

Morten Fastvold:

Essay til tidsskriftet Humanist nr. 3/2014

Humanisme versus nihilisme – Albert Camus’ oppgjør med det totalitære

Kan man både være humanist og støtte en totalitær politisk ideologi? Eller fordrer humanismen demokrati og reformisme? Albert Camus tok et oppgjør med nihilismen som oppsto etter at Gud var død, og som næret de totalitære ideologier som preget hans samtid.

7. november i fjor var det hundre år siden den fransk-algirske dikteren og tenkeren Albert Camus ble født. Det jubileet gikk de fleste humanister hus forbi, enda Camus har stor relevans for humanismen. Men bedre sent enn aldri, så la oss nå, ett år på etterskudd, gjenoppfriske noen av hans sentrale tanker. På visse områder er han nemlig vel så relevant i dag som i hans samtid.

Først noen ord om hans forunderlige biografi. Albert Camus var et åndslivets stjerneskudd som kom ut fra intet, og som sluknet brått og altfor tidlig. Han vokste opp i fattige kår i Algerie, som da var en franske koloni, milevidt fra parnasset i Paris. Like fullt endte han opp med å få nobelprisen i litteratur, 44 år gammel. Sterkt medvirkende til denne eventyrlige karrieren var hans lærer i grunnskolen, som så guttens eksepsjonelle begavelse og sørget for at Albert fullførte skolegangen. Der hadde Camus marginene på sin side.

Etter å ha jobbet som journalist i Algerie og skrevet noen novellesamlinger, slo Albert Camus igjennom i 1942 med sin første roman *Den fremmede*, som stadig er hans mest leste. Samme år publiserte han bokessayet *Myten om Sisyfos*, som viste at han også var en tenker av format. Så kom romanen *Pesten* (1947), bokessayet *Opprøreren* (1951) og romanen *Fallet* (1956). I tillegg skrev han et knippe skuespill, som alle ble oppført, noen essays og en ufullendt selvbiografisk roman, *Det første menneske*, utgitt posthumt.

Camus’ litterære produksjon er altså ikke stor. Like fullt sikret den ham en plass blant de store i fransk og europeisk åndsliv. Særlig de to bokessayene rommer tanker av betydelig filosofisk gehalt, selv om de ikke gjorde ham til noen fullbefaren filosof.

Men så ønsket Camus heller ikke å bli filosof i ordets vante, akademiske forstand. I likhet med Søren Kierkegaard og Friedrich Nietzsche hadde han ingen tro på fornuftsbaserte filosofiske systemer som skulle få den store verdenskabalen til å gå opp. Tenkningen måtte i stedet være subjektivt fundert, siden noe annet ikke var mulig. Og man kom lenger med å vise det man ville si gjennom diktning enn ved å beskrive det abstrakt filosofisk.

Lot seg ikke sette i bås

Camus regnes som en av den franske eksistensialismens frontfigurer, sammen med Jean-Paul Sartre og Simone de Beauvoir. Selv benektet han at han var eksistensialist, men det var nok mest for å markere en viss distanse fra Sartre og hans krets. Vel var han med i denne kretsen fra de siste krigsårene og fram til femtitallet, men han ville ikke bli oppfattet som den åtte år

eldre Sartres protesjé. Han hadde jo skrevet *Den fremmede* og *Myten om Sisyfos* før han ble kjent med Sartre og hans filosofi. De to var aldri helt på linje, filosofisk sett, og spøkte om å utgi et manifest som redegjorde for ulikhetene dem imellom.

Camus kalte seg for øvrig heller ikke humanist, bare så dét er sagt. Humanisme var et heller vagt begrep på den tiden, og de ulike humanistiske grupperinger man fram til da hadde sett, identifiserte han seg ikke med. Hans humanisme var implisitt og ikke eksplisitt, og av et heller nyskapende slag. Dette fremstår trolig vel så klart i dag som i hans samtid ved lesingen av hans verker.

De fleste av krigsårene tilbrakte Camus i Frankrike, der han på karakteristisk vis levde et omflakkende liv. Han slet med tuberkulose, men deltok like fullt i motstandskampen, hovedsakelig som journalist i en illegal avis. Det var på denne tiden han ble kjent med Sartre. Sammen deltok de i frigjøringen av Paris og hadde da noen gylne dager i lag. Nazismen og fascismen var det totalitære ondet de begge helhjertet bekjempet.

I ungdomsårene i Algerie hadde Camus vært glødende rød. Han lærte seg journalistikk i en kommunistavis, men endte opp med å ta avstand fra kommunismen. Sine betenkeligheter med det totalitære også på venstre fløy fikk ny næring i etterkrigsårene, og manifesterte seg i bokessayet *Opprøreren (L'homme révolté)*, der han tok et oppgjør med kommunismen generelt og stalinismen spesielt.

Det fikk Sartre til å sette pernoden i halsen. Bokessayet skal endog ha tilskyndet hans omfavnelse av det franske kommunistpartiet.¹ Gikk Camus mot høyre, fikk han se å gå til venstre, her gjaldt det å posisjonere seg. Rivaliseringen de to imellom ble ikke lenger vennskapelig; nå ble de fiender som polemiserste mot hverandre offentlig, i tidsskriftet Sartre var redaktør for. Dét bruddet klarte de aldri helt å lege, selv om Sartre likte romanen *Fallet*, som Camus utga fem år senere.

Høyresiden var derimot fornøyd med Camus' bokessay og ønsket ham velkommen i rekkene. Men Camus avslo invitten. For han var ikke blitt konservativ. Han erklærte seg stadig som en del av venstresiden, selv om han ikke var marxist. Dermed kjølnet høyresidens applaus. I en tid da mottoet «enten er du med oss eller mot oss» rådet både til høyre og til venstre, var det ikke lett å gå sine egne veier.

Men det var det Camus fant å måtte gjøre. Hans sterke moralske integritet forbød ham å bøye av for den ene eller andre part når de begge etter hans mening tok feil. Den intellektuelle ærlighet han la for dag, og hans alvor, gjorde inntrykk på dem som fortsatt ville lytte. Camus fremsto som et moralsk fyrtårn, noe som var blitt litt umoderne. Venstresiden kunne derfor utdefinere ham som en borgerlig moralist.

Politikk og moral

Stikk i strid med venstresidens marxister nektet da også Camus å diskutere politikk løsrevet fra moral. Ikke bare hodet, men også hjertet, må være med når det handler om folks liv og fremtid. Dette er et synspunkt som vinner større gjenklang i dag enn på hans egen tid. Derfor er det paradoksalt at Camus er kommet i skyggen av Sartre, enda det var han som forsvarte liberale, humanistiske verdier, mens Sartre støttet Moskva-kommunismen og Stalin.

¹ Se Andy Martin: *Sartre vs Camus. The Boxer and the Goalkeeper*, Simon & Schuster 2012.

Til overmål støttet Sartre også frigjøringsorganisasjoner som brukte terror mot sivilbefolkningen under algeriekrigen, som brøt ut midt på femtitallet. Mens Camus også tok avstand fra dette på et humanistisk grunnlag. Som han formulerte det høsten 1957, da han var i Stockholm for å motta nobelprisen i litteratur: «I dette øyeblikk plasseres bomber på trikkene i Algerie. Min mor kunne ha vært på en av disse trikkene. Hvis dét er rettferdighet, så foretrekker jeg min mor.»²

Et slikt utsagn lyder ikke særlig kontroversielt i dag. Men den gang vakte uttalelser som denne bestyrkelse blant franske intellektuelle. Sartre og andre på venstresiden avskrev Camus som naiv fordi han ønsket å løse konflikten gjennom dialog mellom de stridende parter. Han ble kalt en velmenende kolonialist som var akterutseilt av historiens gang.

Høyrefløyen beskyldte ham på sin side for ikke å være patriotisk nok. Det var ikke tilstrekkelig å si at Frankrike ikke måtte trekke seg brått ut av Algerie, siden landet da ville bli et bytte for andre imperialister og/eller religiøse fundamentalister. En patriot måtte også si at Algerie skulle forbli en del av Frankrike. Men det var Camus heller ikke enig i. Og da han kritiserte den franske hærens metoder for å være like ille som nazistenes, med tortur av krigsfanger og overgrep mot sivile, ble han utdefinert også på høyresiden.

Camus nektet kort sagt å tenke i enkle, sort-hvitt-baner. Dét ble tolket som vegring mot å ta et klart standpunkt, og endog som intellektuell feighet. I dag vil vi heller si tvert imot. Nå er det synspunkter av Camus' slag som gjelder, ikke minst i fredsnaasjonen Norge. Hvilken universitetsutdannet intellektuell forsvarer i dag terrorbomber mot sivile, tilfeldige ofre som et gangbart virkemiddel i en frigjøringskamp? Eller etnisk rensning i form av å kaste hele folkegrupper ut av et land, noe de franskættede algeriere risikerte dersom arabiske frigjøringsgrupper vant fram? Den slags er det ikke lenger stuerent å mene.

Som franskættet algerier, en såkalt svartfot (*pied noir*), angikk Algerie-spørsmålet Camus personlig. Han kjente seg overhodet ikke igjen i beskrivelsen av svartføttene som utbytende koloniherrer, siden moren bare var en vaskehjelp som knapt kunne lese og skrive, og faren jobbet på en vingård før han døde på slagmarken i 1914. Hans øvrige venner og kjente fra oppveksten var heller ikke høyt på strå.

Med sin bakgrunn så han bedre enn Paris' intellektuelle hvor komplekst Algerie-spørsmålet var, og hvor viktig det var å finne kreative løsninger som kunne fungere, fremfor å ty til sjablongmessige løsninger som ikke ville fungere. Hvorfor kunne ikke Frankrike stanse sin militære aggresjon, og heller ta initiativ til en dialog mellom svartføtter og den arabiske flertallsbefolkningen, slik at de kunne finne fram til en måte å leve sammen på i fred og gjensidig respekt?

Dessverre levde ikke Camus lenge nok til å kunne forsvare sin kobling av politikk og moral og dialog i årene som fulgte. Den 4. januar 1960 ble han drept i en bilulykke, 46 år gammel.

Det er unektelig en skjebnens ironi at han som i sin tid ble kalt passé, nå fremstår som langt mer aktuell enn Sartre og femtitallets øvrige avantgarde, som i tiårene som fulgte, ubestridt fikk definere hva folk på venstresiden skulle mene om dette og hint. Og Sartre mente en hel del som filosofihistorikere flest forbigår i stillhet. Munnhullet «Det er bedre å ta feil

² Olivier Todd: *Albert Camus. A life*, Vintage 1988 s. 379. Også sitert i Matthew H. Bowker: *Albert Camus and the Political Philosophy of the Absurd*, Lexington books 2013, s. 180.

med Sartre enn å ha rett med Aron!»³ sier sitt om hans posisjon blant venstresidens intellektuelle fram til sin død i 1980. Det var lett å falle for hans karisma og formidable evne til filosofisk akrobatikk – og tilsvarende lett å glemme en for lengst avdød Camus, som også hadde rett der Sartre tok feil. Dét misforholdet er det på tide å rette opp.

Jordskjelvet etter Guds død

Opprøreren er en innholdsrik bok som med bred pensel fremstiller det store idéhistoriske dramaet som utspant seg i Europa etter at Gud avgikk ved døden og fram til Camus' egen tid. Dikterfilosofen Friedrich Nietzsches utbasunerte som kjent at «Gud er død», men da, i 1882, konstaterte han bare det tenkere hadde innsett siden opplysningstiden. Hele attenhundretallet bar nemlig preg av det tenkningens jordskjelv som Guds død forårsaket, og som også var merkbart i Camus' samtid.

Nietzsche tilføyer tankevekkende nok at vi også må beseire den døde gudens skygge. Og at dét kan ta sin tid.⁴ Dette kan sies å være Camus' hovedtema i *Opprøreren*, uten at han siterer Nietzsche eksplisitt her. Som han påpeker, var det ingen ensidig lettelse som oppsto da kristendommens gud avgikk med døden på slutten av syttenhundretallet. For som mange rådvilt og ikke så lite desperat spurte seg: Hva skulle man tro på da?

Lederne av den franske revolusjon svarte, i opplysningstidens ånd, at vi må tro på Fornuften. Vi må leve i henhold til de abstrakte prinsipper som Fornuften dikterer, og i henhold til de fornuftsbaserte dyder som Revolusjonen og Den nye orden trengte.

På denne tiden tenkte man uhyre prinsipielt. Derfor så man seg nødt til å halshugge en mild og velmenende konge bare for prinsippets skyld. Henrettelsen av Ludvig den sekstende handlet nemlig ikke om å bli kvitt en forhatt monark. Kongens hode måtte falle fordi han angivelig fikk sin makt fra Gud, og dermed gjorde kirken til en naturlig alliert. Båndet mellom religion og politikk måtte kuttes én gang for alle på et så håndfast vis. Deretter var det ingen vei tilbake; nå måtte det skapes en ny, sekulær politisk orden.

Faktisk var det ikke ukontroversielt av Camus å kritisere henrettelsen av Ludvig den sekstende på et moralsk grunnlag. Rundt 1950 hadde franskmennene fortsatt et halvreligiøst forhold til Den store revolusjonen av 1798, selv om terroren som fulgte i årene etterpå, er et nasjonalt traume. Camus siterer revolusjonslederen Marat på at 273 000 hoder skal ha rullet i revolusjonsårene, og dét fordi konkrete, levende mennesker ble underordnet abstrakte ideer og prinsipper.

Det at kullsviertroen på slike ideer og prinsipper og dyder utartet til en religion, ble en høyst blandet velsignelse. Denne nye, sekulære religionen viste seg da også å være uholdbar. Eksistensen av evige, ahistoriske prinsipper på Den rene fornufts himmel lot seg nemlig ikke påvise på noe filosofisk ugjendrivelig vis. Derfor var det heller ikke så rart at folk flest ikke oppførte seg i henhold til Fornuftens prinsipper og dyder, selv om disse aldri så mye dikterte «allmennviljen» – dette halvmystiske begrepet man lånte fra Rousseau, og som ikke henspilte på hva folk faktisk ønsket, men på hva folk *burde* ha ønsket, slik revolusjonens voktere så det.

³ Raymond Aron var en liberal-konservativ tenker som i likhet med Camus advarte mot kommunismen. Han støttet dessuten USA under den kalde krigen, og påpekte venstresidens myter om seg selv. Som foreleser skal Aron ha vært en tørrpinn uten særlig evne til å begeistre sitt publikum, noe munnhullet også henspiller på.

⁴ *Den muntre vitenskapen*, Spartacus forlag, 2010, side 122.

Guds død ble altså ikke etterfulgt av en ubesværet ateisme, slik vi i dag kunne fristes til å tro, siden vi ikke lenger kan særlig mye om denne turbulente epoken i fransk historie. Camus minner oss imidlertid behørig om at datidens mennesker lengtet sterkt etter noe som var større enn dem selv, og som skapte enhet og orden og mening i tilværelsen.

For som Fjodor Dostojevski lar sin romanfigur Ivan Karamazov utbryte: «Hvis Gud er død, er alt tillatt!» Og det er ikke noe gledesutbrudd. Her uttrykkes snarere en svimlende angst for det store intet som rettferdiggjør alt og ingenting, og som lar menneskene stå rådville tilbake. For hva skal vi da styre vårt liv og våre gjerninger etter?

Karakteristisk nok fikk den religiøse fornuftstroen et comeback med positivismens far August Comte, som entret den filosofiske scenen etter at både den franske revolusjonen og napoleonstiden var over. Comte hadde en påfallende religiøs tro på fornuft og vitenskap, parret med en hemningsløs fremskrittsoptimisme. Han fablet om at Frankrike om få tiår ville være avkristnet, og at Notre Dame-katedralen i Paris da ville holde messer til Vitenskapens og Menneskehetens pris. Selv grunnla han en kult med egne positivist-kirker, uten at den fikk så mye vind i seilene.

Nihilismens blodige konsekvenser

Stilt overfor Guds død og de mislykkede forsøk på å erstatte ham med en sekulær fornuftsreligion, ender Nietzsche opp i nihilismen – i overbevisningen om at det ikke finnes noe som helst transcendent, verken i form av en gud eller eviggyldige dyder og prinsipper. Både den gamle, kristne slavemoralen og den nye fornuftstroen måtte derfor forkastes. Helt nye verdier måtte skapes gjennom en måte å leve på som Nietzsche bare ante konturene av.

Camus hadde sans for Nietzsches skarpsindige dekonstruksjon av religion og fornuft og tradisjonelle verdier. Men som historiens gang skulle vise, ga Nietzsches postulat om vilje til makt og overmennesket seg uhyrlige utslag.

Visst misbrukte nazistene Nietzsche på det groveste. Dikterfilosofen ville aldri ha gått god for deres rasetenkning og utryddelsesleirer. Men Camus medgir at Nietzsche *kunne* misbrukes til nazistenes formål. For det var ingen sperrer i Nietzsches tenkning mot et slikt misbruk. Dette finner Camus høyst problematisk, både for Nietzsche spesielt og for nihilismen generelt.

Camus påpeker videre at nazistenes gjerninger til fulle demonstrerte den nihilistiske tesen om at Historien alltid har rett, siden det er seierherrene som skriver historien. Göring og andre toppnazister uttalte nettopp det fra tiltalebenken under Nürnberg-rettsakene, og da som en kilevink til den allierte seiersmakt: Ikke tro at dere er bedre enn oss!

Nihilismens eneste verdi blir til syvende og sist *effektivitet* – at det som viser seg å fungere og vinne fram, er det som er rett. Følgelig blir historien den eneste instans som kan avgjøre hva som er rett og hva som er galt, og da først i etterhånd. En irrasjonell skjebnetro blir lett resultatet, noe Føreren hadde sterke tilløp til.

Ut over slike betraktninger kaller Camus nazistismen provinsiell. Den opphøyer bare dem med en bestemt etnisk bakgrunn til herskere og overmennesker, mens de øvrige folkeslag kun kan imøtese utryddelsesleirer eller slaveri. Hitler og hans klikk holdt seg med en bandittgjeng-moral uten universelle perspektiver, og som ikke hadde noe mer å by verden enn lokal sjåvinisme.

Kommunismens universelle appell

Da var kommunismen adskillig farligere, siden den ikke bryr seg om rase, men lover hele menneskeheten et sekulært fremtidsparadis. Kommunismen er like universell som den franske revolusjonstanken, og beholdt derfor sin appell etter krigen, stalinismen til tross.

Likheten mellom kristendommen og marxismen springer Camus i øynene, viktige forskjeller til tross. Begge snakker om et lovet land ved historiens ende, der man enten skal leve som frelst etter dommens dag, eller som klasseløs i et lykkeland der alle får etter behov og yter etter evne. Begge prediker forsakelse her og nå, enten fordi jordelivet før kroppens død er en jammerdal og kun en forberedelse til det evige liv, eller fordi folk flest er nødt til å lide under kapitalismen, fordi den er en uunngåelig forberedelse til det kommunistiske samfunn.

I likhet med mange andre tenkere på attenhundretallet forkastet Karl Marx troen på evige verdier og på allmenngyldige, ahistoriske prinsipper. Og selvsagt troen på en gud. En humanisme som erstattet gudstroen med en tro på Mennesket, ble for både Marx og Nietzsche en revidert form for kristendom, siden den stadig fant etiske verdier transcendent og selvinnyttiggende sanne. Det var bare historiens gang, med dens iboende dialektikk, som en holdbar filosofi kunne tuftes på.

Selv om det var Friedrich Engels og nittenhundretallets russiske kommunister som ga ideen om historisk dialektikk, eller – enda verre – materialistisk dialektikk, sin fulle utforming, var det Marx som satte dem på tanken og ga den vitenskapelige pretensjoner. Også her kom en nihilistisk tro på historien som den eneste verdi til uttrykk, under et ferniss av en frelseslære med noen uklare vyer om et kommunistisk fremtidssamfunn som historiens nødvendige endepunkt.

Anarkisme og kynisme

Som kjent var det Georg W.F. Hegel som lanserte ideen om en historiens dialektikk – men da i form av en verdensånd som stadig utviklet seg i kraft av sine indre motsetninger, og som manifesterte seg i de ulike epokers filosofi og politiske institusjoner. Hegel var filosofiens svar på Napoleon, og hevdet absurd nok at verdensånden nådde sitt endepunkt i hans egen samtid, inkarnert i den middelmådige monarkiske staten han selv bodde i. Like kjent er utsagnet om at Marx snudde Hegel på hodet, ved å si at det ikke var tanker og ideer, men samfunnets materielle, produksjonsmessige basis, som var åstedet for historiens dialektikk.

Hva som er mindre kjent, og som Camus informerer oss om, er hvordan Hegels tanker kom til å prege Russlands ferske intellektuelle miljø. Der slo Hegels dialektikk ned som en bombe, og førte til et uttalt nihilistisk syn på historien som alle tings mål. Siden ingen verdier sto over historien, ble Hegel tolket dit hen at man fritt kunne utforme historien slik man ville, med alle midler. I fullt alvor spurte man seg om det også var fritt fram å slå ihjel sin egen mor, og svaret var: Ja, hvis man kan ha en fordel av det, så hvorfor ikke?

Oppildnet av slike vyer oppsto ulike anarkistgrupper som ville omstyrte tsarveldet gjennom politiske attentater og terror. De kastet bomber på adelige, eller skjøt dem, når de viste seg offentlig. Tsaren selv fikk de has på: Våren 1881 ble tsar Alexander II drept i et bombeattentat, etter å ha blitt utsatt for et mislykket attentat året før. Bølgen av attentater mot høytstående personer spredte seg til andre land, og fortsatte helt fram til første verdenskrig. Den ble som kjent utløst av skuddene i Sarajevo, avfyrt av en serbisk terrorist.

Russlands revolusjonære anarkister fremstår gjerne som langt mer eventyrlige og romantiske enn de grå bolsjevikene som senere tok makten. Men når Camus viser til hva anarkistene selv skrev og fablet om, blir bildet adskillig mindre flatterende. De angivelige frihetlige og statsfiendtlige anarkister var nemlig svært opptatt av at folk flest oppførte seg frihetlig på den måten anarkistene selv foreskrev. Hvis ikke, måtte man tvinge dem til å bli fri, som Rousseau hadde sagt.

Oppskriften på det ble en hemmelig sentralkomité og et politi som slo ned på alle politiske avvikere. Dette ga Lenin god inspirasjon, selv om han avskrev anarkismen som et høyreavvik fra den rette lære. Visst måtte man bli totalitær hvis dét var nødvendig for å redde Saken. Leninismen og stalinismen skulle vise dette til fulle.

Når opprøret glemmer sin opprinnelse

Camus var langt fra den eneste som påpekte hvor galt det kunne gå når totalitære ideologier og styresett vant fram, enten det var i Hitlers Tyskland eller i Lenins og Stalins Sovjet. Men det som skiller ham fra en gjengs konservativ kritikk, er hans betoning av *opprøret* som noe grunnleggende i den menneskelige eksistens. Hans bokessay heter tross alt «Opprøreren», eller «Menneskets revolt», alt etter hvordan man velger å oversette den franske originaltittelen.

Her tar Camus utgangspunkt i opprøret som en fundamental menneskelig impuls. Det er en spontan korleksjon av noe uholdbart – som når en slave nekter å adlyde sin herres ordre fordi herren nå har gått for langt. Da tilkjennegir, eller snarere skaper, slaven en etisk verdi, som ikke bare gjelder ham, men alle mennesker. «Jeg gjør opprør, altså er vi», blir opprørerenes vri på Descartes' grunnerkjennelse «Jeg tenker, altså er jeg».

Dette er en sunn respons på en uholdbar situasjon. Og så lenge opprøreren holder fast ved sin impuls om å gjøre slutt på en urett, og på å ivareta sin egen og andres verdighet, er alt vel og bra.

Det er først når opprøreren glemmer eller forråder sin opprinnelige impuls og selv vil overta makten at opprøret sporer av og blir til sin motsetning. For også slaven vil bli herre, den fristelsen er sterk.

Enda en fare er at opprøreren fortaper seg i de videre skritt og målsettinger som Saken eller Revolusjonen synes å kreve for ikke å mislykkes. Også da glemmer man sin opprinnelige impuls og lar Saken, med alle dens abstrakte prinsipper, overskygge de konkrete, levende mennesker det i utgangspunktet handlet om å frigjøre.

Det er da man blir totalitær. Om stalinismen aldri så mye påberopte seg opprørets forlokkende appell, på vegne av alle dem som stadig led under kapitalismens åk, så hadde den selv fint lite med opprør å gjøre. Den hadde henfalt til nihilisme og undertrykking, under påskudd av å frelse menneskeheten gjennom en historisk dialektikk som ikke samsvarte med den faktiske historiens gang, og som dermed hadde mistet sin troverdighet.

For Camus går det en linje mellom stalinismens fallerte frelseslære og opplysningsfilosofenes opprør mot Gud. Fra å ha hatt et vertikalt forhold til guddommen ved å plassere ham i himmelen, enten i den transcendenten himmel eller i prinsippenes himmel, gjorde man forholdet horisontalt ved å legge guddommen inn i historien. Da ble det historien som fikk sin egen fornuft, som på et finurlig – for ikke å si mystisk – vis ledet oss mennesker

dit vi skulle, enten vi ville det eller ei. Veien ut av den døde kristengudens skygge endte dermed i nihilismen.

Tilværelsen er og blir absurd

Hvorfor var det så vanskelig å overvinne Guds skygge? Hvorfor ble Guds død etterfulgt av så mye kvaler og iherdige forsøk på å finne noe som fylte tomrommet – og som i sin tur førte til så mye ulykke?

Det er fordi vi mennesker har en dyp lengsel etter å forstå verden som et sammenhengende hele, hevder Camus. Filosofihistorien bugner da også av tenkere som møysommelig, med store anstrengelser, forsøker å forklare verden på et objektivt, systematisk vis, nettopp for å dekke vårt behov for en grunnleggende orden og enhet i tilværelsen.

Men som Camus betoner, har alle forsøk på å gi slike altomfattende, enhetlige forklaringer på verdens beskaffenhet feilet. Hegels grandiose bidrag ble det siste i rekken, for da begynte tenkere å opponere mot et slikt forsett. Kierkegaard var først ute, ved å søke sannheten i det subjektive fremfor i det fornuftsmessig objektive. Nietzsche fulgte opp ved å dekonstruere alle eviggyldige sannheter.

Camus plasserer seg i denne nye tradisjonen, der det subjektive, eller personlige, får rå grunnen. Derfor gjør han ikke mer enn å beskrive, så oppriktig han kan, hvordan tilværelsen fremstår *for ham*. På et sannhetssøkende vis som fremdeles gjør inntrykk, beskriver Camus et sjelelig ubehag som springer ut av den menneskelige eksistens, og som vi stadig kan kjenne oss igjen i.

Han oppdager nemlig en kløft, eller avgrunn, mellom ham selv og verden forøvrig. Han er sikker på at han selv og hans bankende hjerte eksisterer, og han er sikker på at verden forøvrig eksisterer. Men *forstår* han denne verden forøvrig? Og sin egen eksistens i denne verdenen?

Nei, han gjør ikke det. Verden er og blir fragmentert og fremmedartet, uten noe helhetlig, ordnende prinsipp. Verden fremviser heller ingen overordnet hensikt eller mening.

I *Myten om Sisyfos* fastslår han derfor at det eneste viktige filosofiske spørsmålet er om man skal ta livet av seg eller ikke. Flere av de russiske nihilister hadde gjort nettopp det, eller var blitt gale. Erkjennelsen av verdens fremmedartethet, som ble svært så tydelig, nå som Gud var død, kunne et bevisst, tenkende menneske ikke slå seg til ro med.

Camus klarer selv ikke å la være å strebe etter noe grunnleggende som skaper enhet og bygger bro over avgrunnen, mellom ham selv og verden forøvrig. Han ønsker seg jo en verden som er hel, begripelig og meningsfull. Når verden ikke gir noe gjensvar på denne hans streben, oppstår hans sjelelige ubehag.

Nettopp i det skrikende misforholdet mellom hans egen streben etter enhet og klarhet, og verdens taushet og oppstykkethet, oppstår *det absurde*. Etymologisk henspiller ordet absurd på at noe er døvt for en, eller snarere ustemt, slik at det ikke gir gjenklang. Et for stort misforhold mellom det vi forventer og det verden kan by oss, eller mellom de midler vi har til rådighet og det vi tar sikte på å oppnå, gjør situasjonen absurd.

En enslig soldat som trekker sin sabel og stormer mot en hel hær utstyrt med maskingeværer, er et eksempel Camus bruker på hva som kan være absurd i en konkret forstand. Han nevner også at det finnes absurde vennskap, absurde ekteskap og absurde ambisjoner, uten å gi noen eksempler på det. Han regner vel med at vi klarer det selv.

Vi kan ikke unnfly det absurde

Tilværelsens grunnleggende absurditet – som oppstår når vår bevissthet møter verden med en fordring som verden umulig kan innfri – stikker imidlertid dypere. Den er ikke noe som kun oppstår sporadisk, men er et grunnleggende forhold ved tilværelsen som vi verken kan overvinne eller rømme fra, bortsett fra i noen korte øyeblikk.

Naturopplevelser, som det å svømme i Middelhavet eller å vandre i de algirske fjell, kunne for Camus gi kortvarige, sanselige fornemmelser av å være ett med verden forøvrig. Å kaste seg ut i kjærlighetsforhold kunne også få bukt med ubehaget for en stakket stund (og på dét området var kvinnebedåreren Camus ikke snau). Men dette var vel å merke *opplevelser* av å bli ett med verdensaltet, og fylte ikke behovet for å *forstå* den verden han var en del av.

Langt mindre sanselig var nordboeren Kierkegaard i sitt forsøk på å overvinne tilværelsens absurditet. Det mente han seg å gjøre ved å gi seg gudstroen i vold – ved å kaste seg ut på de sytti tusen favners dyp, som han så dramatisk uttrykte det.

For Camus er Kierkegaards sprang ingen løsning. Det blir kun et forsøk på å trylle bort en avgrunn som ikke kan overstiges. Ut fra det Camus vet om verden, lar det seg ikke gjøre å postulere noen Gud som bygger bro over avgrunnen og garanterer verdens enhet og mening, bare man tror fullt og helt på ham. Påstanden om Guds eksistens finner han så uvisst og usannsynlig at han som et tenkende menneske ikke kan basere seg på det.

Faktisk er Human-Etisk Forbunds første leder, Kristian Horn, inne på det samme med sin formulering «redelighetsopplevelse ved erkjennelsens grense». Kanskje kunne vi ønske at det fantes en gud som ga verdens enhet og mening, og som sikret at døden ikke var den definitive slutten på vårt liv. Men når lite tyder på at så er tilfelle, må man være redelig nok overfor seg selv til å se bort fra den muligheten. Som både Horn og Camus betoner, må vi skjelve mellom ønsketenkning og realiteter.

Å reversere den historiske utviklingen ved å samles om kristne verdier, slik at Gud kan gjenopplives, er ikke lenger mulig. Kristendommens gud er dessuten bare ett av flere mislykkede forsøk på å bygge bro over avgrunnen mellom hvert enkelt menneske og verden forøvrig (inkludert andre mennesker). Avgrunnen lar seg verken trylle bort eller overvinne med religion og filosofi. Etter å ha kvittet oss med fortidens illusjoner må vi pent lære oss å leve med den.

Revolt mot nihilisme

Må vi dermed leve med nihilismen? Er og blir nihilismen, med alle dens dystre, blodige og utiltalende konsekvenser, et siste stoppested på den vestlige tenknings flere tusen år lange reise?

Nei, sier Camus – og det er her hans betoning av opprøret, av menneskets revolt, er relevant. For om vi må lære oss å stå i det absurde, så må vi også hegne om impulsen til å revoltere mot det vi finner uholdbart i tilværelsen. Slik som når en slave finner det nødvendig å reise seg mot sin eier når denne har gått for langt. Eller som når legen i en pestrammet by og en håndfull frivillige gjør det som er nødvendig for å bekjempe pesten, selv om resultatene lar vente på seg og faren man utsetter seg for, er stor (Camus' roman *Pesten* handler om det).

Sisyfos-myten, slik Camus tolker den, setter dette poenget på spissen. Gudene har dømt Sisyfos til å til evig tid rulle en stor stein opp en fjellskråning, for så å se den trille ned

igjen hver gang han når toppen. Men i stedet for å forbanne gudene og steinen og sin skjebne, rusler Sisyfos med hevet hode ned til neste økt. Hadde han henfalt til selvmedlidenhet og gjort seg til et offer, hadde gudene og steinen vunnet. Og dét vil han ikke. Ved å bevare sin verdighet og ikke la seg kue, er det i stedet han som vinner. Det er en mulighet gudene ikke kan ta fra ham, og som han benytter seg av. Derfor, sier Camus, bør vi forestille oss Sisyfos som lykkelig.

I tråd med dette er selvmordet ingen løsning. Det finnes ingen logisk grunn til å ta selvmord ene og alene ut fra tilværelsens absurditet. Da overvinner vi jo ikke det absurde, men melder oss bare ut av en tilværelse vi må takle som best vi kan.

Camus betoner dessuten at det absurde ikke nødvendigvis er noe ondt eller uønsket, slik vi lett kunne tro. Å lære å stå i tilværelsens absurditet styrker vår nærværenhet og frisinne observasjonsevne, i og med at vi da ikke henfaller til vanetenkning og dogmer og forhåpninger som gjør oss blinde for hva som faktisk utspiller seg her og nå. Faktisk blir det noe helt modig over å stå i det absurde, med den årvåkenhet og de muligheter dette gir.

Da blir det å gjøre opprør mot nihilisme en nærliggende respons. Vi sier – i det minste inni oss hvis overmakten er for stor – spontant stopp når noen vil slå ihjel sin mor fordi han der og da kan ha en fordel av det. Eller når noen forråder sine kamper fordi Saken krever det, slik enkelte russiske anarkister fant det i orden å gjøre.

Å revoltere er ikke noe vi gjør én gang for alle, eller bare en sjelden gang – det er noe vi til stadighet gjør, både i det lille og det store, så lenge vi evner å være tilstede her og nå, med en årvåken holdning til det som faktisk skjer.

Det finnes en menneskelig natur

Både Sartre og Camus mener at mennesket er fritt og ansvarlig for sine valg. Men Camus deler ikke Sartres syn på at friheten er mer fundamental enn etiske verdier. Når slaven sier «Stopp!» og nekter å gjøre det han blir befalt, er det ikke bare fordi han eksistensielt sett er fri. Hans revolt går primært ut på å bevare sin verdighet og selvrespekt, noe som er av etisk art. Gjennom sin handling konstituerer han en etisk verdi. Ifølge Camus vil enhver handling vi foretar, helt ned til det å puste, frembringe en bestemt verdi.

Noe som kan forklare at verdier som verdighet og selvrespekt er så grunnleggende for oss, er at de springer ut av en menneskets natur. Men hva er så menneskets natur? Dét hadde filosofer diskutert siden antikkens Hellas, uten å bli enige. Forestillingen om en menneskets natur viste seg å være så problematisk at Sartre blankt avviste den. Vår eksistens kommer før vår essens, hevdet han, det er våre handlinger som gjør oss til den vi er, og ingen personlighet eller natur vi innbiller oss å ha helt fra starten av.

Den tradisjonelle forestillingen om menneskets natur som en fast og heller uforanderlig størrelse, er da også problematisk. Diverse utlegninger om menneskets natur er i tur og orden blitt avslørt som tvilsomme, ved at karaktertrekk og holdninger som i én epoke anses som «naturlige», viser seg å være en sosial konstruksjon. Simone de Beauvoir hadde god grunn til å hevde at hun ikke var født som kvinne; kvinne var i stedet noe hun ble gjennom de forventninger omgivelsene stilte til henne.

Men man bør ikke helle barnet ut med badevannet. Camus unngår det ved kun å fastholde antakelsen om en menneskets natur, men avstå fra å beskrive den utførlig. Han

anfører kun noen indisier på at en menneskets natur tross alt må finnes, selv om den neppe kan beskrives isolert, som noen ahistorisk størrelse.

Opprørets verdibaserte impuls er et slikt indisium. Som styrkes ved at en person ikke bare gjør opprør på egne vegne, men også på andres – som når man ikke klarer å se på at en annen lider overlast, men reiser seg i spontan indignasjon, selv om dét bringer en selv i trøbbel. Den grunnleggende erkjennelsen «Jeg gjør opprør, altså er vi» uttrykker et mellommenneskelig bånd som det blir vanskelig å forstå hvis vi ikke forutsetter en fellesmenneskelig natur, med den mulighet for empati dette gir.

Her opponerer Camus både mot eksistensialismen og marxismen. Allerede Hegel underkjente tanken om en menneskets natur som ahistorisk, og dermed som illusorisk. Marx sa seg enig, og mente i likhet med Hegel at mennesket formes av historien, og av den alene. Leninismen og stalinismen trakk konsekvensen av det ved å anse mennesket som noe uendelig formbart. Visst gikk det an å skape Det nye mennesket i et sosialistisk samfunn!

Hadde mennesket bare vært en ansamling av kaotiske instinkter og impulser og betingede reflekser, kunne denne tanken hatt noe for seg. Da ville det være mulig å forme mennesker slik man ønsket ved å eksponere dem for ulike sosiale stimuli. I så fall burde sovjetborgerne etter noen tiår ha blitt akkurat slik makthaverne ville ha dem.

Men som Camus påpeker, så gikk det ikke slik. Det store omfanget av politisk motivert overvåking, fengsling og terrorisering av innbyggerne avtok ikke etter at de kontrarevolusjonære var blitt bekjempet i Sovjet-statens første tiår. Det fortsatte for fullt i etterkrigsårene og inn i den kalde krigen.

Etter Camus' død så vi også at folk som våget å opponere, gjerne fremstående intellektuelle, ble plassert på mentalsykehus. Dette opprørte oss her i vesten. Men ut fra forestillingen om at vår psyke kun er en ansamling instinkter og impulser og reflekser som er altfor plastiske til å gis status av noen menneskets natur, blir det en logikk i dette. Da må det jo være noe mentalt feil med dem, siden de ikke er så formbare som en sunn person skal være.

Antar vi derimot at det finnes grenser for hvor plastiske vi mennesker er, fordi vi nå engang er utstyrt med en natur som vel er ganske tøyelig, men langt fra uendelig tøyelig, blir det å tvangsinngjelde dissidenter på mentalsykehus, bare fordi de opponerer mot de styrendes forordninger, en vederstyggelighet.

De dissidenter Vesten fikk kjennskap til, som vitenskapsmannen og menneskerettsforkjemperen Andrej Sakharov, virket da heller ikke mentalt forstyrret eller hjelpetrengende på noe vis. Tvert imot fremviste de en personlig og moralsk integritet som må kunne kalles forbilledlig, ikke minst i en humanistisk forstand. Disse var opprørere på et vis Camus ville ha verdsatt.

Med sin massive undertrykking og kontroll av egne borgere ble Sovjetunionen da også kritisert for å være et menneskefiendtlig samfunn. Dette var langt på vei en humanistisk kritikk. For det er noe antihumanistisk i å avvise tanken om en menneskets natur, og i stedet anta at vi er like formbare som leirklumper.

Gjør man det, blir det også nærliggende å sette abstrakte ideer og ideologier og utopier over konkrete, levende mennesker. For hva annet enn ideer og utopier kunne man da stake ut en politisk kurs på grunnlag av? Forestillingen om en menneskets natur blir dermed et bolverk mot slike farlige utskielser.

Følgelig må humanismen både anerkjenne eksistensen av en menneskelig natur, og avvise all totalitær tenkning. Påstanden «Jeg er totalitær og humanist» blir bare begripelig hvis man kun elsker Menneskeheten som et abstrakte begrep, men misliker de enkelte, konkrete mennesker. Og hva slags humanisme er dét? Det er kanskje Auguste Comtes humanisme anno 1830, men ingen humanisme som er gangbar i dag.

Dagens humanisme har derfor gode grunner til å forfekte demokrati og menneskerettigheter, som er laget for å verne konkrete, levende mennesker mot overgrep fra en styrende elite eller fra et flertallstyranni. Humanismen er tilhenger av en stat, men bare en stat som makter å hindre lovløse tilstander, og som er til for innbyggernes skyld. En ideologi som tvert imot mener at innbyggerne er til for statens skyld, slik Hegel impliserte da han sa menneskene er til for historiens skyld, og ikke omvendt, må humanismen opponere mot.

Middelhavsfolkens soltenkning

Camus var en Middelhavets mann, med en filosofisk mentalitet som ifølge ham selv preger middelhavslandenes ulike folk. Denne mentaliteten sporer han tilbake til antikkens grekere, og kontrasterer den med en kjølig, abstrakt nordeuropeisk tenkemåte. Her sikter han først og fremst til tyskerne, med deres hang til systemtenkning, prinsipper og rigide abstraksjoner. Men også de nordlige franskmenn, de som holder til i og rundt Paris, finner han tilbøyelige til det, slik de til overmål demonstrerte under Den franske revolusjon.

Hovedmotsetningen innenfor den sosialistiske leir fra slutten av attenhundretallet og fram til hans egen tid gir etter Camus' mening et godt eksempel på forskjellen mellom soltenkningen og den nordeuropeiske tenkning. Der sto reformistene mot de revolusjonære, og krangelen dem imellom var bitter og uforsonlig.

De som trodde fullt og fast på revolusjonen og historiens usvikelige gang, var nemlig skeptiske til fagforeningenes kortsiktige kamp for bedre kår. Marxistisk ortodoksi tilsa jo at klasse-motsetningene ville skjerpes under kapitalismen, og at arbeiderklassen ville få det stadig verre. Da passet det dårlig at fagforeningsfolk ble mer opptatt av å reformere kapitalismen enn av å jobbe for revolusjonens komme. Reformistene ble anklaget, gjerne i hatske og nedsettende ordelag, for å svikte revolusjonen og gå borgerskapets ærend.

En slik ortodoksi setter fremtidens mennesker foran de nålevende. Men som et klokt hode⁵ har uttalt: I det lange løp er vi alle døde. Selv om folk flest tenker på sine barn og barnebarns fremtid, er de ikke dermed villige til å ofre sin egen lykke og helse og fremtid, bare fordi noen stadig mer tvilsomme profeter spår at dette, og kun dette, vil føre til et fremtidig lykkeland. Folk flest har en kortere og mer konkret fremtidshorisont enn som så.

For middelhavslandenes sosialister var reformismen – eller syndikalismen, som den fagforeningsbaserte sosialismen der gjerne kalles – et naturlig valg, siden den ifølge Camus står soltenkningen nær. Mens den revolusjonære, utopiske kommunismen ikke gjør det, og derfor ikke vant særlig innpass. Konflikter må løses her og nå, og ikke krisemaksimeres med henblikk på en endelig og drastisk løsning en gang i fremtiden.

Da fordres kreativitet snarere enn prinsippfasthet. Og kreativitet er et nøkkelord for soltenkningen, ved siden av begrepet måtehold, forstått som den gamle greske dyden *sofrosyne*. En måteholden person unngår kolossale overdrivelser og den fanatisme som en for

⁵ Økonomen John Maynard Keynes.

sterk vektlegging av prinsipper og utopier lett fører til. En slik person er i stedet smidig og lyttende til motpartens standpunkter, og er villig til å prøve nye løsninger som utgjør gode kompromisser. Bare slik kan samfunnet gradvis gjøres bedre for de mange, og ikke bare for de få.

I en fotnote (i *Opprøreren*) gir Camus faktisk en blomst til de skandinaviske land, som smidig nok hadde klart å forene monarki og en sterk, reformistisk arbeiderbevegelse. Den kalde, nordeuropeiske tenkemåten hadde altså ikke nådd helt hit opp. Camus hadde helt klart sans for den tredje vei de nordiske sosialdemokratier prøvde ut mellom kapitalisme og kommunisme, og for den velferdsstat som da ble mulig.

Selv fant han seg omsider et hjem i det solfylte sør, etter å ha fristet en omflakkende tilværelse både sør og nord for Middelhavet. I det nordlige Paris hadde han aldri trivdes. Men i den vakre provencalske landsbyen Lourmarin følte han seg så hjemme som det gikk an for en fremmed sjel i en absurd verden at han kjøpte et hus for seg og familien. Nobelprispengene gjorde dét mulig. Han håpet at også moren ville flytte dit, siden landskapet ikke var så ulikt det de kjente fra Algerie.

Denne idyllen varte bare så altfor kort. Et drøyt år senere Camus ble revet bort i den fatale bilulykken på en vinterglatt landevei utenfor Paris. Han satt på med sin forlegger og venn, som råkjørte sin luksusbil inn i et tre.

Ironisk nok hadde Camus ofte sagt til venner at intet er mer skandaløst enn et barns død, og at intet er mer absurd enn å dø i en bilkollisjon. At nettopp han som var så opptatt av det absurde skulle lide denne skjebnen, er et av tilværelsens merkverdige sammentreff.

Albert Camus ble begravet på kirkegården i Lourmarin. Hans enkle grav er blitt et valfartssted for dem som husker ham som en av nittenhundredallets betydeligste diktere og tenkere. Det bør ikke minst humanister gjøre.