger hjemme i den enhet som er samlet i juleselskapet hos Bernt og Nina Halvorsen. Vennenes fellesskap som instans for trygghet, forvandles til instans for en lovgivende norm da de etter Andersens oppfatning vil fordømme hans valgte moralske standpunkt. Da han ikke evner å respektere vennene som normgivende instans, forkaster han også fellesskapet, til fordel for sin frihet.

6.2.6 Fortapelsen

”... Å, nå vet jeg hvorfor jeg ikke kunne betro meg til Bernt,” utbrøt han. ”Jeg har jo tenkt at det kan ha vært fordi jeg fryktet hans fordømmelse, men det har jeg ikke fått til å stemme, for jeg har ikke kunnet forestille meg Bernts fordømmelse, når alt kom til alt, ikke på ordentlig. Det er selvfølgelig omvendt. Jeg kunne ikke si noe til ham fordi jeg fryktet hans godtagelse. Jeg orket ikke hans godtagelse. Ikke minst for Bernts skyld. Også for min egen skyld, den ville ha gjort meg så ensom. Jeg hadde gjort det jeg hadde gjort, og jeg kunne ikke gjøre det om, men jeg orket ikke tanken på Bernts godtagelse, og dermed brått: Min egen skremmende ensomhet. Jeg ser ikke bort fra at Bernt formelt sett ville ha tatt avstand fra det, utifra (sic.) en samfunnsmoral, han ville bedt meg tenke over konsekvensene, se det hele fra den unge myrdede kvinnens synsvinkel, men det ville ha vært noe halvhjertet over

måten han snakket på, det er jeg sikker på. Jeg ville ikke ha unngått å merke respekten i hans mine for min handling, ja hans halve, hemmelighetsfulle, beundring, for at den kreftsykt råtner opp og dør under de voldsomste smerter, så vidt mildnet av morfin, det er det ingenting å gjøre med. Men la morderen slippe unna i alle fall, i hvert fall mellom oss, som et hemmelig ønske. ...” (Solstad, 2008, s. 138-139).

På bakgrunn av at Andersen opplever nødvendigheten av det guddommelige påbud, og deretter umuligheten av å følge dette påbud, innser Andersen til slutt *fortapelsen* ved sin unnlåtelsessynd. Det er fremmed for ham å forholde seg til at han syndet mot Gud ved sin handling, altså er det i denne sammenheng tale om fortapelse i en moralsk forstand. Opplevelsen av å være ”fortapt” viser seg som en annen måte Andersen stilles utenfor sine venner som normgivende instans. Vi har nå sett hans venner opptre som normgivende instans i kraft av å være uttrykk for en samfunnsmessig norm, da de kanskje ville fordømme hans unnlåtelsessynd. Men slik jeg tidligere har beskrevet, var hans tidligere fellesskap med vennene fundert i en felles, radikal livsfølelse. På bakgrunn av det ovennevnte sitat kan det synes som om Andersen opplever at vennene fortsatt er fanget i dette ”livslange svermeriet” av forhenværende radikalisme. På denne måten fungerer hans venner på ny som en normgivende instans for Andersen, i kraft av et fordums ideal. Da han nå har avslørt denne normen som et svermeri, står han alene i sin erkjennelse av fortapelsen.

Andersen kjenner på fortapelsen, og står alene med denne opplevelsen i sin bekjentskapskrets. Bakgrunnen for denne erfaringen ligger i det ovennevnte sitat: Ved at Bernt, og samtlige av de øvrige i juleselskapet hadde næret en hemmelig *beundring* for Andersens unnlåtelsessynd, ville de ansett hans handling som et opprør, i tråd med en tidligere radikal ånd, mot samfunnets normer. Men Andersen er på dette stadiet i en tilstand av fortvilelse, som snarere bærer preg av en moralsk fortapelse enn et opprør. De andre ville ikke ha forstått ”fortapelsen”: ”De ville ha beholdt sin hemmelige beundring, selv om han hadde sagt at han var fortapt, for det å være fortapt, slik han alt den gang følte det, med all sin ordløse fortvilelse, ville ha forekommet dem så fremmed, så sært, at de ikke kunne ha tatt hensyn til det” (Solstad, 2008, s. 141). Hans venner ville altså opprettholdt sitt anarkistiske ”svermeri”. Andersen har på dette tidspunktet innsett at ”ingen kan ha sin egen Gud”, med andre ord at ingen kan opptre som sin egen lovgiver, hvilket vil bli nærmere beskrevet i kapittel 7. Men da han likevel ikke kan følge det guddommelige påbud, innser han i motsetning til de andre, at dette fører til fortapelsen. ”Jeg frykter jo ikke engang å rekke tunge til Gud, og ingen ville bli skaket i sitt innerste hvis jeg fortalte det til noen” (Solstad, 2008, s. 141). Andersen uttaler dermed å være alene i sin innsikt i den fundamentale

moralske fortapelsen som konsekvens av å forkaste et guddommelig påbud. På denne måten ender han på ny i en tilværelse av ensomhet, da han med dette sitatet er den eneste som erkjenner sin innsikt i det moralske forfall han selv er grepet av, men også hans venner, da de på den ene siden anser hans unnlåtelsessynd som et ”opprør”, og heller ikke ”skakes” over at noen ”rekker tunge til Gud”, altså forkaster det ytterste moralske påbud.

Andersens fellesskap med vennene fungerer som normgivende instans på to, om enn motstridene, måter. I det første opptrer de som uttrykk for en samfunnsmessig moral. Andersen bryter med vennene som normgivende instans da han velger å hevde sitt eget moralske standpunkt. Da Andersen mistenker at vennene i siste instans faktisk ville næret en beundring for hans unnlåtelsessynd, fungerer vennene på den andre siden som uttrykk for en norm basert på en radikal praksis. Da Andersen ikke lenger er forblindet av denne livsfølelsen som tidligere bandt ham til dette fellesskapet, og evner å se den moralske fortapelsen ved sin handling foran denne som et opprør, avviker Andersen på ny fra fellesskapet med vennene som normgivende instans.

6.2.7 Morderen

Ved sin ugjerning er Andersen i følge ham selv ”... blitt en utstøtt, sammen med morderen” (Solstad, 2008, s. 130). Da Andersen ikke evner å dele sine handlinger med hverken politiet eller vennene, kan det synes som om Andersen sakte, men sikkert inngår et ”fellesskap” med morderen, i kraft av at de begge gjennom sine ugjerninger har inntatt en moralsk posisjon som befinner seg utenfor samfunnets allmenne lov. Dette fellesskapet er hovedsakelig basert på Andersens iakttagelser av morderen, fra sin posisjon som tilskuer fra stuevinduet over til morderens leilighet på andre siden av gaten. Han opplever et besettende ønske om å beskue ham, hvilket også fører til at han reiser hjem til Oslo fra Trondheim før tiden, i angst for at morderen skal være forsvunnet fra sin leilighet. Denne trangen i seg selv gjør Andersen opprørt, i den grad at han anser seg som ”fortapt”. Men han evner ikke å holde opp med sine observasjoner, og ”Slik ble han bundet til denne morderen, som han hadde unnlatt å gjøre omverdenen oppmerksom på” (Solstad, 2008, s. 82). Til tross for at dette fellesskapet i utgangspunktet er av en upersonlig art, samt at Andersen uttaler å ikke ønske dette forholdet, later det til at han likevel nærer både en fascinasjon og en form for samhørighet med morderen:

”... Morderen lever, og må fortsette med det. Sammen med meg. Utenfor all kontroll, i hemmelighet. Morderen, og hans tause vitne, morderen som ikke vet om

sitt tause vitne, men blir iakt tatt av ham, og observert. Når skal vi møtes? Hva i all verden er dette? Hvorfor ønsker jeg ikke at han skal forsvinne ut av mitt liv? Hvorfor frykter jeg at han skal forsvinne ut av mitt liv?” (Solstad, 2008, s. 86).

Da Andersen har forberedt seg på å observere morderen også på nyttårsaften, blir han forarget og faktisk støtt da morderen tydelig planlegger en kveld utenfor leiligheten. Situasjonen bærer også preg av komikk da han utbryter: ”Her ble han tvunget til å tilbringe nyttårsaften helt alene, med mørklagt stue, og så går *han*, den andre, ut og morer seg. ‘Men han morer seg ikke,’ tenkte professor Andersen, ‘det kan han tross alt ikke mer. Det er umulig for ham, arme menneske...’” (Solstad, 2008, s. 87). Det blir tydelig for leseren at Andersens opplevelse av samhørighet med morderen også innebærer, og baseres på, en tiltagende sympati.

Forholdet til morderen går fra å være av upersonlig art til et mellommenneskelig ”møte” da Andersen tilfeldigvis står utenfor sin leilighet da morderen kommer hjem, natt til 1. nyttårsdag. ”Da stanset en drosje ved fortauet rett foran ham, og ut steg *han*, den andre” (Solstad, 2008, s. 90). Det er tydelig at Andersen har hatt forventninger til dette møtet da Andersen beskriver det som ”liksom litt tomt”. Men etter dette møtet omtales morderen ved sitt navn: Henrik Nordstrøm. Forholdet til morderen har dermed beveget seg over i en personlig sfære.

Da Andersen plutselig befinner seg ved siden av Henrik Nordstrøm på en japansk restaurant, blir deres forhold ytterligere utviklet ved at de kommer i samtale, og hilser på hverandre ved navn. Andersen finner situasjonen ”opprivende”, men unektelig med et preg av spenning. Da de går sammen fra restauranten til sitt felles nabolag, kan deres forhold tas til et ytterligere stadium:

Utafor porten til gården sin stanset professor Andersen. Han tok fram nøkkelknippet fra frakkelomma og lette fram nøkkelen til porten. Han kjente en intens spenning i hele kroppen. Nå, nå måtte han bestemme seg. Nå, akkurat nå. Hadde ikke denne unge mannen nærmest hengt seg på ham fra det øyeblikk han uforvarende hadde satt seg ned ved siden av ham? Han kunne ikke flykte nå. Derfor inviterte han ham opp for en drink (Solstad, 2008, s. 118).

Inne i leiligheten beretter Andersen om seg selv og sitt liv til Henrik Nordstrøm. Møtet ender med at de inngår en avtale om på ny å møtes. Under samtalen er det kommet frem at det ikke kunne være Nordstrøms egen kone Andersen har sett ham myrde, hvilket Andersen hadde sett på som et faktum og en forutsetning for at hans unnlåtelsessynd kunne være

”akseptabel”, da mordet uansett snart ville oppdages. Da dette ikke stemmer, er han igjen tilbake til start, i en felles, fortvilet situasjon sammen med morderen. Han kastes ut i inngående, moralske refleksjoner omkring hvorvidt det var riktig å ikke anmelde mordet, men ”Det er ikke morderens ansvar, men morderens forferdelse det dreier seg om, slik var det utvilsomt, sett fra professor Andersens side, ...” (Solstad, 2008, s. 135). Forbindelsen mellom Andersen og Henrik Nordstrøm er basert på hver deres ugjerning, sentrert rundt samme begivenhet. Selv om Andersen i utgangspunktet hevder denne forbindelsen som uønsket, klarer han ikke å hindre den besettende trang til å observere morderen. Andersens nysgjerrighet utvikles til en tiltagende sympati med morderen, samt en opplevelse av å dele en felles byrde. På denne måten dannes det fra Andersens side en form for fellesskap med morderen, i kraft av hans oppfatning av at de begge har tatt valget om å avvike fra de gjeldende normgivende instanser, som ”utstøtte”. Dette fellesskapet funderes hverken på trygghet eller morderen som en normgivende instans i Andersens liv. Men felles for Henrik Nordstrøm og professor Andersen, er at de hver for seg har anvendt sin frihet til å hevde sin protest mot samfunnets ”uutholdelige meningsløshet”: Morderen, ved å flykte fra sin ugjerning, og Andersen, som lar morderen gå fri, på tross av samfunnets regjerende normer. Ved Andersens sympati og opplevelse av samhörighet med morderen er det samfunnet og hans venner som normgivende instans han trosser.

6.2.8 Gud

Til slutt innføres ”begrepet Gud” i *Professor Andersens natt*, som en siste, ytterste instans for en lovgivende norm. Gud blir først en størrelse av betydning på bakgrunn av Andersens standhaftige forsvar av sin handling og forsøk på å forklare seg ut av sitt ansvar, i morderens favør. Da samfunnet som lovgivende instans har vist seg ugyldig ved sin ”lettsindighet”, behøver Andersens moralske standpunkt og frihet en ny og ytterligere fundamental motstand, som altså er opphøyet over den verdslige norm. Andersen har i et uventet klarsyn mottatt et guddommelig påbud og prinsipp, som understreker den moralske nødvendigheten av å anmelde Henrik Nordstrøm til politiet. Andersen betegner denne opplevelsen som en ”ufortjent nåde” (Solstad, 2008, s. 133). I motsetning til samfunnets normer, som han ikke evner å nære noen respekt for, mottar han dette påbudet med stor ærefrykt. Han har *anerkjent* Gud, som et begrep og som en nødvendighet. Ved Guds påbud har han endelig opplevd en motstand som fortjener hans aktelse og respekt, som representant for den moralske tyngde ved tilværelsen han i utgangspunktet har søkt og etterlyst. Fordi han har gått til den

ytterlighet det er for ham å ta Gud i sin munn, og anerkjenne hans nødvendighet, blir han desto mer nedtrykt, fordi han ikke kan følge dette påbud. For Andersen er det fortsatt umulig å anmelde morderen, det guddommelige ideal til tross.

Hva Andersen opplever som ”Gud”, finner han i siste instans ”frysende fremmed”. I denne sammenheng fremstår det som særlig tydelig hvordan Baumans teori om friheten som kontrast til tryggheten, og dermed friheten i kontrast til fellesskapet, ikke gjelder i Andersens tilfelle, da ”Gud” hverken innebærer trygghet eller fellesskap for ham. ”Gud” representerer snarere en normgivende instans, samt et moralsk ideal og et dogme, i kontrast til det flytende moderne samfunnet, som for Andersen mangler tilstrekkelig moralsk vekt. Farsethås (2012, s. 224-226) poengterer hvordan flere av samtidens forfattere benytter begrepet ”Gud” i litteraturen for å fylle en funksjon, blant annet som vern og kompensasjon for en mangel. I *Professor Andersens natt* kan ”Gud” sies å fylle et moralsk tomrom, i håp om å gjenopprette en tapt orden og grunnleggende moral. Denne form for gudsbegrep garanterer ingen personlig tro på Gud som en metafysisk størrelse.

Et forsøk på å analysere romanens anvendelse av ”begrepet Gud” som en instans for ”fellesskap” og trygghet ville være uriktig, da ”Gud” for Andersen tydelig ikke representerer hva Bauman omtaler som fellesskapets ”lune hjem”. Gud fortjener hans ærefrykt og aktelse, men gir ham ingen trygghet, da han finner opplevelsen ”fremmed”. ”Gud” som begrep blir nødvendig som den ytterste normgivende instans for en grunnleggende moral. Da han ikke kan etterfølge dette ytterste moralske påbudet, samt ved at han hevder ”begrepet Gud” som ”fremmed”, vender han også ryggen til det guddommelige påbud. Med dette viser Gud som normgivende instans seg særlig egnet til å understreke Andersens valg av friheten, da han forkaster Guds påbud.

6.3 Frihet fremfor normgivende instanser

Det kan synes som at Andersen *tidligere* har funnet den ”trygghet” Bauman hevder kjennetegner fellesskapet, i noen av de instanser jeg har beskrevet i min analyse. Særlig har hans venner før i tiden kunnet tilby et reelt fellesskap, basert på den sanne opplevelsen av å dele en felles sak i kraft av deres radikalisme. Det later også til at hans vennskap med Bernt var grunnet i en oppriktig opplevelse av å være på ”parti”, hvor de gjennom en opplevd nærhet viste sann interesse for hverandres anliggender. Gjennom sitt virke som professor har han funnet trygghet i litteraturens fellesskap, hvor det antakelig også lå en sann trygghet i hans viten om at han videreførte en litterær arv. Men Andersens erfaringer tilsier at ingen av

de fellesskap som kunne hatt betydning i hans tilværelse, altså samfunnet, faget og hans venner, viser seg som kvalifiserte til å bestå, eller de fremstår som ugyldige. Samfunnets uaktsomhet og lettsindighet er ute av stand til å tilby en forbilledlig og enhetlig ramme for lov og moral, hvilket fører til Andersens brudd med samfunnets normer. Det grunnlag han tidligere har funnet i sitt eget fag, som professor i litteratur, er i oppløsning blant annet ved hans grunnleggende tvil angående det moderne menneskets evne til å verdsette den litterære arvens kvalitet. Det fellesskap han tidligere hadde i sin vennskapskrets, går tapt på flere måter: Deres fellesskap i kraft av å være ”opposisjonelle” viser seg å være en illusjon og et ”svermeri”. Deres ”parti” viser seg å være fundert i opplevelsen av å være på pari mot *dem*, hvor dette viser seg å være en illusjon kun Andersen evner å avsløre. I tillegg fjerner han seg fra sine venner da han vil beholde sin frihet til å etterstrebe sitt eget moralske standpunkt. Skulle han meddele sin ugjerning med fellesskapet, måtte han også oppgi sin frihet. På denne måten utgår fellesskapet til fordel for Andersens frihet. På en annen side ville hans handling mulig føre til sanksjoner, hvor vennenes reaksjon som normgivende instans kunne være å ta avstand fra *ham*. Til slutt opplever Andersen å være ensom i sitt klarsyn om den moralske ”fortapelsen” som medfølger hans umoralske standpunkt, da den egentlige grunnen til at han ikke klarer å dele sin ugjerning med sin beste venn er fordi han fryktet hans godtakelse, da dette ville bekrefte at hans venner fortsatt er fanget i deres livslange ”svermeri” som opposisjonelle.

På bakgrunn av dette innebærer ”fellesskapet” ikke lenger trygghet for Andersen. Dermed har jeg valgt å avvike fra Baumans begrep om ”fellesskapet” som bærer av trygghet. Fellesskapet har gjennom Andersens negative erfaringer snarere fått betydningen av å være en normgivende instans og lovgivende prinsipp. Som den siste, men absolutte normgivende instans innføres Gud i romanen, som garantist for en grunnleggende moral. Men heller ikke den ytterste lovgivende instans av guddommelig art viser seg tilstrekkelig som motsats til Andersens frihet. Han evner ikke å følge det guddommelige påbud, og hans innsikt oppløses i intet, på samme måte som de andre normgivende instanser i hans tilværelse. Otto Hageberg (1994, s. 246) hevder sitatet ”En hvitglødende lengsel mot det umulige, mot det fåfengte” representerer Solstads forfatterskap, og det kan synes som om dette fortsatt gjelder i 1996, med *Professor Andersens natt*. Alt i alt søker Andersen en håndgripelig motvekt til samtidens flytende tilværelse, som han opplever at er uten rammer, forbilder eller holdbare prinsipper. De ”fellesskap” i form av normgivende instanser som er aktuelle holdepunkter for Andersen, altså samfunnet, faget, hans venner og til sist Gud, kunne alle fungert som frelse for de kvaler som følger med Andersens frihet, dersom han hadde dratt nytte av deres tilbud om

lovgivende prinsipper. Men Andersen vender ryggen til den ”tyngde” han i utgangspunktet etterlyser. Han velger å innfinne seg med fortapelsen, til fordel for sin frihet til å følge sin egen norm. Slik Bauman (2000, s. 193) hevder, synes løsningen på individets, og dermed Andersens søken etter trygghet i en tilværelse uten rammer, å være å satse på selvoppholdelse.

7 Andersen som egen guddom

Tidligere delanalyser leder meg frem til mitt siste poeng, hvor jeg vil fremlegge professor Andersen som egen guddom. Mine analyser viser hvordan Andersens frihet står som en sentral faktor i flere av hans avgjørelser, samt for konsekvensene av hans handlinger. Da han anvender sin frihet til å forfølge sin egen moral, vil jeg hevde at Andersen har opptrådt som sin egen lovgiver. Han har dermed transfigurert sitt selv til en selvtilstrekkelig, guddommelig autoritet, hvor hans moralske standpunkt er hevet over samtlige normgivende instanser.

Poenget om Andersens opphøyelse av seg selv som guddommelig instans er tidligere omtalt av Henning Hagerup (1997) i *Vagant*, men min analyse vil finne ytterligere støtte i den teori og de begreper Ulrich Beck (2010) fremlegger i *A God of One's Own*. Teorien demonstrerer hvordan friheten gitt individet i et refleksivt, moderne samfunn medfører en individualisert religiøsitet, med fokus på individets frihet og hellighet. Ved å analysere Andersen som sin egen guddom blir dette også en tolkning av en indirekte måte *Professor Andersens natt* kan sies å tematisere det religiøse på.

7.1 Ulrich Beck: Refleksiv modernitet, individualitet og frihet³

Beck hevder at det *første* modernes tid avløses av det *andre* moderne, hvor sistnevnte oppløser det første modernes grunnleggende, gitte kategorier av kollektive, klassebaserte livsmønstre og fellesskap, samt tradisjonelle normer og verdier. De nevnte prosessene forårsakes av en radikalisert modernisering. En slik "moderniseringen av moderniteten" er hva Beck spesifiserer som "refleksiv modernisering". Refleksiv modernitet medfører et samfunn som i dag later til å være grunnleggende individualisert, innbefattet individets grunnleggende frihet. Det refleksive moderne samfunn deler egenskaper med hva Bauman kaller "flytende modernitet", hvor Bauman (2006) også hevder det følgende om dagens "flytende" moderne samfunn: "Å gi medlemmene rollen som enkeltmennesker er det moderne samfunns varemerke. Men denne rollebesetningen var ikke noe som skjedde én gang: Det er en handling som blir gjentatt daglig. Det moderne samfunn eksisterer i sin ustoppelige aktivitet med å 'individualisere'..." (s. 46). Da "individualisering" tidligere kunne

³ Følgende gjengivelse av Becks teori vil være uten referanser til originalverket, da dette kun er et referat av min tidligere beskrivelse av teorien i kapittel 2.

bety "emansipasjon" fra tvungne, gitte sosiale kategorier, består begrepet i dagens moderne samfunn av en oppnåelig og praktisk evne for individet til å kunne hevde seg selv (Bauman, 2006, s. 46-50). Beck hevder videre at når ingen kategorier lenger er gitte, finnes ingen forutsigbare utviklingsmønstre for den enkeltes livsførsel. Individet må dermed selv etablere mønstre for organisering av eget liv. Med det andre modernes oppløsning av forhåndsgitte grenser, følger også en pluralisering av subjektets grenser. Pluraliseringen av subjektets grenser kan endog forstås som en omplassering, samt opphevelse av grensene for det individuelle ansvar.

Den individualisering som følger med en refleksiv modernitet, hevder Beck er en direkte årsak til den religiøsitet han hevder regjerer i samtidens moderne samfunn: En individbasert religiøsitet hvor man selv utvikler "a God of one's own". En radikal *frihet* står som det første steg mot individualisering av religion. Individet kan fritt forme sin egen individuelle tro, tilpasset eget liv. Slik individualiseringen gjør seg gjeldende ved oppløsningen av sosiale klasser og tradisjoner, hevder Beck man kan ane den samme utviklingen i individualiseringen av religion. Religiøse institusjoner oppløses synkront med andre sosiale, offentlige og private institusjoner i det andre moderne, til fordel for en individbasert religiøsitet.

Individualiseringens konsekvenser synliggjøres i flere offentlige instanser, blant annet i kirken. Her kan man i følge Beck se dennes tapte relevans i forhold til utviklingen av individualiserte, "nyreligiøse" retninger, hvor "a God of one's own" omdanner betydningen av "religion" til en helliggjøring av selvet. Generelt står troen på individets hellighet og frihet sentralt ved en individualisert religiøsitet, hvor individet tilegner seg den hellighet som tidligere kun var reservert den institusjonaliserte Gud. "The for the most part unconscious transfer of the attributes of the divine Creator to an immanent concept of the subject, together with the fantasies of omnipotence, self-justification, illusions – and disappointments – is characteristic of the God of one's own making in the context of the individual and his world" (Beck, 2010, s. 109-110). Beck understreker at religiøs individualisering ikke er ensbetydende med religionens forfall. Den har kun endret karakter, i form av en ny, subjektiv tro som vanskelig lar seg forene med de institusjonaliserte religionenes dogmatiske modell. Beck hevder individets frihet og autonomi er i ferd med å overgå den kollektive definisjon av religiøsitet. Men fra et teologisk standpunkt ligger også implisitt i individets frihet en trussel om evig fordømmelse, da friheten står som motstykke til Guds absolutte lov.

Beck (2010, s. 26) forklarer altså hvordan "revitaliseringen" av det religiøse i Europa finner sin bakgrunn i en ny, omfattende form for individuell religiøsitet. Til tross for hva

Beck hevder i sin teori, bærer den form for religiøsitet man ser på verdensbasis i dag i høy grad preg av kollektiv religion. Slik Habermas påpekte, skyldes religionens vedvarende vitalitet i det moderne blant annet oppkomsten av fundamentalistiske bevegelser, hvor man ytterligere fokuserer på å bevare troens opprinnelige grunnlag. Særlig aktuelt i den forbindelse fremstår den nylige opprettelsen av den fundamentalistiske terrorgruppen Islamsk Stat. Beck (2010) imøtekommer imidlertid denne observasjonen: "While the language of religions pushes us in the direction of universal validity, it is of crucial importance to resist this and to tie everything back into its particular context. ... The fact is that when I speak of religion in this book, what is meant for the most part is Christianity" (s. 65). Becks studie av individuell religiøsitet omhandler altså hovedsakelig kristendom, og kan dermed ikke relateres til kollektiv religiøsitet innen andre religiøse retninger.

Selv om Beck tar forbehold ved å begrense sitt studie til kristendommen, er det likevel verdt å sette spørsmålsteget ved gyldigheten av hans påstander. Blant annet påstår han at globale religiøse konflikter, kalt "a clash of universalisms" (Beck, 2010, s. 165) kan løses ved de uintenderte konsekvensene av individualiseringen av religion. Han hevder at samtidens globale religiøse konflikter ikke kan løses gjennom konteksten av nasjonale kirker eller nasjonale stater, siden deres utsikter opptrer stadig mer håpløse. Da ingen statlige organer kan tøyse religiøse konflikter, må man dermed spørre hvordan man kan oppnå "the self-civilizing of monotheistic global conflicts" (Beck, 2010, s. 45). Denne siviliserende prosessen, og altså en løsning på de globale universalismenes sammenstøt, hevder Beck (2010, s. 44-45) nettopp kan oppnås gjennom individualiseringen av religion. "... we may inquire at the start of the twenty-first century whether the 'cosmopolitan' spirit of global society can conceivably arise from the radical affirmation of the individualization of faith ..." (Beck, 2010, s. 46). Becks påstand om total individualisering av religion som primær løsning på globale religiøse problemer vil neppe finne gehør hos tilhengere av verdensreligionene, da individer som har operert med et slikt gudsbegrep innad i de større religionene ofte forbindes med heresi og mystisisme. At denne form for religiøsitet skulle ta den konvensjonelle guddommens plass, fremstår som naivt (Andersen, 2013a, s. 156). På tross av svakheter ved sider av Becks teori, finner jeg det interessant å utforske hvordan hans begrep om "a God of one's own" kan relateres til *Professor Andersens natt*. Da begrepet innebærer hvordan et grunnleggende individualisert samfunn medfører en individuell "religiøsitet", hvor individet tilegner seg den hellighet som tidligere kun var reservert den institusjonaliserte Gud, viser dette seg som særlig relevant for romanens tematikk.

7.2 Andersen som egen guddom

Jeg vil i det følgende presentere hvordan Andersen i kraft av sin frihet har utviklet sin egen moralske kodeks, samt at han ved sin frihet endog har brutt med samfunnet og til sist Gud som normgivende instanser. På denne måten griper han anledningen til å kunne etterstrebe sitt eget moralske standpunkt. Med dette opptrer Andersen som sin egen allmektige og helliggjorte lovgiver: "A God of one's own".

7.2.1 Frihetens moralske kodeks

Min tidligere analyse av Andersens "frihet" har blant annet resultert i en påstand om at den avgjørende årsaken til at Andersen på intet tidspunkt evner å anmelde morderen, er hans grunnleggende *frihet til ikke å melde ifra*. Som moderne individ er Andersen i besittelse av en fundamental frihet til å ta uavhengige valg. Slik Beck (2004, s. 96-97) hevder, er ingen kategorier eller grenser for individet lenger gitte eller forutsigbare i et fritt, refleksivt moderne samfunn. Mine analyser har også illustrert hvordan *samfunnet, faget* og Andersens *venner* som normgivende instanser i hans tilværelse er i oppløsning. Med dette må Andersen selv etablere mønstre for organisering av eget liv, i et samfunn hvor de etablerte grenser som kunne være til hinder for hans selvhevdelse uteblir. Bauman (2006, s. 83) hevder at nåtidens moderne univers er en verden uten eksklusive autoriteter. Følgen av flere autoriteter i besittelse av den absolutte sannhet kan være at de veier opp for hverandre. Den enestående autoritet blir dermed den som skal velge mellom dem. Velgerens velvilje gjør en autoritet til en autoritet. Uten autoriteter blir tilværelsen dermed avhengig av enkeltmennesket. I enkeltindividenes verden hersker også fraværet av betydelige ledere som kan gi råd og påbud, samt som kan fritta individer fra konsekvensene av sine handlinger (Bauman, 2006, s. 45). Andersen har i kraft av, og som konsekvens av, å være et fritt individ i et refleksivt moderne samfunn, anvendt sin frihet til å konstruere sin egen moralske kodeks. Da samfunnet etter Andersens oppfatning mangler en tilstrekkelig moralsk og autoritær instans verdig hans aktelse, har han på denne måten selv etablert et eget mønster for organisering av sin egen tilværelse, innebefattet hans eget selv som øverste autoritet.

Professor Andersen har altså ikke anmeldt morderen, Henrik Nordstrøm, til politiet. Han er enig i de eventuelle motargumenter han kunne møte, eksempelvis fra sin venn Bernt Halvorsen: "Jeg kan ikke forsvare det," tenkte han. "Det er det som er saka. Jeg er ikke stolt av det, ikke i det hele tatt, men jeg kunne ikke handle annerledes enn jeg gjorde. ..."

(Solstad, 2008, s. 85). Han kan ikke forsvare sin unnlåtelsessynd. Men han kan likevel til en

viss grad forklare den. Det later til å være umulig for Andersen å rapportere til politiet hva han har bevitnet, hvilket for ham er en avgjort realitet. I sine omfattende tankerekker angående den faktiske grunnen til dette, synes et argument å vende tilbake: Mordet er uopprettelig. Kvinnen vil aldri igjen komme til live, og på bakgrunn av dette faktum ligger Andersens sympati snarere hos morderen, som står tilbake med sin ugjerning:

”... Men jeg synes synd på den som har gjort det. En så grusom handling, en udåd, også utført med fullt overlegg, ja beregning, det er ikke til å holde ut å tenke seg inn i hans sted. Derfor ønsker jeg at han skal gå fri, komme seg vekk, ja kanskje til og med glemme det hele, ja jeg gjør det, iallfall kan jeg ikke medvirke til at han blir tatt. ...” (Solstad, 2008, s. 127).

Andersen holder fast ved sitt forsvar av morderens handling: ”... Jeg orket ikke være den som skulle gripe inn for at rettferdigheten skulle skje fyldest for jeg gikk ut fra at han var så forferdet over sin egen handling at jeg ikke ville gjøre hans lidelser større, ja da heller lindre dem, om det var mulig. Han ønsket jo egentlig ikke å myrde henne ...” (Solstad, 2008, s. 126). Indirekte vitner Andersens utsagn om en hevdelse av seg selv som den normgivende instans, med rett til å avgjøre situasjonens grad av rettferdighet. Samtidig opptrer han i rollen som lidelsens benåder: En rolle som fra et teologisk perspektiv, tradisjonelt er forbeholdt en guddommelig instans. I intense diskusjoner med seg selv, i inngående analyser av sitt menneskelige ansvar, forblir han i sitt forsvar også av sin egen unnlåtelsessynd. Et eksempel er hans analyser av morderens nivå av fare for samfunnet, i den grad han burde anmeldes og fengsles. Han hevder en lystmorder er farlig og vil gjøre det igjen, mens et planlagt mord derimot, synes i større grad å være ”harmløst” i Andersens øyne:

”men det er et faktum at et planlagt mord er en enkeltstående handling foretatt for å løse et problem som må løses, sett fra synsvinkelen til den som utfører det, og som ellers ikke ville ha vært løselig, og det er ytterst tvilsomt, ja statistisk umulig, vil jeg tro, at en og samme person to ganger i sitt liv kommer opp i et slikt, for ham, eller henne, uløselig problem som faktisk kan løses på denne måten ...” (Solstad, 2008, s. 127).

Andersen forsvarer med dette både morderen og sitt eget valg, da morderen etter Andersens oppfatning neppe ville gjort den samme handlingen igjen.

Alt i alt grunner Andersens valg om ikke å anmelde morderen i hans valgte moralske ståsted. ”For professor Andersen var hun død, og ingen straff kunne få henne til å stå opp igjen ...” (Solstad, 2008, s. 137). Da hans ståsted umuliggjør en anmeldelse, fremstår dette

dermed som en norm og lov for Andersen. Han velger sin egen moralske overbevisning, og har følgelig inntatt en posisjon som øverste moralske instans.

7.2.2 Frihet foran normgivende instanser

Jeg har beskrevet hvordan Andersen ved sin frihet bevisst bryter med de normgivende instanser av betydning i sin tilværelse, for slik å kunne fremholde sitt eget moralske standpunkt: *Samfunnet* viser seg ved sin lettsindighet å være utilstrekkelig som bærer av, og instans for, en lovgivende norm verdig Andersens anerkjennelse. Ved ikke å anmelde morderen har han bevisst brutt med samfunnets normer, til fordel for sitt eget moralske grunnsyn. Dette gjør han i sin rett som et fritt individ, en frihet gitt ham nettopp av et for ham enfoldig og uforstandig samfunn. Hans *venner* opptre som en lovgivende norm da de muligens vil fordømme Andersens valgte moralske standpunkt. Da han ikke evner å respektere vennene som normgivende instans, forkaster han også fellesskapet, til fordel for sin frihet. Andersens frihet behøver tilsynelatende en ytterligere motstand, som overskrider den verdslige norm. Da Andersen opplever nåden av det ”*guddommelige påbud*”, konfronteres han med en autoritet som etter tradisjonen representerer den ytterste moralske forordning. Siden Gud tradisjonelt, etter samfunnets grunnlag i den kristne etikk, opptre som den opprinnelige lovgiver, utnevner og opphøyer Andersen sitt eget selv til den ytterste, helliggjorte autoritet da han vender ryggen til Gud som øverste autoritet. Slik Beck (2010, s. 87) hevder, kan man se samtidens individualisering hva angår oppløsningen av sosiale kategorier, i sammenheng med individualiseringen av ”religion”. Religiøse institusjoner oppløses parallelt med andre sosiale, offentlige og private institusjoner i det andre moderne, til fordel for en individbasert religiøsitet. Da også de normgivende instanser i Andersens tilværelse bryter sammen, synes den sikreste løsningen å være en hevdelse av eget selv som øverste moralske instans. Kan hende er ikke Andersens helliggjøring av selvet et uttrykk for ”religiøsitet” som sådan, men ved hans fremtreden og handlemåte som allmektig, kan hans opptreden unektelig finne sin parallell i de egenskaper man vanligvis ville forbinde med en guddommelig instans.

7.2.3 Ingen kan ha sin egen Gud, selv ikke den gudløse

Oppsummert leder Andersens hevdelse av egen moral, samt hans brudd med samtlige normgivende instanser i kraft av hans frihet, til min hypotese om professor Andersen som et eksempel på ”a God of one’s own”. I realiteten er Andersen allerede fra romanens innledende

sider i besittelse av en vesentlig og utslagsgivende makt over hendelsenes forløp. Som det tilsynelatende eneste vitne til mordet, har han allerede fra Den hellige natt hatt morderens skjebne i sin hånd, med frihet og mulighet til å avgjøre hans framtid. Da han velger å tilsidesette samfunnets normer ved ikke å ringe politiet, har han definert sitt moralske standpunkt. Men han kan når som helst forandre mening, hvilket han også later til å ønske å gjøre. Men han har gjort et valg, og når alt kommer til alt, er det umulig for ham å anmelde morderen. Da Andersen brøt samfunnets moralske kodeks til fordel for sin egen, fungerte dette som Andersens opprør og protest mot samfunnets meningsløshet. Han har likevel "... deretter, hele tida, kjent gufset fra samfunnets krav ..." (Solstad, 2008, s. 131), og det er på bakgrunn av Andersens refleksjoner angående sin unnlåtelsessynd at han uttrykker det følgende:

... men nå kunne han ikke annet enn å utbryte, når han tenkte og tenkte på hva det var han hadde viklet seg inn i, og ikke kunne vikle seg ut av, enda han så gjerne ville det: "Ingen kan ha sin egen Gud. Selv ikke den gudløse." Han kvakk til da han tenkte det. Men han måtte innse at tanken var selvinnlysende, og at han kunne ikke annet enn å forholde seg til den. Helt spontant var denne tanken dukket opp i ham, som et klarsyn, som hadde sprenget seg vei gjennom hans grublerier, der han gikk rundt i sin leilighet, i pyjamas, med slåbrok over, midt på lyse dagen. Det var en indre røst i ham som hadde ropt dette, og han kjente seg både overrasket og beklemt (Solstad, 2008, s. 130).

Brått blir han revet ut av sin helliggjorte posisjon som den ytterste lovgivende instans, tilsidesatt samtlige lovgivende normer. Det er en selvinnlysende tanke: Selv ikke den gudløse kan opptre som guddommelige instans. Andersen innser at han ikke kan innta rollen som sin egen lovgiver: Ingen kan ha sin egen Gud. Like etter konfronteres Andersens egen guddommelighet med den bibelske Gud: "Og bak det hele stod Gud" (Solstad, 2008, s. 130). Han opprettholder sitt ateistiske livssyn ved avskrivelsen av hans eksistens, men anerkjenner derimot "Gud" som begrep og som en moralsk nødvendighet, i kontrast til sin egen guddommeliggjorte, moralske overbevisning. Han opplever å motta et "guddommelig påbud", som en siste, ytterste moralsk motsats til sin frihet til ikke å anmelde morderen. I motsetning til samfunnets lovgivende norm, mottar han dette påbudet med anerkjennelse. Men: "... han kunne ikke følge det 'guddommelige påbud' som denne ufortjente innsikten i Guds nødvendighet krevde" (Solstad, 2008, s. 133). Hadde han fulgt det "guddommelige påbud", hadde han meldt fra, "og på den måten bekreftet at han hadde forstått hva han hadde *sagt til seg selv* på den ytterste rand" (Solstad, 2008, s. 133, min utheving). Ved at Andersen har ytret "Ingen kan ha sin egen Gud, selv ikke den gudløse" til *seg selv*, bekreftes på ny at

Andersen innser at han selv har opptrådt som øverste lovgiver, i samfunnet og Gud som normgivende instansers sted, og at dette er en praksis som ikke kan opprettholdes. Men han evner altså ikke å anmelde den ”ur-forbrytelse” han har bevitnet, da han anser dette som ”primitiv” angivervirksomhet. Om denne forestillingen settes mot Andersens selvinnsett i at ”ingen kan ha sin egen Gud, selv ikke den gudeløse”, vedgår Andersen:

... at dette tydet på at han nok hadde en forestilling om at denne innsikten i Guds nødvendighet var sterkt sammenvevet med følelsen av at han nå var stilt ansikt til ansikt med Ørkenguden, og at det var Ørkengudens påbud om å steine morderen, til og med å kaste den første stein, han så sterkt vegret seg mot å følge. En primitiv føydal Gud påbyr professor Andersen fra Universitetet på Blindern i hovedstaden Oslo i den moderne staten Norge mot slutten av det 20. århundret å utføre en gudegitt primitiv handling. ”Ikke rart jeg vegrer meg,” tenkte han, ”men saka er at det ikke stemmer. Jeg har ikke møtt Ørkenguden, og den handling jeg er blitt påbudt å utføre, er ikke primitiv, men nødvendig for at sivilisasjonen skal opprettholdes.” (Solstad, 2008, s. 136).

Andersens omtale av ”Ørkenguden” henviser formodentlig til den bibelske Gud, som ledet det israelske folk gjennom ørkenen i Egypt. Da han nå hevder å ikke ha møtt Ørkenguden, later han også til å avskrive den bibelske Gud som opphav til det ”guddommelige påbud” han har anerkjent. Det er snarere tale et påbud av en moralsk art. Men Andersen har likevel ikke evne til å anmelde mordet, da hans sympati tydelig går i morderens favør. Tross hans innsikt i nødvendigheten av en anmeldelse, later Andersens erkjennelse til å måtte gå tapt for hans frihet og rett til selvhevdelse.

7.2.4 Andersens helliggjorte frihet seirer

Enheten skapt i kraft av romanens sentrale utgangspunkt, dvs. mordet, består av to personer: ”Morderen, med sin ugjerning, og professor Andersen, som har sett den. Professor Andersen knipser med fingrene, og morderen reiser seg, trekker for gardinet, og fjerner liket, og vasker vekk alle spor ...” (Solstad, 2008, s. 137). Professor Andersen står alene i sin leilighet, på avstand fra selve hendelsen, men som herre over morderens fremtid. Da han knipser med fingrene og lar morderen gå fri, trer han inn i rollen som lederen av et dukketeater, hvor Andersen som en allmechtig mester eier friheten til å trekke i de tråder som avgjør historiens videre gang. ”Dette var det. Å knipse med fingrene. ... Idet han tenkte at han hadde knipset med fingrene, så visste han hva han hadde gjort, og at han hadde forsonet seg med sin gjerning” (Solstad, 2008, s. 137-138). Da Andersen knipser med fingrene, lar han morderen flykte fra sin ugjerning, i morderens protest mot samfunnets meningsløse eksistens. Andersen

anvender sin frihet til ikke å anmelde mordet i en tilsvarende protest, hvilket han innser i dette øyeblikk. På bakgrunn av dette kan han forsones med sin gjerning: Han innser sin handling som begrunnet da den fungerer som protest mot samfunnets for ham ugyldige norm. Hans eget moralske standpunkt synes for ham å være den mest holdbare norm å forholde seg til. I det samme hevder han også å adskille seg fra Gud: ”... så enkelt trodde jeg ikke det var, det hele. Men det er det altså. ...” (Solstad, 2008, s. 138). Da han bryter Guds påbud til fordel for sin egen moral, har han anvendt sin frihet til å opphøyse som øverste moralske instans og sin egen guddom: ”A God of one’s own”. For Andersen innebærer ikke hans frihet i samtidens individualiserte samfunn den individuelle ”religiøsitet” Beck omtaler i sin teori. Men ”a God of one’s own” er i følge Beck grunnlagt nettopp i individets fundamentale frihet. Guds hellighet erverves av individet, hvor individet dermed fremstår som en personifisert utgave av Guds allmektige natur. Andersen er ikke ”religiøs” i en teologisk eller ”nyreligiøs” forstand, men i kraft av sin frihet har han valgt sin egen norm som sin avgjørende livsbane. Dermed omdanner Andersen sitt eget selv til en helliggjort og allmektig lovgivende instans.

7.2.5 Fortapelsen

Andersen later til å være seg bevisst at han ved å fremholde sitt eget moralske ståsted, altså å opptre som egen guddommelige instans, fører til *fortapelsen*:

”... Men ingen kan ha sin egen Gud, selv ikke den gudløse,” ropte professor Andersen. ”I hvert fall ikke uten å bli fortapt. Og dømt til å stå og betrakte fortapelsen, fordi han ikke er i stand til å nære en beundring, om enn hemmelig, for sin egen evne til å knipse med fingrene, når sjansen byr seg, slik at morderen kan reise seg og flykte fra sin ugjerning...” (Solstad, 2008, s. 139)

Hans ”hemmelige beundring” over sin egen evne til å ”knipse med fingrene” henviser til Andersens skjulte glede over å kunne anvende sin frihet og opptre som egen lovgiver etter eget ønske, denne gang for å la morderen gå fri. Men, ”... Jeg hadde, fordi jeg hadde vært vitne til mordet, og *med åpne øyne gjort min unnlåtelsessynd*, kommet i en tilstand av fortvilelse som for lengst hadde fått min handling fra å fortone seg som et opprør til å innebære en fortapelse...” (Solstad, 2008, s. 140, min utheving). Beck (2010, s. 80) påpeker teologiens paradoksale hevdelse av individets frihet, da friheten samtidig opphøyse og fordømmes: Individet er gitt friheten til å velge sin egen tro, men på en annen side ligger også implisitt i individets frihet en trussel om evig fortapelse, dersom individet avviker fra kirkens prinsipper. Men Andersen anser ikke sin fortapelse i religiøs forstand. Han vedgår det

moralske forfall han gjør seg del av ved sin unnlattelsessynd: ”Men kan jeg da fortapes når jeg ikke tror på Gud?” spurte professor Andersen seg selv. ‘For det gjør jeg ikke, siden det er umulig for meg å følge det guddommelige påbud. Å, det hjelper ikke,’ sukket han, ‘for jeg kjenner jo fortapelsen nå, jeg greier ikke å trylle den vekk. ...’” (Solstad, 2008, s. 141). Videre ytrer han: ”Fortapelsen kan jeg forholde meg til, men ikke til det at da jeg knipset med fingrene og slapp en morder fri, så syndet jeg mot Gud” (Solstad, 2008, s. 141). Altså er den fortapelse Andersen erkjenner å være del av, kun av en moralsk art.

7.2.6 Andersen rister av seg ”noe han fant det nødvendig å benevne som Gud”

Andersen synes å godta fortapelsen. Han kan intet gjøre for å gjenopprette det uopprettelige. Da han avslutningsvis hevder å ”riste av seg” det moralske påbud han fant ”nødvendig å benevne som Gud” (Solstad, 2008, s. 141), for så å snu og gå hjem igjen, har han endelig avskrevet et hvert moralsk påbud som kunne tilsidesatt hans eget moralske ståsted. Han har i kraft av sin frihet beseglet sin posisjon som egen, fyllestgjørende moralske instans: A God of one’s own. Beck (2010, s. 85) påpeker også hvordan ”a God of one’s own” som begrep vanskelig lar seg forene med kirkelige dogmer, grunnet dets subjektive, ”lovløse” natur. I etterkant av Andersens erfaring av et guddommelig påbud han også finner ”frysende fremmed”, avsluttes romanens siste side med dette: ”‘Ta et bad,’ svarte han, inne i seg selv. ‘Ja, hvorfor ikke,’ la han til. ‘Et ordentlig varmt bad, det kunne sikkert gjøre meg godt,’ tenkte han” (Solstad, 2008, s. 143). Hans innsikt i den moralske fortapelsen synes å resultere i en tilnærmet likegyldig aksept. Beck (2004, s. 102) hevder det refleksive modernes pluralisering av individets grenser gjør at beslutninger fremstår som fåfengte. På samme måte oppløses Andersens innsikt til intet. En endring i hans avgjørelse vil likevel ikke få noen betydelige konsekvenser: ”‘Jeg kan ikke si ifra om dette, det eneste det ville føre til, var at morderen ble tatt.’” (Solstad, 2008, s. 22). Dersom morderen anholdes, vil samfunnet like fullt bli ved sin meningsløse natur. Andersen forsones med sin skjebne og de konsekvenser hans avgjørelse mulig vil føre til. I det siste seirer Andersens frihet til å opprettholde en selvvalgt, moralsk kodeks, og med dette friheten til å operere som egen, guddommelig instans: ”A God of one’s own”.

8 Avslutning

Forut for min oppgave lå ønsket om å utforske bakgrunnen for en tiltagende anvendelse av religiøs tematikk i senmoderne skjønnlitteratur, samt hvordan en slik tematikk kan komme til uttrykk. Grunnet oppgavens omfang ville det være ugjennomførlig å kartlegge grunner til en religiøs ”renessanse” i skjønnlitteraturen i en generell forstand, da man måtte analysere flere senmoderne verk. Ved å begrense det litterære materialet til *Professor Andersens natt*, har jeg forsøkt å undersøke hvorfor og hvordan det religiøse kommer til uttrykk i *ett* senmoderne verk, som slik kan tjene som et enkeltstående eksempel på en stadig mer utbredt tendens. Avslutningsvis vil jeg likevel, kun kortfattet, hen vise til hvordan det religiøse kommer til uttrykk i et utvalg andre norske, senmoderne verk. Med dette vil jeg forsøke å gjøre rede for de ulike typer gudsbegrep som benyttes av forfattere i samtidslitteraturen. Men først vil jeg konkludere i forhold til den gjennomførte litterære analysen av *Professor Andersens natt*.

8.1 Årsaker til religiøs tematikk

Som betingelse for at en interesse for religiøse motiver skal kunne utfoldes overhodet, står en *aksept* av det religiøse. I et øyensynlig sekulært samfunn synes en revitalisering og bekreftelse av det religiøse å tre frem i samtidens modernitet. Habermas’ teori om det ”postsekulære samfunn” postulerer ”the end of the secularization theory”, samt demonstrerer hvordan religiøse motiver opptrer i sekulære omgivelser. *Professor Andersens natt* besitter flere postsekulære elementer, blant annet romanens betydelige åpningsscene lagt til Den hellige natt, samt dens betoning av julenattens religiøse innhold i en tid hvor de færreste vier denne nevneverdig oppmerksomhet. I tillegg fremstår innføringen av ”begrepet Gud” i Andersens ateistiske tilværelse som et betydelig postsekulært motiv.

Zygmunt Bauman og Ulrich Becks teorier har illustrert hvordan individet i samtidens modernitet gjerne preges av en grunnleggende ambivalens, som følge av en ubegrenset frihet. I lys av de konsekvenser Baumans ”flytende modernitet” og Becks ”refleksive modernitet” formodentlig har for individet, er det mulig å antyde en bakgrunn for romanens innføring av religiøse elementer. Min analyse har på flere måter demonstrert hvordan professor Andersens initiale situasjon nettopp bærer preg av en grunnleggende *uro* som konsekvens av å være et individ av senmoderniteten. Denne tilstand vedvarer gjennom romanens handlingsforløp. Han opplever et savn etter de fundamentale, historiske og tradisjonelle verdier som synes å være

tapte i det moderne. Som kontrast til den uro og angst som preger det moderne individets tilstand, innledes romanen under omstendigheter preget av harmoni. *Julefeiringen* og dens tradisjonelle verdi står som uttrykk for umistelige verdier i en flyktig samtid. Dog avskriver Andersen dens trosmessige dimensjon, men han hengir seg likevel til dens kulturelle innhold. På denne måten bidrar den kristne julehøytiden til å illustrere kontrasten mellom historisk og kulturell tyngde og den flyktige modernitetens problematikk.

Bauman og Beck har også bidratt til å klargjøre hvorfor ”begrepet Gud” innføres i romanen. Professor Andersen har valgt å etterstrebe sin egen moralske kodeks, på bakgrunn av den toneangivende *frihet* det individualiserte mennesket disponerer i senmoderniteten. Da det moderne samfunnet ikke lenger besitter den tilstrekkelige moralske tyngde som behøves for at Andersen skal endre sitt ståsted, behøver Andersens frihet en ytterligere moralsk motstand, i form av et ”guddommelig påbud”. Med dette får ”begrepet Gud” sin funksjon i romanen som garantist for en grunnleggende moral, som synes å ha gått tapt med moderniteten. Grunnet Andersens savn og søken etter en motvekt til tilværelsens betydningsløse banalitet anerkjenner han ”begrepet Gud”, som en nødvendighet som overskrider det verdslige, til tross for sitt ateistiske standpunkt. Da Andersen så forkaster dette påbud til fordel for sin frihet, bidrar romanens gudsbegrep til å forsterke det moderne menneskets ambivalente frihet og de moralske anfektelser friheten kan medføre.

8.2 Hvordan det religiøse tematiseres

Min analyse av hvordan det religiøse tematiseres i *Professor Andersens natt* ble innledet av en narratologisk undersøkelse. Analysen av romanens komposisjon demonstrerte hvordan det narrative forløpet utspilte seg langs en nedadstigende akse via moralske, sosiale og faglige fallmarkører, fra et fredfullt *kosmos* til et verdiflatt, nivellert *kaos*. Slik fremstår Andersens avkall på det ”guddommelige påbud” som et siste moralsk og sosialt fall i hans tilværelse. Jeg har vist at romanens narrative teknikk fremstiller og fremhever Andersens refleksive tilstand. Da hans indre, cerebrale rom synes å være avskåret fra det ytre, materielle rom, bidrar romanens fortellerstemme til forståelsen av hvordan Andersen er ute av stand til å ta stilling til et ytre ”guddommelig påbud”.

Gjennom delanalysene *moral*, *frihet* og *fellesskap* har jeg hevdet at det finnes en sammenheng mellom de ulike aspektene ved romanen og det religiøse. Ved å utforske romanens *moralske* element har jeg antydnet hvordan Andersens moralske standpunkt stilles i kontrast til Guds overordnede, moralske påbud. Likeledes fremgikk det av min analyse av

friheten hvordan Andersens frihet som senmoderne individ forårsaker hans moralske standpunkt og påfølgende etterstrebelser av dette standpunkt, på tross av et ”guddommelig påbud”. Analysen av *felleskapet* som normgivende instans i Andersens tilværelse impliserte hvordan Gud fremstår som en ytterste normgivende instans, som garantist for en substansiell moral. Da Andersen så vender ryggen til det ”guddommelige påbud”, viser dette seg som den siste i rekken av normgivende instanser Andersen forkaster, til fordel for sin frihet. Til slutt har Becks begrep om ”a God of one’s own” bidratt til å belyse hvordan professor Andersen i kraft av sin frihet har opptrådt som sin egen lovgiver. Han har dermed opphøyd seg selv som egenmektig, guddommelig myndighet, hvor hans moralske standpunkt overskrider andre normgivende instanser.

Ved å spesifikt analysere utvalgte momenter ved romanen i sammenheng med et gudsbegrep som både er direkte og indirekte uttalt, har jeg vist ulike måter romanen tematiserer det religiøse på.

8.3 Litteraturhistorisk tendens

8.3.1 Professor Andersens natt

Min første lesning av *Professor Andersens natt* fant sted omkring ti år etter romanens utgivelse. Da jeg valgte romanen som tema for min oppgave, var det på grunn av min personlige fornøyelse av romanens tematikk og estetikk, samt et vagt minne fra min første lesning om at romanen tematiserer ”Gud”, dog anså jeg ikke nødvendigvis romanens religiøse aspekt som like viktig, eller mangfoldig, som i dag.

Jeg fant det interessant å utforske hvordan religiøse momenter syntes å bli tillagt en ny verdi, til tross for samtidens sekulariserte senmodernitet. Jeg hadde formodentlig en forestilling om at tematiseringen av det religiøse i litteraturen skyldtes det senmoderne menneskets søken etter en ytterligere dimensjon ved tilværelsen, eller simpelthen *trygghet*, i en samtid hvor også sosiologien enes om modernitetens ”flytende” modalitet. Innledningsvis viste jeg til Farsethås (2012) og Skyum-Nielsen (2000), som skildrer hvordan det religiøse fremstår som et sentralt tema i senmoderne litteratur. Det er altså et faktum at det religiøse tematiseres, men grunnlaget for en slik tematisering varierer, og det viste seg også at gudsbegrepet i *Professor Andersens natt* var av en noe annen karakter enn den religiøse tematikk som tilsynelatende opptrer i den gjengse senmoderne roman. Per Thomas Andersen (2013b, s. 249) hevder at samtidens forfattere først og fremst benytter kristendommens litterære motiver intertekstuelt, dvs. uten nødvendigvis å tematisere dens trosmessige innhold.

Professor Andersens natt avviker fra en slik anvendelse, da romanen innfører ”begrepet Gud” som en faktisk guddommelig størrelse, i forbindelse med Andersens refleksjoner omkring sitt eget religiøse standpunkt og gudsforhold. Farsethås (2012, s. 30) illustrerte hvordan hengivelse til den kristne tradisjonen kan fungere som en ”fluktrute”, som utvei stilt overfor en overveldende mengde valgmuligheter. Riktig nok er romanens innledende julefeiring og dens tradisjonelle innhold et positivt innslag i Andersens ellers ”håpløse” tilværelse, men da ”begrepet Gud” innføres som en faktisk guddommelig størrelse i Andersens liv, finner han denne ”frysende fremmed”. ”Gud” representerer altså ingen tilflukt for ham.

”Begrepet Gud” innføres i romanen idet Andersen befinner seg i en fundamental sosial og eksistensiell krise. Da jeg i utgangspunktet hadde en forestilling om at Andersens anerkjennelse av ”Gud” skyldes hans behov for trøst og *trygghet*, som motvekt til sin fortvilelse, måtte jeg revurdere min initiale oppfatning. ”Gud” står kun som representant for grunnleggende moralske verdier. Da Andersen ”adskiller seg fra Gud” til fordel for sitt eget moralske standpunkt og sin egen hevdelse av frihet, gir dette ham ingen glede: Romanen ender snarere i et innholds- og meningsløst ”sukk”. På denne måten gjør romanen i all sin enkelhet rede for det senmoderne menneskets ambivalens, hvor friheten kan oppleves som en byrde.

8.3.2 Gudsbegrepet som litterær tendens

Etter en mer inngående tematisk analyse av de religiøse elementer i *Professor Andersens natt*, vil det være hensiktsmessig å forsøke å belyse hvordan tematiseringen av det religiøse fremstår som en litterær tendens i norsk senmoderne litteratur. Det religiøse i samtidens litteratur kommer til uttrykk i flere nordiske land, også i Norge, hvor man kan tale om hva jeg tidligere har beskrevet som en ”postsekulær” tendens. Eivind Tjønnelands (2014, først publisert i 1999) polemikk mot fokuset på religiøs tematikk i litteraturen utløste en diskusjon om religionenes gjenkomst i samtidens litteratur, hvilket understreker en ny interesse for religiøse motiver. Blant annet beskriver Karl Ove Knausgård (2004) englenes historie og rolle i bibelhistoriske tekster i *En tid for alt* (Andersen, 2013b, s. 249). Også Jon Fosse har vendt seg mot religion i forfatterskapet, ved sin tematisering av religiøse spørsmål og anvendelse av kristne symboler, samt ved allusjoner til bibeltekster (Farsethås, 2012, s. 139-140). Fosses kortromaner i etterkant av *Melancholia II* (1996), skildrer hverdagslige hendelser, som så tilknyttes tradisjonelle religiøse motiver, satt i en ny og moderne ramme (Farsethås, 2012, s. 148-149). Blant annet kan *Morgon og kveld* (2000) leses som et forsøk på

å revitalisere den kristne tradisjonen, hvor Bibelens myter anvendes i en moderne, kunstnerisk form. Den religiøse tendensen i Fosses forfatterskap er blitt sett på som både tilbakeskuende og nyskapende (Farsethås, 2012, s. 139-142). På lignende måte som det Solstad gjør i og med *Professor Andersens natt*, skiller Fosse seg fra flere av samtidens forfattere i sin anvendelse av religiøst fundert materiale: Han anvender ikke kun kristendommens litterære motiver, men berører også dens trosmessige innhold (Farsethås, 2012, s. 153).

I Hanne Ørstaviks (2004) *Presten* går presten Liv til ordet, dvs. språket, for å undersøke sammenhengen mellom tro og erfaring. Romanen i sin helhet sammenligner så litteratur, språk, kunst og arkitektur med religiøs tro (Farsethås, 2012, s. 192, 195). Det forblir uklart om Gud representerer en metafysisk størrelse eller en ”forpliktende medmenneskelighet” for presten, men like fullt står begrepet ”Gud” som representant for det virkelige, sanne og innerste, samt for kjærlighet og omsorg (Farsethås, 2012, s. 197, 207-208). Farsethås (2012, s. 220-221) påpeker hvordan det uutsigelige og ordløse behandles hos både Ørstavik og Fosse, hvor de begge kan sies å nærme seg begrepet ”Gud” som uttrykk for en sannhet som ellers ikke lar seg uttrykke. Samtidig kan ”Gud” sies å representere noe konstant for de nevnte forfattere, i en stadig ”flytende” modernitet.

Som nevnt innledningsvis deler forfattere som innlemmer ”Gud” i litteraturen, en oppmerksomhet mot Solstads formulering ”meddelelsens problem”. Solstad (1997, s. 59-60) hevder at ”meddelelsens problem” er det sentrale spørsmål i enhver intellektuelle drøftelse, og begrepet fremstår dermed som ”de intellektuelles funksjon”: At det å skrive er en offentlig handling, som må ha interesse for andre enn en selv. Med dette stilles større krav til språkets representasjon. Flere forfattere antyder hvordan en tilstrekkelig evne til formidling synes å svinne hen i vårt moderne samfunn (Farsethås, 2012, s. 224). Om faren for samtidens språk i forfall sier Solstad (1997):

Det er dette som plager meg som romanforfatter. Det er ikke arbeidet med den romanmessige prosess som er mitt anliggende når det gjelder romanen nå lenger, men hva i all verden det er som skjer på mottakersiden. Ikke mitt romanspråk, men leserens. Ofte føler jeg at jeg ikke har lesere mer, bare ulykkelige konsumenter. Jeg synes det avspeiler seg så ofte i *språket*, og da tenker jeg for de offentlige representantene for leserne, anmelderne (s. 23, min utheving).

Solstad (1997) hevder anmeldernes, dvs. lesernes språk, ”sier mye om hvordan lesernes språk styres i en bestemt retning i kommersialismens tidsalder, og avslører dens hemmelige hierarkiske struktur” (s. 24). Farsethås (2012) påpeker hvordan ”... Fosse og Ørstavik følger

begge Solstad i mer spesifikt å se frykten for at ordene ikke skal bære, i sammenheng med *et generelt forfall i en demokratisk, kommersiell kultur som forflater så vel den allmenne dannelsen som litterære kvalitetskriterier*” (s. 224, min utheving). Solstads (1997) anskuelser på dette punktet illustreres i essayene *Om romanen* og *Meddelelsens problem I og II*. ”Meddelelsens problem” er nært tilknyttet Solstads begrep om ”det uopløselige episke element”, hvilket han beskriver som følger:

... å skjelne det episke i en framstilling fra det tilsynelatende episke, som utelukkende var en form, eller påskudd til å framstille noe annet, og som i ytterste forstand kunne oppløses, og forvandles, i rein form, til eksakt det det skulle stimulere i mottakeren, en bestemt følelse, enten det var skrekk, gru, spøk, spenning, romantikk eller pornografi. Der, i det øyeblikk hvor det unødvendige episke oppløses i rein og direkte stimulans, sto kontrasten, *det nødvendig episke, det som ikke lar seg oppløse til en slik rein rå direkte stimulans*, og som lyser i en kjær og sivilisatorisk ubøyelighet og vitner om hvilken bedrift det talende mennesket er, ... (Solstad, 1997, s. 16, min utheving)

Om nødvendigheten av det uopløselige episke element i samtidens kommersielle modernitet, ytrer han:

...er det nødvendig å understreke, og fokusere, på det som har gjort det nødvendig å fastholde det uopløselige episke element: nemlig det unødvendige episke element, som så lett kan oppløses og erstattes med sin egentlige mening, en direkte henvendelse, ikke til hin enkelte, men til noen som ikke kan defineres innen en slik individualiserende kategori, ... men må defineres på en annen måte, og som med henrykkelse tar imot denne oppløsning av et episk element til et direkte stykke stimuli. Mine smale romaner kan altså på denne annen side sees som et uopløselig motstykke til *vår tids toneangivende kultur, som er den kommersielle*. Jeg kaller den det for lettvinthets skyld, men har allerede karakterisert den som *barbarisk*, ... (Solstad, 1997, s. 17, min utheving)

Solstad (1997, s. 30-32) hevder romanen trues av barbariet i ”vår tid”. ”Motstandens epikk”, hvilket står som ekvivalent til ”det uopløselige episke element”, finner så sin funksjon som ”vern mot barbariet”. Da han ytrer at ”*Det er den episke uopløselighet som har ført romanen til ‘Gud’*” (1997, s. 29, min utheving), kan man hevde begrepet ”Gud” finner sin funksjon som vern og kompensasjon for modernitetens truede språk i *Professor Andersens natt*, samt både i Fosses og Ørstaviks romaner.

Hvilke andre roller har så begrepet ”Gud” i samtidens litteratur? Farsethås (2012, s. 224-226) utdyper hvordan begrepet ”Gud” opptrer i samtidslitteraturen for å fylle flere ulike funksjoner. Som et ”ytre” gudsbegrep knyttet til *felleskapet*, opptrer ”Gud” for det første

som en filosofisk Gud, som vern mot truede tanker og holdninger i kraft av å stå som garantist for en tapt, men nødvendig, grunnleggende moral. Denne form for gudsbegrep har vi sett at finnes i *Professor Andersens natt*. ”Gud” kan også være av sosialterapeutisk art, dvs. en Gud som opptrer som en sosialt nødvendig instans for trøst og hjelp, i en tapt sosial orden. Et slikt gudsbegrep kan spores i både Fosses og Ørstaviks romaner. Som ”indre” gudsbegrep relatert til *personlig erfaring*, opptrer blant annet den ikke-institusjonelle mystikkens gud, som uttrykk for en taus åndelighet. Denne åndelighet finner ikke sitt uttrykk i et alminnelig vokabular, men er av avgjørende betydning i menneskets tilværelse. Jon Fosse benytter seg i all hovedsak av denne form for gudsbegrep, hvor man igjen kan øyne hvordan ”Gud” tjener som svar på ”meddelelsens problem”, som løsning på vanskeligheten ved ordenes formidling. ”Gud” kan til sist opptre som kunst, også tematisert hos Fosse, blant annet gjennom Vidmes oppfatning av romanen som ”guddommelig latter” i *Melancholia*. Ørstavik skildrer på sin side forfatterens arbeid gjennom en bibelsk lignelse. Det indre gudsbegrepet i sin helhet innebærer møtet mellom religiøs mystisisme og litterær modernisme, som uttrykk for det ”uutsigelige”.

Alt i alt beskriver Farsethås (2012) hvordan de ulike formene for gudsbegrep uttrykker en mangel, som kompensasjon for det tapte: ”’Gud’ står i alle tilfeller på den tomme plassen som i en antatt mer ideell verden kunne dannet basis for en grunnleggende orden – en orden verkene ellers skildrer som tapt, fraværende og umulig” (s. 226). Jon Fosse uttaler seg om sin nylige konvertering til katolisismen i *Vårt Land*, hvor han blant annet ytrer: ”Kyrkja er ein av dei få stadene der marknaden og kapitalen enno ikkje har trengt inn. Ein stad der ikkje alt er media, konsum, marknad, produksjon og pengar. At noko slikt finst er eit viktig ‘statement’ i seg sjølv (Kvamme, 2013). Tydeligvis er samtidens litterære behandling av gudsbegrepet uttrykk for et ønske om holdbarhet og varighet, samt om noe stabilt og pålitelig, i et senmoderne konsumsamfunn som i all hovedsak preges av uro, flyktige forbindelser og en fundamental opplevelse av verdier i oppløsning.

9 Litteraturliste

- Aaslestad, P. (1999) *Narratologi: En innføring i anvendt fortellerteori*. Oslo, Landslaget for norskundervisning (LNU) og Cappelen Akademisk Forlag as.
- Andersen, P.T. (1992) *Dekadanse i nordisk litteratur 1880-1900*. Oslo, H. Aschehoug & Co.
- Andersen, P.T. (2003) *Tankevaser: Om norsk 1990-tallslitteratur*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Andersen, P.T. (2013a) *Til stede: Essay*. Bergen, Vigmostad & Bjørke AS.
- Andersen, P.T. (2013b) "Hvor burde jeg da være?" *Kosmopolitisme og postnasjonalisme i nyere litteratur*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Bache-Wiig, H. (1977) Dag Solstad – spiral, sirkel og tangent. I: Rønning, H. red. *Linjer i norsk prosa 1965-1975*. Oslo, Pax Forlag, s. 117-157.
- Bauman, Z. (2000) *Savnet fellesskap*. Oslo, Cappelen Akademisk Forlag.
- Bauman, Z. (2.utg. 2006) *Flytende modernitet* [2000]. Oslo, Vidarforlaget A/S.
- Bauman, Z & Donskis, L. (2013) *Moral Blindness: The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Beck, U. (2004) *Globalisering og individualisering: Bind 1 – Modernisering og globalisering*. Oslo, Abstrakt Forlag AS.
- Beck, U. (2010) *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Cambridge, Polity Press.
- Bjerck Hagen, E. (2000) *Litteratur og handling: Pragmatiske tanker om Ibsen, Hamsun, Solstad, Emerson og andre*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Cohn, D. (1983) *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction* [1978]. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Farsethås, A. (2012) *Herfra til virkeligheten. Lesninger i 00-tallets litteratur*. Oslo, Cappelen Damm AS.
- Forlaget Oktober. (18.april 2015) Presentasjon av *Professor Andersens natt* [Internett], Forlaget Oktober. Tilgjengelig fra: < <http://www.oktober.no/Boeker/Pocket/Pocket-skjoennlitteratur/Professor-Andersens-natt> > [Lest 18.april 2015].
- Foros, P. B. (2000) Innledning: Zygmunt Bauman og debatten om fellesskapet. I: Bauman, Z. *Savnet fellesskap*. Oslo, Cappelen Akademisk Forlag, s. 7-31.
- Gaasland, R. (2004) *Fortellerens hemmeligheter: Innføring i litterær analyse* [1999]. Oslo, Universitetsforlaget.

- Giddens, A. (1996) *Modernitet og selvidentitet* [1991]. København, Hans Reitzels Forlag.
- Habermas, J. (2008) Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly* [Internett], Høst 2008, (25), s. 17-29. Tilgjengelig fra: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1540-5842.2008.01017.x/abstract> [Lest 13.oktober 2014].
- Hageberg, O. (1994) *På spor etter mening: Essay om samtidslitteratur og om litterær tradisjon*. Oslo, Landslaget for norskundervisning (LNU) og J.W. Cappelens Forlag a.s.
- Hagerup, H. (1997) Og det ble natt. *Vagant*, 1997 (1), s. 10-16.
- Hverven, T. E. (26. mai 1999) *Billige og dyre litterære triks: Et intervju med Dag Solstad om Gud i hans romaner på 1990-tallet* [Internett], Oslo, Vinduet. Tilgjengelig fra: <http://arkiv.vinduet.no/tekst.asp?id=175> [Lest 8. desember 2014].
- Hviid Nielsen, T. (2004) Mot et nytt samfunnsvitenskapelig paradigme? Ulrich Beck og det andre moderne. I: Beck, U. *Globalisering og individualisering: Bind 1 Modernisering og globalisering*. Oslo, Abstrakt Forlag AS, s. 9-35.
- Kolstad, H. (2001/2006) Forord ved Hans Kolstad. I: Bauman, Z. *Flytende modernitet*. Oslo, Vidarforlaget A/S, s. 7-9.
- Kvamme, K. (2013) Jon Fosse er blitt katolikk: Som å kome heim. *Vårt Land*, 16. November 2013 [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.vl.no/troogkirke/jon-fosse-er-blitt-katolikk-som-%C3%A5-kome-heim-1.20921> [Lest 9. april 2015].
- Norheim, M. (2008) *Røff guide til samtidslitteraturen*. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Skyum-Nielsen, E. (2000) *Engle i sneen: Lyrik og prosa i 90erne*. København, Gyldendal.
- Solstad, D. (2008) *Professor Andersens Natt* [1996]. Oslo, Forlaget Oktober as.
- Solstad, D. (1997) *3 essays*. Oslo, Forlaget Oktober a.s.
- Sørbø, J. I. (1994) *Essay om teologi og litteratur*. Oslo, Det Norske Samlaget.
- Tjønneland, E. (2014) Kulturradikalismens fjerde fase. *Vagant* [Internett], [1999] (4). Tilgjengelig fra: <http://www.vagant.no/kulturradikalismens-fjerde-fase/> [Lest 7. april, 2015].
- Ullmann, L. (1996) Ubønhørlig Solstad. *Dagbladet*, 8. november 1996, [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://www.dagbladet.no/kultur/1996/11/08/125442.html> [Lest 16. oktober 2014].

