

Benjamin Finstad

Konfrontasjon med det absurde

Bacheloroppgave i Filosofi

Veileder: Heine Alexander Holmen

Mai 2022

Benjamin Finstad

Konfrontasjon med det absurde

Bacheloroppgave i Filosofi
Veileder: Heine Alexander Holmen
Mai 2022

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Det humanistiske fakultet
Institutt for filosofi og religionsvitenskap



Konfrontasjon med det absurde

Nøkkelord:

Absurdisme – Albert Camus – Sisyphus – Selvmord – Filosofisk selvmord – Absurdistisk opprør – Emil Cioran – Nihilisme – Søren Kierkegaard – Leap of faith – Friedrich Nietzsche – herremoral – slavemoral – Amor Fati – Liv av kvalitet – Liv av kvantitet

Abstrakt

I dette skrevet vil jeg ta for meg problemstillingen om hvordan man bør håndtere konfrontasjonen med det absurde i eksistensen. For dette essayet vil jeg utdype meg i det personlige, eksistensielle aspektet med en slik konfrontasjon, hvor det hovedsakelig vil bli belyst i sammenheng med Albert Camus sitt filosofiske essay «*The Myth of Sisyphus*». Jeg ønsker å systematisk gå igjennom de tre mulige forslagene på å konfrontere det absurde som blir presentert i «*The Myth of Sisyphus*»; disse er selvmord, filosofisk selvmord, og opprør. I den første mulige konfrontasjonen som er selvmord, ønsker jeg å trekke inn filosofen Emil Cioran for å gi et mer utdypende og analytisk svar på hvorfor selvmord er bortkastet enn hva som blir tilbudt i «*The Myth of Sisyphus*» av Camus. I den andre mulige konfrontasjonen ønsker jeg å bekrefte videre slik som Camus gjør, at et «filosofisk selvmord» heller ikke er en etisk riktig løsning, at Kierkegaards «leap of faith» sannelig er et filosofisk selvmord, samt trekke inn Friedrich Nietzsche sin filosofi om herremoral og slavemoral for å støtte poenget om at «filosofisk selvmord» i form av slavemoral er en feilaktig og absurd holdning til livet. Etter dette vil jeg ta for meg «absurdistisk opprør» som den siste og *delvis riktige* konfrontasjonen, men trekke inn noen endringer i forhold til Camus sin endelige konklusjon; I stedet for et absurdistisk «liv av kvantitet» vil jeg heller argumentere for et eksistensialistisk «liv av kvalitet», og forsvare hvorfor eksistensialisme i seg selv ikke nødvendigvis er et filosofisk selvmord (Slik som Camus påstår). Jeg vil argumentere for at det ønskelige vil være å kunne bli *meta-etisk en absurdist, men etisk en eksistensialist*. Videre i å besvare hvordan en bør håndtere en absurd væren ønsker jeg å trekke inn Nietzsche sitt begrep om «Amor fati» (ubetinget kjærlighet til ens skjebne) som et verktøy for å håndtere den absurde eksistensen.

Innledning

Hva jeg ønsker å utforske i dette skrivet er menneskets eksistensielle *konfrontasjon med det absurde*. Hvordan bør man reagere eller håndtere denne realiseringen av at være er absurd? Finnes det noen rettferdiggjøring for at den ene løsningen på denne konfrontasjonen er bedre enn den andre? Og hva vil det egentlig si at eksistensen er absurd? Slik jeg vil bearbeide denne utforskningen vil være gjennom å systematisk gå igjennom de mulige konfrontasjonene som blir presentert i Albert Camus sitt filosofiske essay «*The Myth of Sisyphus*», og deretter tilføye egne innvendinger fra andre filosofer samt argumentere for mitt eget ståsted om at man bør for mest gunstighet være meta-etisk absurdist men etisk eksistensialist. Men først, la oss begynne fra starten med å definere hva det vil si at noe er «absurd».

Hva er det absurde?

I det hverdagslige språket kan det at noe er absurd settes som synonym for at noe er rart, snodig eller usedvanlig, derimot innenfor fagfeltet «Logikk» i filosofi har det absurde en mye mer spesifikk definisjon. I logikk har vi den logiske feilslutningen kalt *reductio ad absurdum*, som henviser til at et argument kan brytes ned eller reduseres til at det er absurd. Hva vil det innebære at argumentet er absurd? Det vil si at argumentet både påstår P samt -P, en viss meningsfull påstand samt å hevde at den samme meningsfulle påstanden *ikke* er sann. At noe er absurd vil altså si at noe meningsfullt er påstått å både være sant og usant på samme tid. At to meningsfulle men motsigende påstander settes i samme tilfelle. At det er onsdag i dag (P) og at det også ikke er onsdag i dag (-P) er absurd å hevde er sant samtidig for eksempel. Om den ene av dem er sann, følger det logisk at den andre *må* være usann. Å hevde omvendt vil være å bryte logiske lover og gi et tilfelle som ikke kan beskrives som annet enn absurd; et tilfelle hvor meningsfullhet oppløses.

Innenfor kunst, litteratur og pop-kultur finnes det utallige eksempler hvor det absurde blir utforsket. Eksempelvis en av mine favoritt forfattere, Franz Kafka, regnes i dag som en av de mest storartede absurdistiske forfatterne i menneskets historie. Kafkas litterære verden er gåtefull, uforklarlig, meningsløs, og ikke minst absurd. Et eksempel på hvor det absurde blir utforsket er i hans korte novelle «*Forvandlingen*», hvor protagonisten Gregor Samsa en dag våkner opp i sengen sin som et ufyselig insekt. Hans respons til denne uforklarlige situasjonen? Ingenting. Gregor er mest bekymret over hvordan han kan rekke å komme seg på jobb i en slik kropp slik at han ikke skuffer sjefen sin. Gregors respons til situasjonen er absurd. Hva vi lesere ville tenkt oss som en logisk følgelig og meningsfull riktig respons er det siste vi blir servert; i stedet, opplever Gregor dette bare som en byrde, men ikke som noe urovekkende av en forandring fra å plutselig en natt bli forvandlet fra et menneske til et ekkelt kryp som ikke kan bevege seg ordentlig eller snakke. Han er ikke bekymret for utseendet, forklaring for denne forvandlingen, eller noe lignende; i stedet er hans hoved bekymring om han får til å jobbe eller ikke slik at sjefen og familien hans ikke blir skuffet. Motsigelsen som oppstår i dette eksempelet, er altså forskjellen mellom den meningsløse situasjonen og hvordan vi forventer hovedkarakteren skal reagere.

En annen novelle av Kafka som utforsker det absurde er «*Dommen*». Bildet som blir malt er dette: Den unge kjøpmannen Georg Bendemann sitter i sitt privatværelse og fullfører sitt nyeste brev som han planlegger å sende til sin ungdomsvenn som nylig har flyttet til

Russland. I Georgs brev til vennen skriver han om hvordan han har holdt skjult, men innrømmer nå i senere tid, at han har hatt en vidunderlig utvikling i jobben sin samt nylig blitt forlovet med en vakker kvinne, noe han skjemmes over å fortelle, ettersom ungdomsvennen selv sliter med både arbeid og å ikke forbli ungar. Ettersom Georg dveler ved spørsmålet om han skal sende dette brevet eller ikke, går han inn på rommet til sin far for råd, som for øyeblikket bor med sønnen ettersom moren har dødd og faren selv har blitt alvorlig syk og sengeliggende. Faren virker syk, rolig, og hvisker når han snakker til Georg. Derimot når Georg nevner til faren i det han legger pleddet rundt han at han planlegger å flytte med forloveden sin, spretter faren opp fra sengen med en energi som virker å komme fra ingen steder. Faren, med en mektig og autoritær makt over sønnen, begynner å beskyldes ham for å ha forrådt ham selv, moren og ikke minst hans brevvenn. Faren begynner å komme med stadig flere hysteriske anklager, helt til dommen blir talt:

«Et uskyldig barn var du jo egentlig, men enda mer egentlig var du et djevleskt menneske! – og vit derfor: Jeg dømmes deg nå til drukningsdøden!» (Kafka, Kafkas beste, 2005, s. 504)

Med den dommen sagt endrer situasjonen seg helt. Fra et tilfelle av meningsfullhet til en annen, har plutselig alt endret seg, og hovedkarakteren følger dommen til sin autoritære far og løper til en bro over en elv hvor han stuper en perfekt salto inn i hans egen død. Alt av planer for fremtiden, hans kjærlighet for sin elskede, hans bekymring for sin far, hans interesse for brevveksling med vennen sin, alt er borte, idet den absurde dommen blir talt. Dommen gjør et absurd skille for Georg, og Georg før og etter er som to ulike personer. Den forståelsen og meningen vi skaffer oss før og etter at dommen blir utalt er motsigende, men likevel eksisterer den. Kafka skaper en virkelighet hvor det absurde virkelig blir satt på spissen, hvor vi opplever en virkelighet som har to ulike, motsigende sider, som begge *er*. Meningsfullheten før og etter, Georg som autonom og med egne ambisjoner som plutselig forvandles til en lydige slave av sin far, skaper en motsigende og absurd virkelighet.

Myten om Sisyphus

Det eksempelet av absurdisme jeg mest ønsker å undersøke derimot er hva filosofen Albert Camus skriver om i «*The Myth of Sisyphus*». For Camus er den menneskelige eksistensen totalt sett det mest absurde som er. Den absurde motsigelsen Camus retter søkelys på er det faktum at vi meningssøkende mennesker eksisterer i en verden som samtidig og motsigende ikke tilbyr mening til vår tilfredsstillelse av meningsøken. «*We get into the habit of living before acquiring the habit of thinking*» (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 6) som Camus sier, og når vi først stopper opp, ser oss rundt, og stiller spørsmål om hva som er meningen med alt dette, svarer universet oss bare med stillhet. Igjen er det verdt å merke, at det absurde eksisterer bare med at begge disse komponentene eksisterer i samme tilfellet: menneskes meningsøken samt en meningsløs verden. Camus skriver:

«Man stands face to face with the irrational. He feels within him his longing for happiness and reason. The absurd is born of this confrontation between the human need and the unreasonable silence of the world» (Camus, The Myth of Sisyphus, 1942, s. 26)

Og videre:

“*What is absurd is the confrontation of the irrational and the wild longing for clarity whose call echoes in the human heart. The absurd depends as much on the man as on the world*” (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 20).

Med «*the absurd depends as much on the man as on the world*» menes det at det absurde er en relasjon mellom menneskes meningsøken og verdens stillhet. Dyr for eksempel, som bare lever på beite bekymringsløst, lever ikke i en absurd relasjon med verden. Det absurde kommer av at vi har intellektet til å heve oss transendentalt over eksistensen og kan stille spørsmål dyr som oss kanskje aldri burde ha klart å gjøre. Dermed med vår søken etter et svar, en mening med det hele, oppstår konfrontasjonen med det absurde. Stillheten fra universet skaper ikke det absurde alene om ikke det er noen til å bry seg om den.

Hva jeg ønsker å gå videre inn på er nettopp denne opplevelsen av konfrontasjonen med det absurde. Camus selv navnga boken ikke tilfeldigvis etter den faktiske myten om Sisyphus, som, etter å ha unnslipt døden, til slutt ble dømt til en mye verre straff av gudene; å måtte i all evighet dytte en stor stein opp en bratt bakke, bare for at den skulle trille ned igjen. Han måtte repetere den samme, meningsløse handlingen i all tid; Dytt steinen opp bakken, se den trille ned, gå hele veien ned, dytt den opp igjen, se den trille ned osv., osv. For Camus, ble denne myten en metafor for den absurde eksistensen vi alle befinner oss i her og nå, og like meningsløst som Sisyphus dytter den steinen, lever vi våre liv. Camus skriver:

«*It happens that the stage sets collapse. Rising, tram, four hours in the office or factory, meal, tram, four hours of work, meal, sleep, and Monday, Tuesday, Wednesday, Thursday, Friday and Saturday, according to the same rhythm – this path is easily followed most of the time. But one day the “why” arises and everything begins in that weariness tinged with amazement*” (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 11)

Når dette «*hvorfor*» slår oss, og vi sitter igjen med en søken som ikke reelt kan bli slukket, begynner konfrontasjonen med det absurde med vår egen væren. Spørsmålet som jeg ønsker å drøfte da er hvordan *bør en konfrontere det absurde?* Camus skriver i «*The Myth of Sisyphus*» tre ulike mulige konfrontasjoner, hvor disse valgene en kan begå er:

- ***Selv mord***
- ***Filosofisk selv mord***
- ***Absurdistisk opprør***

Jeg ønsker nå å systematisk gå igjennom disse og analysere de som en mulig konfrontasjon med det absurde for å undersøke hvilken av disse utveiene som kan gi seg ut som den mest gunstige og den *mest utholdbar* løsningen.

Selv mord, nihilisme og Emil Cioran

Camus innleder «*The Myth of Sisyphus*» med denne harde starten:

«*There is but one truly serious philosophical problem and that is suicide. Judging whether life is or is not worth living amounts to answering the fundamental question of all philosophy. All the rest – whether or not the world has three dimensions, whether the mind has nine or twelve categories – comes afterwards*” (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 1-2).

I en absurd eksistens, nevner Camus selvmord som den første mulige løsningen folk kan ha for å løse problemet med det absurde. Når noen begår selvmord, sier han, er det som en tilståelse av at livet er for mye for en, eller at en ikke håndterer det at det er uforståelig. Når noen er suicidale, svarer de som rettferdiggjørelse at de har all rett og all logisk begrunnelse siden livet er meningsløst. Det er i en viss stand, i hvert fall rundt de selvmordene som blir begått etter en dyp, filosofisk refleksjon, i samme forstand som en kapitulasjon. En ønsker å flykte fra virkeligheten, siden virkeligheten blir for absurd å håndtere.

Videre svarer ikke Camus, til min skuffelse, særlig mye mer i boken om hvorfor selvmord ikke er det rette svaret enn «... and I refuse suicide» (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 62). Selvmord er bortkastet, men hvorfor? Camus nektet selvmord, men er han selv den som har mest tyngde bak de ordene når han sier de? Han levde et liv i berømmelse som en attraktiv og kjent intellektuell, var svært populær blant kvinner, og levde godt. Nei, isteden ønsker jeg å vende mot filosofen Emil Cioran, som levde ensomt, slet med depressive tanker, hadde forferdelige søvnvansker, og tilbrakte mye tid på å røyke på kirkegårds plasser, der hvor han følte seg nærmere den endelige døden. Til tross for dette, ville han ikke se på selvmord som et svar på det absurde med vår meningsløse eksistens.

Emil Cioran, født 1911, var en rumensk, men franskboende filosof fra det tjuende århundret, som er kjent for sin mørke, nihilistiske, trøstende og noen ganger komisk skrivestil og filosofi. I bøker med titler som «*The trouble with being born*», «*On the heights of despair*» og «*A short history of decay*», skriver Cioran om tema som nihilisme, nytteløshet, lidelse, sosial isolasjon, meningsløshet, fortvilelse, døden og ikke minst om det absurde.

Ciorans filosofi kan beskrives mer som en anti-filosofi. Hvor man tidligere hadde filosofer som sto kontinuerlig på sitt samme ståsted, brakte fram flere argumenter for den ene og samme filosofien, og tilføyde en rød tråd til en viss konklusjon, skiller Cioran seg ut med å være motsigende. Filosofi for Cioran var et tragisk forsøk på å heve seg over eksistensen med uovervinnelig kunnskap. Bare tenk på Sokrates som hevet seg over dødens endepunkt i Platons «*Faidon*», fordi han mente han hadde satt opp gode argumenter for å komme til konklusjonen om at døden ikke var å frykte. For Cioran var slike forsøk bortkastet, og han holdt seg unna all form for akademisk erkjennelse. I stedet brukte han filosofi som poesi, hvor filosofi var en form for skildring av den forferdelige væren, istedenfor at filosofi var noe som skulle redde en. I bøker som «*The trouble with being born*» og «*On the heights of despair*» skriver Cioran en rekke aforismer som står både oppfølgende og motsigende hans tidligere skrifter. I noen avsnitt står han for meningsfulle påstander, i andre, beskriver han det meningsløse med det hele. Han skriver motsigende, bytter ofte tema, er inkoherent, og det er tydelig at skrivestilen hans kan gjenspeile verdensfilosofien hans; at det hele er en meningsløs vandring i det tomme og absurde. Han skriver angstfullt og pessimistisk, og kan sammenlignes med tidligere filosofer som den angstfulle Søren Kirkegaard og den pessimistiske Arthur Schopenhauer. Cioran deprimerer oss ikke nødvendigvis, bare får oss til å føle oss mindre alene med våre mange eksistensielle sorger. Her er et innblikk i noe av Ciorans filosofi:

Fra avsnittet «How distant everything is»:

“I don't understand why we must do things in this world, why we must have friends and aspirations, hopes and dreams. Wouldn't it be better to retreat to a faraway corner of the world, where all its noise and complications would be heard no more? Then we could renounce culture and ambitions; we would lose everything and gain nothing; for what is there to be gained from this world?” (Cioran, *On the Heights of Despair*, 1934, s. 6)

Fra avsnittet “Nothing matters”:

Everything is possible, and yet nothing is. All is permitted, and yet again, nothing. No matter which way we go, it is no better than any other. It is all the same whether you achieve something or not, have faith or not, just as it is all the same whether you cry or remain silent. There is an explanation for everything, and yet there is none. Everything is both real and unreal, normal and absurd, splendid and insipid. There is nothing worth more than anything else, nor any idea better than any other. Why grow sad from ones sadness and delight in ones joy? What does it matter whether our tears come from pleasure or pain? Love your unhappiness and hate your happiness, mix everything up, scramble it all! Have courage when you dont need to, and be a coward when you must be brave! Who knows? You may still be a winner! And if you lose, does it really matter? Is there anything to win in this world? All gain is loss, and all loss is gain.” (Cioran, *On the Heights of Despair*, 1934, s. 116)

“Not to be born is undoubtedly the best plan of all. Unfortunately it is within no ones reach” (Cioran, *The Trouble with Being Born*, 1973, s. 212.)

“To exist is a state as little conceivable as its contrary. No, still more inconceivable” (Cioran, *The Trouble with Being Born*, 1973, s. 104)

“better to be an animal than a man, an insect than an animal, a plant than an insect, and so on. Salvation? whatever diminishes the kingdom of consciousness and compromises its supremacy” (Cioran, *The Trouble with Being Born*, 1973, s. 31).

“We should repeat to ourselves, every day: I am one of the billions dragging himself across the earth's surface. One, and no more. This banality justifies any conclusion, any behavior or action: debauchery, chastity, suicide, work, crime, sloth or rebellion... whence it follows the each man is right to do what he does.” (Cioran, *The Trouble with Being Born*, 1973, s. 118-119)

Selv etter all denne mørke filosofien og dvelingen, ville han ikke se på selvmord som en konklusjon og en handling verdt å begå. Cioran levde selv til å bli 84 år gammel og døde i 1995, hvor han heller valgte å leve et langt liv med å dvele om pessimisme og lidelse med

væren, enn å flykte fra den. For Cioran var det verste å bli født; lidelsen av å ha bli brakt fram inn i eksistensen uten samtykke trumfet all form for lidelse. Med en gang en var født, var det ingen vei tilbake. Å begå selvmord ville vært for mange en meningsfull handling ment for å redde en selv, unnsnippe det absurde og heve seg over det verdiløse. Tvert imot for Cioran, ville en slik handling være like meningsløs som alt annet, og derfor ubetydelig å bry seg om. Cioran skriver, som det første punktet av hans ideer jeg vil trekke fram imot selvmord som gal konklusjon til det absurde:

*«It is not worth the bother of killing yourself, since you always kill yourself too late» (Cioran, *The Trouble with Being Born*, 1973, s. 32).*

Å drepe en selv fikser ingenting, og da i hvert fall ikke det faktum at en allerede har blitt født og all lidelsen en har allerede erfart. Selvmord forsøker å rette opp i problemet med eksistensen som allerede har latt seg bli erfart og som er kommet og gått. Hva selvmord gjør er å hindre fremtiden, men fremtiden er ubestemt, og kan muligens tilby mer meningsløs smerte, eller mer meningsløs glede. Den suicidale som har reflektert over væren, kommer fram til (ofte ubevisst) en verdidom om at livet er tomt, og derfor er det meningsfullt å begå selvmord. Selvmord er det riktige. Dette er selvfølgelig absurd, ettersom den suicidale med sin nihilisme om at alt er meningsløst, brytes med å spontant hevde at selvmord er veien å gå, og dermed, meningsfullt å utføre.

Dette leder meg til det andre paragrafen av Cioran som påpeker hvorfor selvmord ikke er verdt det, han skriver:

*«Only optimists commit suicide, optimists who no longer succeed in being optimists. The others, having no reason to live, why would they have any to die?» (Cioran, *All gall is Divided*, 1952, s. 33)*

Konfrontasjon med det absurde som leder til selvmord er altså en intellektuell-uærlig konklusjon, siden å leve i en meningsløs verden og så bestemme seg for at det er meningsfullt å dø spontant, oftest kommer av en mangel av forståelse eller en emosjonell overveldelse. Selvmord er altså unødvendig og en intellektuell uærlig løsning til problemet med det absurde, ettersom det analytisk satt frem av Cioran er et skrik av ønske om mening i en allerede meningsløshet, samt at hva selvmord forsøker å fikse allerede er tapt å få gjort noe med. Selvmord fikser ikke fortiden, at en er blitt født, og samtidig vil det aldri være en grunn for å begå selvmord like mye som det ikke er en grunn for å leve. Alt er like meningsløst, så å bestemt si dette er riktig blir banalt. Eneste grunnen til at Cioran levde så lenge som han gjorde var fordi han ikke hadde noe å si om han ønsket å bli født eller ikke fra starten av. Cioran skriver også i avsnittet «Nothing is important»:

*Although I feel that my tragedy is the greatest in history – greater than the fall of empires – I am nevertheless aware of my total insignificance. I am absolutely persuaded that I am nothing in this universe; yet I feel that mine is the only existence. (...) If I were to be totally sincere, I would say that I do not know why I live and why I do not stop living. The answer probably lies in the irrational character of life which maintains itself without reason. What if there were only absurd motives? Could they still be called motives? This world is not worth the sacrifice in the name of an idea or belief» (Cioran, *On the Heights of Despair*, 1934, s. 33)*

Og hele hans poeng kan bli oppsummert i det siste med at denne verdenen ikke er verdt å ofre seg for en ide eller tro. En suicidal er en som er misfornøyd, håper på noe bedre, eller i hvert

fall noe annet enn denne eksistensen. Livet er ikke godt nok, så det bedre alternativet er å flykte fra det. Men til dette skriver Cioran:

*«There are no rational suicides, following to a logical conclusion a meditation on nothingness and the futility on life. (...) How could suicide be an assertion of life? They say that it is caused by disappointments, which implies that you have a desired life, that you had expectations which it did not fulfill» (Cioran, *On the Heights of Despair*, 1934, s. 55)*

En kan komme med motargumentet: «ja, jeg er allerede født og får ikke rettet opp i det som har allerede påført meg lidelse, men jeg føler jeg konstant er i lidelse nå med å leve, er det ikke godt å unnsnippe alt dette med å ta selvmord?» Til dette, vil jeg igjen poengtere dette med at fremtiden er uforutsigbar, så den kan tilby mer glede eller sorg fremover, men for det andre, kan man argumentere for at lidelsen en opplever ikke nødvendigvis har som natur å være ond. Ikke bare har vi friheten til tolkning med å «*Love your unhappiness and hate your happiness, mix everything up, scramble it all*» som Cioran skrev, men også som et Nietzscheansk poeng med amor fati at lidelse kan gjøres til noe nytte av seg til noe godt i dette livet. Altså at lidelsen som virker utholdelig egentlig er en velsignelse til et klokere liv. Jeg vil utdype meg senere i dette essayet om Nietzsche sitt amor fati, til nå er det verdt å ramse opp poengene med at selvmord er en unødvendig konklusjon på livets meningsløshet fordi det 1) ikke retter opp i fødselen, lidelsen hittil og fjerner ikke den bundetheten en har fått etter å ha blitt kastet inn i virkeligheten, og 2), at å begå selvmord gitt grunner som hevder at verden sannelig er meningsløs, vil bli spolert med å begå selvmord som allerede prøver å være meningsoppfyllende. Skal en skape mening, kan en liksom godt gjøre det levende, og ikke som en voldsom avslutning. Det er rett og slett bortkastet.

Filosofisk selvmord, Leap of faith og Nietzsche

Selvmord, som Camus påpeker, kan ikke bare nødvendigvis oppstå i fysisk form med å ta livet sitt, men kan også oppstå med å «drepe fornuften». I boken «*The Myth of Sisyphus*» trekker han inn eksistensialisten Søren Kirkegaard som et bevis på en filosof som har gått fullstendig av når det kommer til å håndtere det absurde. Kirkegaards verk er fulle av angst og en dyp eksistensiell forståelse av det absurde, men, som Camus hevder, gjør han en enorm tabbe som sin konklusjon med det «religiøse stadiet», eller det som oftest kalles for «the leap of faith». Kirkegaard konkluderer at for å redde en selv fra det absurde som ikke kan forstås av menneskes simple fornuft, må en gi opp fornuften, og blindt tro på Gud med et «leap of faith». Camus forklarer slik tanke med dette:

*“That existence which, suddenly and through a blind act of human confidence, explains everything, he defines as “the unthinkable unity of the general and the particular”. Thus the absurd becomes God (in the broadest meaning of the word) and that inability to understand becomes the existence illuminates everything. Nothing logically prepares for this reasoning. I can call it a leap” (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 31).*

Hvor selvmord forsøker å flykte fra den absurde virkeligheten, forsøker et filosofisk selvmord å late som den ikke finnes. Det er en unngåelse fra virkeligheten, hvor man ignorerer sannheten og skaper sin egen. Det er for eksempel som å røyke sigaretter, og man egentlig

dypt inne vet det dreper, men man i stedet «dreper» den viten, og fortsetter som om faren ikke ligger der likevel. Man forsøker å skape sin egne lille boble av virkelighet, hvor sannhet og meningsfullhet fungerer mer solipsistisk, eller «inter-solipsistisk» om man kan kalle det det, med tanke på religioner som kristendommen som består av flere individer som samles for å hylle den samme uvirkelige og meningsfulle løgnen. Religiøse later som de ikke egentlig vet det faktum av at de ikke vet, men likevel hevder at det finnes et liv etter døden, at Gud er der for dem, at det finnes noe som sanne moraler og dogmer osv.

Nå hvorfor vil jeg også hevde at et filosofisk selvmord ikke er rett konfrontasjon med det absurde? Hva er galt med blind tro som gjør livet lettere å fordøye? Eller, hva er galt med Don Quixote som angriper vindmøller han tror er store monstre? Hvis det gjør en glad, er ikke det alt en kan spørre om?

For all del, om en ønsker å hive seg inn i en slik galskap som å delta i en religion som sier at alt er meningsfullt og Gud passer på deg, eller om en vil være en ridder og slåss mot fiksjonelle monstre som bare finnes i ens eget hode, så «you do you». Men hva jeg vil si gjør en slik konfrontasjon med det absurde feilaktig er dens vridde syn på virkeligheten som jeg vil påstå kun kan gjøre væren mer motsigende enn det nødvendige. Med religion, idealisme, eller psykose, skaper en sin egen virkelighet som bare vil motsi den virkelige absurde væren enda mer. Før eller siden vil det absurde treffe, det absurde er unngårlig.

Ta dette eksempelet: se for deg at det er en far, mor, og et lite nyfødt barn i barnevogn som hver søndag drar til kirken for å be til denne guden de har null rettferdiggjørelse eller evidens for å tro på. Hver søndag besøker de kirken for å høre om Guds ord, og hver dag forteller de seg selv at de er gode kristne, at Gud passer på dem, og at med å gjøre sånn og sånn, være sånn og sånn, vil de bli regnet med som gode mennesker som vil bli fortjent en plass i himmelriket etter døden. Derimot en dag når de passerer over veien fra kirken oppstår en ulykke hvor en sjåfør kjører over moren med barnet i barnevognen. Faren blir forlatt på åstedet i en enorm fortvilelse: «Hvordan kunne dette skje?! Vi som er gode kristne, vi kom jo nettopp fra kirken! Gud skulle jo passe på oss, bare onde mennesker burde oppleve slik en ond skjebne!»

Poenget er at den realiteten som eksisterer kan treffe hardere mot de som gjemmer seg vekk fra den i sin pseudo-realitet. Nå, jeg ønsker ikke i dette skrivet å gå dypere inn på en epistemologisk forståelse av virkelighet, men i stedet vil jeg holde meg på et mindre dypere nivå av hva vi intersubjektivt forstår som virkelighet. Et absurd fakta med realiteten for eksempel er at vi alle bare har blitt kastet inn i eksistensen, uten samtykke eller intensjon om å være, noe som i og for seg selv er et absurd premiss, men også som tidligere nevnt, sier Camus at menneskets primitive tilstand aldri kan begripe livets eller universets mening med stor M. Det kan være en mening, det kan muligens ikke være det, men å hevde at man med sikker kunnskap vet meningen med livet vil være anti-realistisk, og et selvmord av fornuft.

Så det var det første punktet, at blind tro eller «leap of faith» kan gjøre vondt verre med en forvrengt forståelse av væren. Det andre punktet jeg vil tilføye med Friedrich Nietzsche er hvordan en forvrengt forståelse av virkeligheten gjennom indoktrinering av si for eksempel religion kan hindre deg i å bli den du virkelig vil være. Om vi tross alt bare har denne ene sjansen på å leve, bør vi ikke liksom godt leve slik vi vil? I stedet for å leve i «ond tro» slik Jean-Paul Sartre kalte det, at man later som man ikke har frihet, selv om en virkelig har skrekkelig mye av det.

I «*Moralens Genealogi*» gjør Nietzsche en utforskning av moralens oppstandelse hos ulike grupperinger av mennesker. Han kommer med begrepene herremoral og slavemoral, hvor en som har herremoral rett og slett er sin egen herre og utfører sin selvstendige vilje til makt slik han eller hun ønsker. Slavemoral derimot beskriver disse som «kom på andre plass», de som befinner seg i en slik «taper-positjon» av enten omstendighetene eller av «herrene», hvor de med slavemoral altså må begå, med Camus terminologi, et filosofisk selvmord for å redde seg selv og sin stolthet. Slavemoral er skapt av et ressentiment for de «herrene» som gjør hva de vil. Nietzsche skriver:

*«Slaveoppstanden i moralen begynner med at ressentiment (nag, forurettethet) selv blir skapende og føder verdier, ressentiment hos vesener som ikke har fått vist den egentlige reaksjonen, nemlig gjennom handling, vesener som holder seg skadesløse bare gjennom en imaginær hevn. Mens all fornem moral vokser frem av et triumferende ja! Til seg selv, sier slavemoralen fra første stund av nei! Til et noe «utenfor», til et «annerledes», til et «ikke-selv»: og dette nei er deres skapende gjerning. Denne vendingen i det verdsettende blikk - denne nødvendige retningen utover i stedet for tilbake til seg selv - hører nettopp til ressentiment. Slavemoralen behøver, for å oppstå, alltid først en motstander- og ytterverden, den behøver, fysiologisk talt, ytre stimuli for overhodet å agere - dens aksjon er fra grunnen av reaksjon» (Nietzsche, *Moralens Genealogi*, 1887, s. 30).*

De elendige, fattige og syke gir seg selv ideen om at de er gode og deres Guds barn, mens de mektige, rike og vakre blir merket som gudløse og onde (Nietzsche, *Moralens Genealogi*, 1887 s. 27). De kan ikke håndtere at de lever én gang og at de lever som svake tapere, så de med slavemoral sier til seg selv at de faktisk er gode, og de som lever den frie livsstilen de egentlig selv vil leve, til slutt vil bli straffet i livet etter døden. Nietzsche la merke til at for eksempel kristendommen hadde en moral som fortalte dem mer hva de ikke skulle gjøre enn hva de skulle gjøre, og at kristendommens oppstandelse kom fra en simpel bondekultur med mangel på livskvalitet slik romerne hadde. De hadde en hyklersk etikk om å forakte det de ønsket, men ikke evnet å ha, og hedre det de ikke ønsket, men som de ble dømt til å ha. Etikken ble altså at «mangel på å ha sex» ble til «renhet», svakhet ble til godhet, ikke-ha-mulighet-til-hevn ble til tilgivelse, mangel på materier ble «vis sparsomhet». Deres feighet for å gjøre hva de virkelige ville, hva de virkelig ønsket, ble omgjort til en dyd.

Et slikt liv, fullt av hemninger og negativ etikk (det man *ikke* skal gjøre) hindret ifølge Nietzsche å bli den du virkelig er. Slavemoralen begår et filosofisk selvmord med å forakte livet her og nå, og siden de befant seg i en eksistens med mangel på makt, isteden romantisere om et liv etter døden. For Nietzsche ville dette være en bortkastet eksistens, siden du blindt tror på noe uten evidens, og med dette følger det at du hindrer deg selv i å ta til deg viljen til makt i å manifestere den du virkelig, autentisk er. Nietzsche bruker ofte et begrep om «self-overcoming», som omhandler et motiv om å finne sitt mest autentiske «jeg» og sine egne verdier. Det «jeget» vi må forsøke å overkomme er det «jeget» vi misforstår som oss selv, men som egentlig er en listig indoktrinering gitt av vår kultur eller religion. Denne indoktrineringen kan da gi oss en etikk som hindrer oss i å gjøre det vi vil, får oss til å avsky det vi er nysgjerrig på, og får oss til å fokusere på et bedre liv etter døden framfor et fokus på dette livet. Det er da vårt mål å overkomme dette falske jeget, og som Nietzsche skriver, finne ut om vi er den som kommanderer vårt eget liv eller om vi er den som lar oss bli kommandert. Nietzsche skriver i «thus spoke Zarathustra»:

«*But wherever I found living creatures, there too I heard the language of obedience. All living creatures are obeying creatures. And this is the second thing: he who cannot obey himself will be commanded. That is the nature of living creatures. But this is the third thing I heard: that commanding is more difficult than obeying. And not only because the commander bears the burden of all who obey, and that this burden can easily crush him. (...) Where I found a living creature, there I found will to power; and even in the will of the servant I found the will to be master*» (Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, 1883, s. 137)

Filosofisk selvmord er da som en blind tro på en meningsfull væren som både strider mot den absurdistiske realiteten, får en til å drømme om et liv etter døden, og som muligens kan indoktrinere en i å leve et liv en egentlig ikke ønsker til og med, er altså meget bortkastet. Selvmord kutter man ut livet der og da, men filosofisk selvmord så lever man et livsfornektende liv. Man lever som slave av en etikk som er gitt en, ikke en etikk som en selv har valgt fra grunnen av. Og som alle religioner hevder paradoksalt, hevder de alle at bare de vet sannheten, og andre religionene er falske. Nå for tiden har dessverre kristendommen fremdeles relevanse, og den fortsetter med å trenge seg inn på politikken for å gjøre livene våre mer miserable. Men hva gjør kristendommen mindre latterlig enn si norrøn mytologi? Lignende vikingen som løper inn i slagsmålet fordi han blindt tror dette vil gi ham et bedre liv i Valhal som en kriger, like blindt setter andre samtidsreligioner evidensløse etiske dogmer på oss som bare kaster bort livene våre. Om en først velger å fortsette å leve, bør det være på egne premisser. Det finnes ingen rett vei å leve fordi væren er absurd, men det finnes dette skillet mellom autentisk og u-autentisk. Lever jeg slik jeg vil, eller slik situasjonen min har indoktrinert meg? Og videre, som er hele poenget med å kalle dette et filosofisk selvmord; når man først innser den absurde sannheten om at menneske søker mening i en meningsløs verden, aksepterer man dette? Eller gjemmer man seg? Videre skal jeg nå se nærmere på to ulike filosofier som vil håndtere denne aksepten av at livet er meningsløst, men på to ulike måter.

Absurdistisk opprør vs. Amor fati

Camus sin endelige konklusjon i «The Myth of Sisyphus» er å begå et opprør med eksistensen og leve et liv av kvantitet framfor et liv av kvalitet. Camus skriver:

“*For on the one hand the absurd teaches that all experiences are unimportant and, on the other, it urges towards the greatest quantity of experiences. (...) To two men living the same number of years, the world always provides the same sum of experience. It is up to us to be conscious of them. Being aware of one's life, one's revolt, one's freedom, and to the maximum, is living, and to the maximum*” (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 60-61).

For Camus følger det da at realiseringen av at væren er absurd gir mulighet til å befri seg selv, ikke slå seg ned på en spesifikt livs narrativ, men å spontant ha muligheten til å gjøre hva man vil og når man vil. Eksistensen er absurd, og med dette er det da en optimistisk nihilisme som følger; ettersom alt er meningsløst og absurd kan man ta friheten sin til maksimum og nå maksimalt mest mulig kvantitet av erfaringer, enn å låse seg inn i en bestemt livsstil.

Sisyphus, som vi husker, ble dømt til et liv i all meningsløshet hvor han for all tid måtte dytte en stein opp et bratt fjell, bare for å se den trille ned igjen og repetere samme handling med å dytte den opp igjen, se den trille ned igjen osv. Camus sitt svar, er at vi må se for oss Sisyphus lykkelig når han begår dette. At han gjør et opprør av sin omstendighet, med å ikke bli trukket ned av det, men heller finne glede i det. Tross alt, ettersom alt man kan gjøre er like absurd, så kunne det ikke vært mer eller mindre meningsfullt enn dette. Camus avslutter essayet slikt:

“This universe henceforth without a master seems to him neither sterile nor futile. Each atom of the stone, each mineral flake of that night-filled mountain, in itself forms a world. The struggle itself towards the heights is enough to fill a mans heart. One must imagine Sisyphus happy” (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s.119)

Fordi eksistensen er meningsløs og absurd, følger det da for Camus at dette gir oss friheten til å nyte alt, ettersom det ikke finnes en korrekt måte å leve på. Videre med denne filosofien argumenterer Camus at det er mer gunstig å leve et liv av kvantitet framfor et liv at kvalitet. Dette fordi et liv av kvalitet innsnevrer livets fulle potensiale. Når en først er her, har man mulighet til å finne glede i alt, selv det som tradisjonelt ikke er gledesfylt. Man kan hoppe fallskjerm, dra flere steder rundt omkring jorden, utforske ulike kulturer, ha flere ulike partnere osv. man kan være hvem som helst og samtidig ingen. For å trekke inn Cioran igjen, kan man som han skriver være en «opportunist without desires»:

«The wise man consents to everything, for he identifies himself with nothing. An opportunist without desires” (Cioran, *The Trouble with Being Born*, 1973, s. 48)

Med slik holdning mener Camus at man har begått rett konfrontasjon med det absurde. Man innser at livet er absurd, og kan derfor frigjøre seg selv til å gjøre hva som helst. Å leve et dogmatisk liv er bortkastet, og å leve et liv av mange ulike kvantitative opplevelser er bedre. Camus skriver om ulike livsstiler som har dette liv av kvantitet iboende; skuespilleren for eksempel, hvor skuespilleren helhjertelig lever seg inn i roller som ikke er han, men som av høy kvantitet, tilbyr han et liv av rikelig opplevelse.

«Entering into all these lives, experiencing them in their diversity, amounts to acting them out. I am not saying that actors in general obey that impulse, that they are absurd men, but that their fate is an absurd fate which might charm and attract a lucid heart. (...) the actors realm is that of fleeting” (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 75)

En skuespiller lever altså et liv lignende en “absurd man” ville levd, hvor en absurd mann defineres av Camus som en som gjør ingenting for det evige, men som lever i en karpe diem hvor hvert øyeblikk er enestående og nytt. «The absurd man» foretrekker sitt mot for å leve, og sin rasjonalitet for å ha forstått væren som absurd. Han/hun lever sitt liv fullt ut med å vite at dette livet er midlertidig og begrenset, men likevel yter maksimalt ut av det. «The absurd man» tar til seg bare sin egen dømmekraft og ønsker, ignorerer andres dommer om han/hennes liv, og har som filosofi (ulikt de religiøse som begår filosofisk selvmord) at et bedre liv ikke kunne betydd et annet eller senere liv. (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 64).

“for the absurd man it is not a matter of explaining and solving, but of experiencing and describing. Everything begins with a lucid indifference. (...) The heart learns thus that the emotion delighting us when we see the worlds aspects comes to us not from its depth but from their diversity” (Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 91-92).

Min kritikk av dette er at «å leve et liv av kvantitet» er i seg selv et dogme om hvordan man bør leve, og dermed motsigende hva Camus prøver å eliminere, som er et fast narrativ i å skape et liv av en viss meningsfullhet og kvalitet framfor kvantitet. På den andre siden har vi amor fati, som er et stoisk konsept Nietzsche videreførte om å «elske sin skjebne». Istedenfor å begå selvmord for å fjerne seg selv fra lidelse og meningsløshet, og istedenfor å gi seg selv falske forhåpninger eller bortforklaringer av meningsløs smerte slik som religiøse begår med filosofisk selvmord, så lever en person som lever i amor fati i konstant kjærlighet for sin egen skjebne. Alt det gode, alt det onde, alt det pinlige, alt det storartede; det kunne ikke vært annerledes, og en gunstig og heltemodig holdning vil være å tolke alt som visdom. Nietzsche skriver:

«I want to learn more and more to see as beautiful what is necessary in things; then I shall be one of those who make things beautiful. Amor fati: let that be my love henceforth! I do not want to wage war against what is ugly. I do not want to accuse; I do not even want to accuse those who accuse. Looking away shall be my only negation. And all in all and on the whole: some day I wish to be only a Yes-sayer» (Nietzsche, *The Gay Science*, 1887, s. 223).

Hva konsekvens-etisk et absurdistisk opprør og amor fati har til felles er et gledefylt «ja!» til hvilken som helst situasjon en befinner seg i. Om så en befinner seg som en uteligger, i fengsel, mistet kona i en trafikkulykke som eksempelet over, eller hva enn det måtte være, så er begge perspektivene like i å vri om situasjonen til at man bør se på situasjonen med et stoisk smil heller enn å falle inn i en depresjon. Hvor perspektivene skiller seg fra hverandre derimot, er hvordan de motivs-messig ser på handlingen i å heve seg over situasjonen: mens opprør forsøker å erindre en om at det hele er meningsløst, forsøker amor fati å hjelpe en med å utvinne all klokskap og visdom fra hvilken som helst situasjon for å bedre et liv videre. Amor fati er altså mer basert på et narrativ: alt som skjer, kunne ikke skjedd annerledes, og alt som har skjedd, har gjort deg til den du er i dag, som er et klokere og sterkere deg. Lignende en fønix som reiser seg opp fra asken, reiser individet med amor fati i hjertet ut av hvilken som helst vond opplevelse og blir et klokere og mer erfart «jag». Det som ikke dreper en gjør en sterkere, som det lyder. Når man skaper et narrativ derimot, når alt en gjør og har opplevd er erfaring til et bestemt liv, skaper man en fast identitet og dermed et liv av kvalitet, istedetfor et liv av kvantitet som et absurdistisk opprør anser som bedre. Å være autentisk som Nietzsche mente var viktig, kan kun oppstå i at man går i seg selv og ønsker å finne ut hvem man er, noe som da slutter deg til å leve bare et liv istedenfor mange ulike liv som skuespilleren, men dette ene livet kan være mer givende vil jeg påstå enn mange ulike og spontane liv man ikke resonnerer fullt ut med. Hvor Sisyphus som rollemodell kan bli plassert hvor som helst og ende opp like glad, om så han vasker doer eller lever i et palass som en konge, så er amor fati heller mer rettet mot at det faktisk finnes en forskjell på et godt og dårlig liv, og at all erfaring av livet hittil bør være referanse for å skape et bedre og mer autentisk liv fremover. Den som står for amor fati vil altså ikke slå seg til ro hvor som helst eller som hva som helst, men vil med visdom og erfaring skape sine egne verdier og etikk. Alt man erfarer, det gode med det onde, har gjensidig vært opplevelser som har gjort deg til deg. Og denne utviklingen er like ekte om så den er vond eller god, og med å elske det hele gjør man seg selv til en herre over sitt eget liv.

Min filosofi om rett konfrontasjon med det absurde

Det er dermed slik jeg kom til min egne konklusjon, som er at rett holdning til konfrontasjonen med det absurde er å være «*meta-etisk absurdist, men etisk en eksistensialist*». Det holder ikke å være meta-etisk absurdist, og å være eksistensialist i seg selv er for vagt. Nå hva mener jeg med dette?

Først, la oss erindre hva «etikk» er: etikk vil si rett og slett et kompass en gir seg selv om hva en bør gjøre og hva som er rett eller galt. Meta-etikk på den andre siden henviser til det som er *hinsides* det etiske. Hva enn jeg velger å ha som etikk, så hinsides dette befinner det seg en realitet som er desinteressert i min frihet til å være autonom med mine egne verdier. Det meta-etiske er det transendentale, realiteten som er ekte. Eksempelvis kan man si dersom tilfellet er at det meta-etisk finnes en Gud, ender jeg opp i dette tilfellet i helvete om jeg skulle hatt en etikk om for eksempel være å være ateist. Hva jeg vil påstå derimot, er at man bør, for å gjøre livet mest mulig utholdelig, gunstig og eget, være meta-etisk absurdist, men etisk eksistensialist. Dette vil si at man forstår at hinsides vår etikk, hinsides hva enn vi velger å gjøre med livene våre, så er eksistensen absurd og meningsløs, men likevel bør man foretrekke et liv av kvalitet man autentisk har valgt fremfor et liv av kvantitet. Jeg vil argumentere for at et liv av kvalitet er bedre enn et liv av kvantitet, ettersom slik som Camus sier selv, så er mennesket skapt med en slik meningsøken. Å leve et spontant og tilfeldig liv uten en retning eller mening vil jeg da påstå er like livsfornektende som et filosofisk selvmord. Jeg slutter meg ikke til å bare si det holder å være eksistensialist derimot, ettersom eksistensialisme, dette å velge å ta hånd om sin egen eksistens og skape sin egen mening med livet, rommer både eksistensialister som Friedrich Nietzsche og Jean-Paul Sartre, men også religiøse eksistensialister som Søren Kirkegaard. I Kirkegaards tilfelle ville han hevdet at hver enkelt er fri til å velge sitt eget liv, men at det meta-etisk finnes en kristen gud. Jeg ønsker derfor å presisere, for å unngå et filosofisk selvmord, at en bør meta-etisk forstå at væren er absurd, men likevel ta dette ene livet en har på å skape det til noe meningsfullt en vil ha det til å være.

Videre vil jeg se på disse to komponentene absurdistisk forståelse/opprør og selvstendig meningsfullhet/amor fati som to ulike ekstreme. En kan faktisk ta livet for seriøst, og en kan også ta livet for useriøst. Lignende en Aristotelisk dydsetikk, tenker jeg på dette som at man bør finne en gylden middelvei mellom å ta livet for seriøst og å ta det for useriøst. Man har sin eksistensialisme som hevder visse verdier og etikk er riktig, men av og til kan det bli vanskelig å holde følge når denne dystre og smertefulle verden trekker oss ned, og det kan være beroligende å falle tilbake på at det meta-etisk er meningsløst alt sammen. Samtidig kan et liv som blir tatt for useriøst virke målløst og tomt, og for å skape en gnist for å leve, bør man kjempe for det man vil kjempe for i livet og bekjempe det useriøse med det seriøse. Å finne balansen mellom mening og ingen mening, å ta livet seriøst og å ta det useriøst, det er opp til hver enkelt av oss. Det trenger ikke å være en middelvei midt imellom, 50/50. Dette er bare slik jeg ser det som mest utholdelig og som mest gunstig konfrontasjon med det absurde.

Avslutning

I det vi ble født, ble vi introdusert til å i det heletatt ontologisk å eksistere, å finnes. Deretter vendte vi oss raskt til vanen av å leve i denne verden, men sakte, men sikkert, ble vi kjent med vanen til å tenke, og verdenen fikk plutselig en fremmedgjøring for oss, en usikkerhet. Denne realiseringen, om at vi en dag vil dø, at det hele er et lite, ubetydelig moment i den uendelige evighet, at det hele er muligens meningsløst og man kan aldri vite, er *konfrontasjon med det absurde*. Vi søker forklaring, og vitenskap kan gjøre sin del, men søken etter forståelse, etter et *hvorfor*, er umulig. I konfrontasjon med dette kan man reagere på ulike måter, men som jeg har forsøkt å vise i dette skrevet, kan man si det finnes et hierarki på hvilken vei som er mest utholdbar, minst bortkastet, og gunstig for behov for mening. Selvmord, som jeg har vist med Ciorans analytiske argumentasjon, henviste til at selvmord hadde en god grunn for rettferdiggjørelse, men bare ikke en handling faktisk verdt å begå. Videre med filosofisk selvmord som Camus kalte det, så vi hvordan en slik holdning kun gjør det absurde mer miserabelt, og gjør livet mer bortkastet enn man autentisk kunne tenkt seg. Det neste steget ble da å sammensmelte begge komponentene av at vi har fornuften, som gir oss realiseringen av at væren er absurd, og vår sjelelige meningsøken, vårt iboende behov for å ha et «hvorfor» beredt. Mitt svar ble da å være *meta-etisk absurdist, men etisk eksistensialist*. At man handlingsmessig lever i tro i sine egne verdier, men at man med sunn rasjonalitet vet i bakhode at det hele er absurd. Jeg har også sett tilfeller hvor folk går for langt den ene eller andre veien, at man tar livet for seriøst eller for useriøst. Det virker for meg da, lignende slik Aristoteles beskrev det med hver sine ekstreme ytterpunkter på alt, så gjelder det å forsøke å finne sin middelvei for en god balanse mellom fornuft og livlighet.

«There is no sun without shadow, and it is essential to know the night»

(Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, s. 119)

Litteraturliste

Camus, A. (1942/2005). *The Myth of Sisyphus*. Penguin Books.

Cioran E. M (1952/2012). *All Gall is Divided*. Arcade Publishing

Cioran, E. M. (1934/1992). *On the Heights of Despair*. The University of Chicago Press

Cioran, E. M. (1973/2012). *The Trouble with Being Born*. Arcade Publishing

Kafka, F. (2005) *Kafkas beste*. Gyldendal

Nietzsche, F. (1882/1974). *The Gay Science*. Vintage Books.

Nietzsche, F. (1887/2010). *Moralens Genealogi*. Spartacus Forlag.

Nietzsche, F. (1883/2003). *Thus Spoke Zarathustra*. Penguin Books.

