

# Bibliotekarstudentens nettleksikon om litteratur og medier

Av Helge Ridderstrøm (førsteamanuensis ved OsloMet – storbyuniversitetet)

Sist oppdatert 28.10.22

## Opplysningstidslitteratur

“Opplysningstiden” er et vanlig navn brukt på (intellektuelle og kunstneriske tendenser på) 1700-tallet. Også kalt “rasjonalismens periode”. Idealene for opplysningstiden var likhet, frihet, individualitet og toleranse (Faulstich 2002 s. 17), selvbestemmelse/autonomi og selvrefleksjon (Mersch 2018 s. 65). Målet for opplysningsfilosofenes arbeid var tredelt: menneskets løsrivelse fra sin historiske eksistens (fordi sannheter er gyldige på et overhistorisk nivå), menneskets sjelelige/åndelige adling gjennom bruk av sin fornuft til å leve selvbestemt, og tiltro til en framtidrettet, optimistisk verdens- og livsanskuelse (Lindken 1990 s. 53). Opplyste borgere oppfattet seg om en “ånds-adel” (Barner m.fl. 1981 s. 55).

Idealet er den selvstendige og selvbevisste borger, som baserer sine moralske prinsipper på sin naturgitte fornuft, sin medfødte humanitet og allmenngyldige menneskerettigheter.

Det som på engelsk kalles “the Enlightenment” var en “broad movement of the European mind which sought to establish humane values, universal education, and religious toleration against the rule of superstition and tyranny” (R. Christiansen 1988 s. 4). Et av målene for opplysningstiden var å overvinne Francis Bacons fire grupper av “illusjoner”, som han uttrykte metaforisk med disse betegnelsene: stammens illusjoner, hulens illusjoner, markedsplassens illusjoner og teatrets illusjoner. Illusjonene består i alt fra misbruk av språket til misbruk av politisk makt.

“Enlightenment is the state of believing that human beings are collectively engaged in a progressive movement towards moral and intellectual self-realisation through the application to their situation of a *universal rational faculty*. The notion of personal autonomy is central to this: precisely defined as the condition of being free from servitude to irrational forces within or without.” (Waugh 1992 s. 67-68)

“Opplysningstiden er navnet på en periode i den europæiske kulturhistorie, der strækker sig fra cirka 1690 og frem til 1789. Her satte man spørsmålsteget ved århundreder gamle forestillinger. Støvede dogmer om samfundets politiske og religiøse fordeling af magt kom under beskydning. Oplysningens måde at tænke på var kritisk og fordomsfri. Den rummede en klippefast tro på menneskets evne til gennem viden og erfaringer at gennemskue verdens sammenhæng. Intet måtte accepteres, hvis det ikke kunne stå for fornuftens syrebåd. Kodeordene i Oplysningstiden var: det fornuftige, det naturlige og det nyttige. [...] Forestillinger

om et moderne demokrati, menneskerettigheter og religiøs tolerance har alle rod i Oplysningstiden.” (Tore Daa Funder i <https://faktalink.dk/titelliste/ply>; lesedato 22.04.21)

“Oplysningstiden var præget af en heftig og livlig debat, og de nye ideer og idealer blev relativt hurtigt spredt fra England og Frankrig til resten af Europa. Oplysningstiden var kendetegnet ved en optimistisk tro på det enkelte menneskes evne til at begribe sin omverden ved bruk af sin fornuft. Det betyder eksempelvis, at man i denne periode i stigende grad sætter spørsmålstejn ved dogmer og tradisjoner for, hvordan samfundet skulle være indrettet, og hvem der skal have magten.” (Tore Daa Funder i <https://faktalink.dk/titelliste/ply>; lesedato 22.04.21)

I 1765 skrev franskmannen Denis Diderot i *Encyklopediens* oppslagsord “lovgiver”: “Noen lovgivere dro nytte av det framskrittet innen opplysning som i løpet av femti år hadde spredt seg raskt fra den ene enden av Europa til den andre; de underviste om detaljer i forvaltningen, om midler til å fremme befolkningsveksten, for å fremme næringslivet, til bevaring av fordelene ved den geografiske situasjonen og anskaffelse av nye fordeler. Man kan vel anta at den opplysningen som kom gjennom trykking av bøker, ikke lenger kan utslettes, men snarere vil tilta. Hvis en eller annen despot på nytt ville styrte sin nasjon ned i mørket, da ville det finnes frie nasjoner som ga denne nasjonen lyset tilbake.” (sitert fra Barner m.fl. 1981 s. 44)

Opplysningstidens idealer har blitt oppfattet som en livsanskuelse for det oppadstrebbende borgerskap på 1600- og 1700-tallet, et verdisystem som gjenspeiler ønsket om å ha en fri og effektiv utfoldelse av produksjonskreftene: personlig frihet, myndig selvutfoldelse, ansvar for egen person, vitenskapelighet, rasjonalitet, dannelse (Dietzsch 1978 s. 38). Den tyske filosofien Immanuel Kant definerte opplysning som “menneskets avkall på en selvforskyldt umyndighet”. Han skrev i forordet til *Kritikk av den rene fornuft* (1781) om opplysningens tidsalder som en tidsalder for “kritikk, som alt må underkaste seg”. Tre sentrale skikkelser i den tyske opplysningstidens filosofi var professorene Immanuel Kant, Christian Thomasius og Christian Wolff (Faulstich 2002 s. 17). Fornuften er ikke en historisk relativ kategori for disse og andre opplysningsfilosofene. Menneskets historie er eller bør ifølge dem være en progresjon fra ufornuft til fornuft. Disse filosofene opererer altså ikke med ulike “typer” fornuft innen ulike historiske epoker. Det myndige menneske kan ifølge opplysningsfilosofene åpne munnen om alle de spørsmål som berører han selv (Loebbert 1991 s. 85). Idealet – som ikke minst viser seg gjennom drama og romankunst – er et harmonisk samfunn med verdikonsensus på tvers av alle samfunnslag (Barner m.fl. 1981 s. 162).

De franske opplysningstidsforfatterne ville ha innflytelse over samfunnsutviklingen, og som redskaper til dette hadde de bestemte organer (f.eks. aviser), institusjoner (f.eks. akademier), en konge (Voltaire), en profet (Rousseau), en religion (deisme, eventuelt “fornuftig” kristendom), en helt (filosofi), et idol

(fornuften), et mål (menneskehetens lykke gjennom opplysning) og en hær (folket med sin common sense) (Couty 2000 s. 393).

Franskmannen Voltaire (kunstnernavn for François-Marie Arouet) er en tydelig representant for opplysningstiden. Han hadde et stort og svært mangesidig forfatterskap, men er i dag best kjent for sine satiriske og humoristiske tekster. Han satt som ung fengslet i Bastillen i nesten et år (1717-18) og ble senere landsforvist. Han slo seg ned i Storbritannia og leste mye engelsk filosofi, samt Newton og andre naturvitenskapelige verk. Han ga ut *Filosofiske brev om engelskmennene* (1734), en beskrivelse av engelske forhold som det var lett å oppfatte som en kritikk av det franske styresettet. Senere bodde han i Tyskland, hos Fredrik 2. av Preussen (kong Fredrik den store). I de følgende årene skrev han historiske verk, eposet *Henriaden* (1728), tragedien *Zaire* (1732), *Avhandling om toleranse* (1763), idéromanen *Candide* (1759) m.m. I sine historiske sakprosaer var han ikke bare opptatt av kriger og konger slik det var vanlig, men av økonomi, jordbruk, skikker osv. Han skrev om folkets liv, ga det verdi. Likevel var hans politiske ideal et opplyst enevelde – et styre av en klok, rettferdig og barmhjertig hersker som først og fremst vil folkets vel.

Voltaire var ekstremt kritisk til kristendommen: “In his 1766 *Dialogue between a Doubter and Venerator*, as in many of his later works, Voltaire declared Jesus a just man later made a prophet and only later still a god, with early Christians using “the most shameful frauds,” “imposture and dementia,” false “predictions, false stories, and false miracles” to do so, thereby “corrupting the religion of Jesus that that of the first Christians is the exact opposite of it.” Christianity was built on the “gibberish of Paul” and his “persecuting spirit”; like many popular sects, it had begun as “an impostor harangues the dregs of society in an attic and the impostors who succeed him soon live in palaces.” In the theistic *Dinner* [*Le Diner Du Comte de Boulainvilliers*, 1769], Catholic Christianity’s celebration of the Eucharist was described as when “some vagrant made into a priest, a monk leaving his prostitute, comes dressed up like an actor for a dozen coins, mumbles in a foreign language what you call a “mass,” swings three fingers quartering the air ... and makes as many gods as he wants, drinks them, eats them, and eliminates them later in his chamber pot.” Ridicule here was, as ever for Voltaire, his central weapon against superstition, intended to point out absurdity to undermine atrocity, as superstition bred fanaticism and priests had inundated Europe in blood to prove the same body can be in a thousand places at once, and caused “carnage over a diphthong” in their disputes about the Trinity. From the Council of Nicaea onwards, the results had been, for Voltaire, that “not a single year has passed in which Christianity did not shed blood.” For Voltaire, as a theological, superstitious, and fanatical religion, Christianity was violent, and its violence was its central violation of true theistic religion, of atrocity piled on absurdity. [...] In his early epic poem on Henry IV, Voltaire described the St Bartholomew’s Day Massacre as having occurred when “cruel monsters with blood on their hand / Roused by the voices of bloodthirsty priests / invoked their God whilst brothers bled like beasts / The blood of innocents

dripping from their swords / offering it up as incense to the Lord.” ” (John Marshall i <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17496977.2018.1402446?scroll=top&needAccess=true>; lesedato 11.05.19)

Religionene ble oppfattet som destruktive, så det trengs en ny “humanitetsreligion” (Auerbach 1988 s. 462). Gud tenderer blant opplysningstidens europeiske intellektuelle til å bli sett på som den tilbaketrukne montøren av den store maskinen som jordkloden er (Blumenberg 1996 s. 114). Når religiøs tro og teologiske dogmer spiller mindre rolle i menneskers daglige liv, blir det plass til mer livsnytelse, til sjelelivets rikdom og nyanser, til vennskap, og til verdsetting av naturens skjønnhet. Et godt menneske er et følsomt menneske.

Om Bibelen skrev Voltaire: “It is characteristic of fanatics who read the holy scriptures to tell themselves: God killed, so I must kill; Abraham lied, Jacob deceived, Rachel stole: so I must steal, deceive, lie. But, wretch, you are neither Rachel, nor Jacob, nor Abraham, nor God; you are just a mad fool, and the popes who forbade the reading of the Bible were extremely wise.” (her sitert fra <https://davidould.net/death-voltaire-dont-dare-talk/>; lesedato 11.05.19)

1700-tallet var preget av mange forfatteres sterke vektlegging av følelsenes betydning i menneskenes liv. Den irsk-engelske forfatteren Laurence Sternes bok *A Sentimental Journey Through France and Italy* (1768, på norsk 1992) representerer denne strømmingen i opplysningstiden. Et annet “sentimentalt” verk fra perioden er skotten Henry Mackenzies roman *The Man of Feeling* (1771). Også Goethe skrev om “vakre sjeler” som oppnådde en likevekt mellom det affektive og det moralske. Den mest berømte forfatteren som tilhører følsomhetsstrømmingen på 1700-tallet, er franskmannen Jean-Jacques Rousseau. Han skrev bl.a. romanen *Den nye Héloïse* (1761) og *Den ensomme vandrers drømmerier* (utgitt posthumt, på norsk 1995). Grunnleggende “sentimentale” romaner kunne romme direkte samfunnskritikk. Den engelske forfatteren Mary Hays skrev “a notorious novel, *Memoirs of Emma Courtney* [utgitt 1796], which shockingly presented its heroine in active sexual pursuit of a male” (R. Christiansen 1988 s. 117), og som var sterkt kritisk til kvinnenens ufrihet. Til og med adelige kvinner lot seg rive med av ukonvensjonelle følelser og svermerier. “Marie Antoinette played the milkmaid in a farmhouse built in the grounds of the palace of Versailles” (R. Christiansen 1988 s. 148).

Mennesket burde leve mer naturlig og naturnært, mente Rousseau. Han ville at mennesket skulle motsette seg en fremmedgjørende sivilisasjon (Safranski 1999 s. 198). Voltaire skrev til Rousseau: “Man har aldri brukt mer åndfullhet til å ville gjøre oss dumme. Man får lyst til å gå på alle fire når man leser Deres verk.” (sitert fra Boitel 1993 s. 29).

Rousseau vil bedømme livskvalitet etter erfaring, ikke etter allmenne prinsipper slik han mente Voltaire gjorde. Og det gjelder å være ærlig og oppriktig, ikke å formulere seg elegant. Usminkete formuleringer og språklig ubehjelpelighet har en opprinnelig ekthet ved seg, ifølge Rousseau (Joch og Wolf 2005 s. 185). De

mektige i samfunnet har derimot evnen til å forkle løgn som sannhet, og framføre det på en briljant måte. Den sanne veltalenhet kommer fra hjertet, mener Rousseau, og unndrar seg langt på vei sosiale kriterier for vellykket kommunikasjon. Voltaire kritiseres for sin glitrende pratsomhet og for å støtte seg på maktpersoner for å oppnå sin berømmelse.

Rousseau hevdet om seg selv i et brev at han er “ukjent, fattig, alene og med uhelbredelige plager, men mediterer fornøyd i min ensomhet” (sitert fra Joch og Wolf 2005 s. 185). I et forord til sine *Bekjennelser* (1765-70) skrev Rousseau: “To say what I have to say, I would need to invent a language as new as my project; for what tone, what style would allow me to unravel the immense chaos of feelings that kept me so constantly agitated, feelings so various, so contradictory, so vile often, and sometimes so sublime?” (France 1987 s. 48)

I et brev skrev Rousseau: “Jeg vil si at det er et faktum at i den øvre delen av Wallis [et fjellområde i Sveits] er det antakelig ikke en eneste fjellinnbygger som er utilfreds med sitt nesten mekaniske liv. Ingen av dem ville avslått en byttehandel, selv mot paradises gleder, om å bli gjenfødt stadig på nytt til et liv som plante.” (sitert fra Joch og Wolf 2005 s. 184)

Rousseau har blitt oppfattet som en “opprinnelsens filosof”, intenst opptatt av språkets opprinnelse, ulikhetens/urettferdighetens opprinnelse og samfunnets opprinnelse (Miraux 1996 s. 46). Han lette etter øyeblikkene da noe begynte eller ble omdannet. Hans fortellinger om seg selv går også ut på å finne opprinnelser, fra å være en uskyldig skapning til å føle skyld, enten det er de første begjær, første gang han stjal noe, første forelskelse, første løgn, første drømmeri, første “utstøting fra paradiset” (Miraux 1996 s. 46).

Rousseau “considers in his non-primitivist way that the shift from Nature to culture was a move up and not down, one essential for our civility, but that even so the ills of civilization outweigh its assets. Science is ruining us, and progress is an illusion; it is humanity’s supposed improvements which have plunged it into misery. The *Discourse on Inequality* sees property as bringing war, exploitation and class conflict in its wake, and the social contract as a fraud perpetrated by the rich on the poor to preserve their privileges. Civilization is a sickness, and the chief culprit is desire: ‘The savage lives within himself; social man always lives outside himself; he knows how to live only in the opinion of others, and it is, so to speak, from their judgement alone that he derives the sense of his own existence’. For this stern acolyte of self-dependence, it is the idea of the self as refracted through the Other in a complex symbolic order which is insupportable. Desire is what renders us eccentric to ourselves. Like Marx, Rousseau sees that this dependency has a basis in material production, but for him it means a lamentable loss of freedom. Iron and wheat have civilized society and ruined the human race. On the other hand, the state of nature seems to be free of conflict only because it is free of relationship: individuals pursue their projects in mute isolation, bereft of work, home, language and kinship. It is an innocuous existence, but also an impoverished one; it cannot

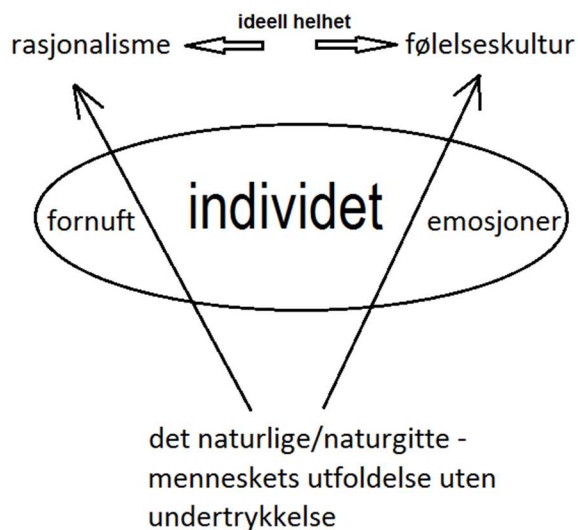
be said to be noble, since like Eden or early infancy it pre-dates moral distinctions altogether. Political virtue can thrive only in very simple societies, and humanity in more advanced social states is invariably corrupt; even so, there can be no duty, conscience or social relations outside such a condition. Humanity has a faculty for self-improvement built into its species-being, and the advance of society improves human reasoning; but civilized self-reflection, for Rousseau as for Nietzsche, is enfeebling as well as enriching. Civilization undoubtedly has its value, but this is a poor thing compared with its evils. The poor die of their needs and the rich of their excesses.” (Eagleton 2003 s. 245)

“The social shades into the political. Rousseau was highly honoured by the Revolution, and his admirer Ginguené wrote in 1791 that he ‘was only persecuted by despotism because he called men back to [their] ancient freedom’. It was Rousseau and not Voltaire and the Encyclopedists, who was adopted as a patron saint by Robespierre and the more radical French revolutionaries. When one knows about subsequent French (or indeed British) attitudes to Robespierre, it is not surprising that Rousseau has been the target for a good deal of abuse over the last two hundred years. As Raymond Trousson wrote recently, in a discussion of reactions to the work in the nineteenth century, ‘until 1912 judgements on the *Confessions* are almost invariably inseparable from certain [political] commitments’.” (France 1987 s. 105)

I et verk om samfunnskontrakten tematiserer Rousseau mennesket som en “fange” i samfunnet. I begynnelsen av verket står det: “Mennesket er født fritt, og overalt ligger det i lenker.” Han ønsket seg en bedre verden: “Følelsens, inderlighetens, personlighetens, *naturens* verden, i motsetning til kulturens og konvensjonens verden. [...] *barnealderen har sin verdi og sitt mål i seg selv* [...] religion er først og fremst en *følelssak* [...] Det er det store i Rousseaus oppfatning av religionen at han, i motsetning til opplysningsfilosofenes vanlige flatbunnete syn, har sett så klart at det ikke er fornuftsgrunner som er avgjørende for den religiøse tro, men en indre, subjektiv nødvendighet.” (Schjelderup og Winsnes 1959 s. 100-101)

Rousseaus syngespill *Landsbyens spåmann* (1752) ble sett av kong Ludvig 15. ved urframføringen i Fontainebleu-slottet og ble bejublet av publikum, men Rousseau takket nei til en audiens hos den begeistrede kongen (Stephan Eisel i <https://www.grin.com/document/150207>; lesedato 19.03.20). Dermed mistet Rousseau muligheten til en fast inntekt som kongen kunne ha gitt han.

Opplysningstidens “følelseskultur og subjektivitet” (Thomas Bredsdorff) innebar blant annet at individet opplevde at det kunne stole mer på sine egne følelser enn på staten, offisielle autoriteter og kirkens dogmer. Både fornuft og følelser ble veier til sann erkjennelse på bekostning av tradisjonelle autoriteter. Rasjonalisme og følelseskultur var to sider – som hang sammen – ved menneskeidealet i opplysningstiden:



Ordet “følsomhet” (det franske “sensibilité”) ble i siste halvdel av 1700-tallet brukt både om medfølelse med ulykkelige personer, om kjærlighet, ære m.m. – det er en kraft som griper mennesket, og dens intensitet har egenverdi ifølge noen forfattere (Anne Coudreuse i <https://ml.revues.org/379>; lesedato 12.07.16). Stor følsomhet er et slags adelsmerke, et kjennetegn ved mennesker som har et rikt indre liv og en dyp sjel. Den franske salongkvinnen Julie de Lespinasse mente at følsomheten var det viktigste å utvikle og forstå, fordi hun oppfattet den som nøkkelen til å forstå meningen med livet (<https://ml.revues.org/379>; lesedato 12.07.16). Selv om følsomhet kan føre til lidelse, er dens intensitet likevel verdifull, og i en slags samklang med naturens og livets krefter. Følelseskalde aristokrater og libertinere ble kritisert for å mangle følelser.

“Den som mener opplysningstiden er identisk med rasjonalismen, forstår ikke hvor stor rolle sensualismen spilte, og heller ikke at det var rasjonalistene som oppdaget det irrasjonelle.” (Horst Meixner i Vietta 1983 s. 181-182)

På 1700-tallet ble skolegangen ute på landet og i landsbyene ofte av tyske myndigheter bevisst holdt på et enkelt og elementært nivå, “ellers løper de [elevene] til byen [når de har blitt voksne] og vil bli sekretærer og den slags” (den prøyssiske kongen Frederik den store til sin minister Zedlitz i 1779; sitert fra Barner m.fl. 1981 s. 58). På grunn av disse småskolene utover landet sank likevel analfabetismen i de tyske statene i løpet av 1700-tallet fra 80-90 % til ca. 50 % (Barner m.fl. 1981 s. 58). I løpet av 1700-tallet steg antall utgivelser av filosofiske og dikteriske verk i Tyskland fra 224 til 2623, mens antall teologiske utgivelser sank fra 421 til 234 (Arendt 1992 s. 11). På 1700-tallet ble mange forfattere i Frankrike grepet en “bulemisk” trang til å skrive, å forstå, å forklare (Couty 2000 s. 385).

Tyskeren Christian F. Gellerts roman *Den svenske grevinnen von G\*\*\*s liv* (1747-48) har en hovedperson som alltid bevarer sin selvbeherskelse og -disiplin.

Romanens didaktiske hensikt er tydelig ved at grevinnen i alle situasjoner oppfører seg moralsk/dydig, i motsetning til mange av personene rundt henne, som ledes av sine drifter. Gellert lar den svenske grevinnen både gjennom sine handlinger og sine tanker være et kristelig-opplyst dydsideal. Hun er en fornuftsstyrt kvinne. Grevinnen er sikker på at hennes mann har blitt drept i krigen, og senere gifter hun seg med hans beste venn. Men greven vender tilbake fra russisk krigsfangenskap. Likevel blir det ikke noe brudd på vennskapet mellom de to mennene. Grevinnen elsker begge mennene like høyt, men lever videre med greven. Senere dør begge mennene. For å gi leserne en opplevelse av ekte begivenheter har forfatteren inkludert en mengde brev, der vi også får innsikt i personenes følelsesliv. Romanen har blitt oppfattet som en litterær utforming av forelesninger om moral (nærmere bestemt kristelig dydslære og fornuftsetikk) som Gellert holdt i Leipzig i 1745 (<https://www.getabstract.com/de/zusammenfassung/leben-der-schwedischen-graefin-von-g/7335>; lesedato 24.04.20). Mer enn 40 personer dukker opp i romanen og over halvparten av dem dør.

Gellert brukte romanen om grevinne von G\*\*\* til å problematisere datidens stands-samfunn. En prins er interessert i henne, men hun avviser han til tross for hans rikdom og makt. Hun gifter seg, etter at ektemannen er erklært død, heller med ektemannens borgerlige venn. Hun adopterer dessuten et borgerlig barn. Fortelleren framstiller henne som likeverdig med mennene, og noen ganger overlegen dem. I tematiseringen av frivillig partnervalg viser Gellert henne som forut for sin tid. Romanen ble først publisert anonymt, antakelig først og fremst fordi det ikke passet seg for en høgskolelærer å publisere en roman (<https://www.getabstract.com/de/zusammenfassung/leben-der-schwedischen-graefin-von-g/7335>; lesedato 24.04.20).

Den tyske filosofen og forfatteren Friedrich Heinrich Jacobi ga ut to filosofiske romaner, *Eduard Allwills brevsamling* (1774) og *Woldemar* (1779). “As literary texts, the two pieces belong to the popular Enlightenment genre of *Erziehungsroman*, ‘education-novel’. [...] Woldemar, unrealistic man of feelings that he is, has construed his whole world around the friendship he has developed with one of the women in the circle of friends he frequents. He has invested his whole existence in that friendship. As it shows from the development of the friendship between the two main characters, Jacobi was actually harking back to the notion of reason he had adumbrated even as early as the first edition of the *Spinoza Letters*. Rationality is constituted in the relationship between an ‘I’ and a ‘Thou’, a relationship that respects the conditions of both its terms.” (<https://plato.stanford.edu/entries/friedrich-jacobi/>; lesedato 24.04.20)

I Spania ble de franske opplysningsideene undertrykt av regimet på 1700-tallet, men noen ideer ble likevel kjent via at prestene ville gjendrive dem i sine skrifter (Strosetzki 1996 s. 236).

Den franske forfatteren marki de Sade var en radikal ateist (Lennig 1965 s. 72) som eksemplifiserte en ny kobling mellom det dyriske menneske og det rasjonelle



menneske. Han viste hvilke grusomheter som kan gjennomføres når skarp intelligens er en tjener for dyret i mennesket (Lennig 1965 s. 12). De Sade var en “oppdager”, en eksperimentell og rabiatt “forsker” som ville undersøke, erfare og vite alt (Lennig 1965 s. 40). Moral måtte forankres i enkeltmennesket, mente han. Han erkjente at det finnes tallrike moralsystemer, og har eksistert mange ulike gjennom historien. Dette viser at moral er kulturskapt og har noe relativt ved seg (Lennig 1965 s. 58).

Marki de Sade både tenkte og levde fullstendig ateistisk (Le Brun 1986 s. 78). Han forkastet i prinsippet alle regler og lover som hindret menneskets sanselige nytelse. “Sade kjente bare en logikk, nemlig følelsenes.” (Camus 1951 s. 54) Han ønsket å se det som hele samfunnet vil maskere, de mest ubehagelige sannheter om livet og mennesket (Le Brun 1986 s. 125). Sade omtalte i *Historien om Juliette* mennesket som “en elektrisk strøm” og lar fortelleren prise seg lykkelig over at han er kvitt all sin religiøse angst, kan heve seg over loven og la sine lyster utfolde seg fritt (sitert og gjengitt fra Belloc, Nègre og Brahimi-Chapuis 1977 s. 454-455). Det har blitt hevdet at det som først og fremst kjennetegner hans “filosofi” er at han setter enkelttilfeller over alle former for generaliseringer og abstraksjoner, og at han ville utforske den erotiske energiens transformasjoner for å erkjenne “frihetens materialitet” (Le Brun 1986 s. 319), dvs. de stedene der friheten og åpenheten i hva et menneske er tydeligst manifesterer seg. Sade tok for gitt menneskets naturlige ondskap (Camus 1951 s. 62).

De Sades imaginære orgier ender som regel i et blodbad, i tilintetgjørelse. Lystmord er tillatt, og en naturlig konsekvens av de sydende lidenskapene. Han skrev: “Mine lidenskaper, konsentrert til ett punkt, ligner strålene fra en hjerne som samles i et brenn glass: De utsletter straks gjenstanden som befinner seg i brennpunktet.” (sitert fra Safranski 1999 s. 200) I kampen om å brenne hverandre til døde for å oppnå nytelse, er alt tillatt fordi hver forbryter er forberedt på selv å bli et offer. Men også som offer kan man “føle en triumferende lyst” (Safranski 1999 s. 202-203).

De Sade hevder at der det finnes en lyst, finnes det også en drift, og hvor det finnes en drift, der taler naturen og gir sitt samtykke. Når naturen godkjenner en handling, er ikke handlingen en forbrytelse – eller, og det oppfatter de Sade som det samme: naturen er selv forbrytersk (gjengitt fra Safranski 1999 s. 205).

“Vi må endelig våge å fornærme denne uforståelige naturen, for å lære oss bedre kunsten å nyte naturen.” (de Sade sitert fra Safranski 1999 s. 207) Hvis han kunne, ville de Sade (ifølge Rüdiger Safranski) brutt med naturen slik han brøt med Gud. Slik ville han ha realisert en ekstrem frihet, i fri triumf over naturens tvang. Akkurat som filosofen Immanuel Kant vil de Sade poengtere mennesket som et fritt vesen. Kant skriver om menneskets plikt til å mobilisere sin gode vilje, mens for de Sade er det vilje til å overskride naturen, hinsides det gode og onde. Mennesket skal være sitt eget formål, helt inn i tilintetgjørelsen (Safranski 1999 s. 209). “Viljen til nytelse er oppfinnsom og blir antent av det antatt gode, som nettopp

derfor kan profaneres. [...] Himmelen er tom og jorden kald. Det gode er en innbildning, mens det onde er virkelig. Overfor det onde kan man bare hevde seg ved å si ja til det, idet man føyer det inn i egen suverenitet. Man må overby naturen.” (Safranski 1999 s. 207)

“Det mest fullkomne menneske som vi kan forestille oss, er det som har fjernet seg lengst fra våre konvensjoner og bare har forakt for dem.” (de Sade sitert fra Safranski 1999 s. 212)

“For Sade’s cult of evil, the ultimate perversity would be the transgressing of transgression itself, the destruction of the sources of destruction. But since this is impossible, the demonic desire is bound to remain dissatisfied, which is one reason why Sade’s extraordinarily monotonous texts rehearse one sexual permutation after another, with all the compulsive repetition of the death drive, in their search for the ultimate perversity. Yet as long as such perversity is intelligible, it cannot be ultimate at all. Doing injury to oneself and others is the only way one can triumph over a meaningless Nature, shucking off its constraints and entering the void where all is permissible and nothing matters.” (Eagleton 2003 s. 266)

Marki de Sade stod for en mekanistisk materialisme (Fauskevåg 1982 s. 70). Han var en konsekvent forkjemper for frihet, men på et mekanistisk og anti-metafysisk grunnlag (Fauskevåg 1982 s. 63 og 74). Fra tidens elektrobiologi hentet han ideer til å dele mennesker inn i “sterke” og “svake” alt etter hvor mye energi de hadde i seg (Fauskevåg 1982 s. 93). De Sade samler “et krigsmaskineri av argumenter” (Camus 1951 s. 54) mot kristendommen og for et libertinsk liv.

“I seksualiteten er alle motsetningspar meningsløse, motsetninger som godt og ondt, vakkert og stygt, naturlig og unaturlig, normal og pervers. Den som forakter alt dette og kun prøver å oppnå den maksimale individuelle seksuelle nytelse, den personen oppnår harmoni med seg selv og viser den ubetingete, naturlige frihet i seg selv som en spontan opplevelse. Å statuere denne friheten, denne radikale retten for den enkelte som vet at han er sterkere og mer vital enn andre, blir det ærgjerrige målet for den hevnlystne marki de Sade i fengslene Vincennes og Bastillen” skriver en tysk biograf (Lennig 1965 s. 58).

Marki de Sade skrev mens han satt i Bastille-fengselet om seg selv at han hadde “en enestående hemningsløshet i fantasi og livsførsel, er ateist inntil fanatisme, med ett ord slik er jeg, og nok en gang: drep meg eller ta meg som jeg er, for dere kan ikke forandre meg mer” (sitert fra Lennig 1965 s. 93). Hans posisjon har blitt kalt anarkistisk individualisme (Lennig 1965 s. 123). Han var motstander av enhver personlig tvang og undertrykkelse. Ateisten de Sade oppfattet tilværelsen og naturen som grusom, og hvert menneske som helt ensom med sine lidelser og nytelser. De Sade oppfattet det å fornekte sine egne lyster som å fornekte naturen (Safranski 1999 s. 199).

“I og med at tilintetgjørelse er en av naturens første lover, kan ingen utslettelse være en forbrytelse.” (de Sade sitert fra Safranski 1999 s. 204) Naturen forhindrer

ikke mord, drap, død – den snarere tilskynder det (Safranski 1999 s. 204-205). Han skal ha skreket “Om du finnes, Gud, så hevn deg!” mens han utførte destruktive seksuelle handlinger.

Marki de Sade ville at hans tekster skulle være den dynamitten som sprengte “den sedelige verden” i lufta, og som lot tilbake alt det menneskelig mulige som moralen stenger ute (Safranski 1999 s. 211-212). Han ville finne opp en måte å skrive på som selv ble en “akt av ondskap”, ved at forførelse og destruktive krefter samlet seg i teksten, og alle som kom i berøring med den, ble infisert som om de fikk en sykdom (Safranski 1999 s. 211-212).

“Ja, jeg innrømmer at jeg er destruktiv; jeg har forestilt meg alt som man på det området kan forestille seg, men jeg har slett ikke foretatt meg alt det jeg har forestilt meg, og kommer aldri til å gjøre det. Jeg er en libertiner, men jeg er verken en forbryter eller en morder.” (de Sade sitert fra Safranski 1999 s. 210)

“For mange av opplysningstenkerne var fornuften egnet til å frigjøre mennesket fra kirkens dominerende makt, teologiske dogmer og overleverte verdiforestillinger. Som Nietzsche hundre år senere krevde Sade en omveltning av alle verdier – religiøse og moralske så vel som politiske og ideologiske. I “Filosofi på kammerset” (1795) lar han en av sine litterære personer argumentere for at republikanernes revolusjonære tenkning ikke gikk langt nok: De måtte gjøre “enda en anstrengelse” dersom de virkelig ville ta sin egen rasjonalisme på alvor, og med den ønsket om å frigjøre seg fra fortidens illusjoner. En konsekvent fornuftsbasert tenkning må ifølge Sade basere seg på naturen og naturens lover. En rasjonalist må med andre ord også være materialist. Det mest radikale med dette standpunktet er at Sade også lar det gjelde på seksualitetens område. Glem følelsene! sier han. Det er kroppen som teller! Men kroppen trenger konstant piring og stimulans, inntil det voldelige. Derfor åpner Sade for at det finnes en tett og fundamental forbindelse mellom nytelse og voldelighet. Og ikke nok med det, det gir også nytelse å påføre vold. [...] I Sades visjon er fantasien et produkt av den menneskelige natur og umulig å temme. Den er et uttrykk for menneskets grunnleggende individuelle frihet. [...] universelle tema i Sades univers: sex, begjær, perversjoner, revolt, vold, natur, nytelse, uendelighet, og ikke minst menneskets singularitet: det at vi alle midt i likheten er spesielle, med ulike behov og tilbøyeligheter.” (Per Buvik og Anne Beate Maurseth i *Klassekampen* 3. januar 2015 s. 28-29)

Under den franske revolusjon ble marki de Sade sluppet ut av fengselet og fikk sosiale verv. Han arbeidet f.eks. for å forbedre situasjonen ved de offentlige sykehusene, der det ofte lå tre syke personer i én seng. De Sade var med på avgjørelsen om å skaffe over tusen nye senger, og flere av hans foredrag om sykehusene ble trykt (Lennig 1965 s. 77).

Denis Diderot er beryktet for utsagnet “La oss bruke tarmene fra den siste prest til å kvele den siste konge”. Han skrev også mer moderat at det gjelder “å framkalle i dypet av vår sjel en sterk indignasjon mot løgneren, uvitenheten, skinnhelligheten,

overtroen, fanatism, tyranniet” (sitert fra Boitel 1993 s. 27). Diderot var en av dem som leste og ble begeistret for “testamentet” til presten Jean Meslier, en hemmelig ateist. Diderot hadde et mangesidig forfatterskap, og betraktes blant annet som en foregangsfigur for det moderne realistiske dramaet. Han skrev noen romaner, bl.a. *Fatalisten Jacques* (1773), *Nonnen* (1790) og *Rameaus nevø* (skrevet 1763-72). *Nonnen* har blitt adaptert til film flere ganger, og har vært et kontroversielt verk i Frankrike. Jacques Rivettes film *Suzanne Simonin: Diderots nonne* (1967) ble utsatt for sensur i hjemlandet. I både boka og filmen vises det hvordan falskheten og korrupsjonen flourer i klosteret.

Diderot hadde ikke, som noen andre filosofer i hans samtid, et mekanistisk verdenssyn, men et organisk syn på verden der også det ubevisste med drømmer og galskap sier noe viktig om livet.

Den franske revolusjonære politikeren Maximilien Robespierre sa om sitt gudssyn: “Min gud er den som skapte alle mennesker til frihet og for å bli lykkelige; det er den som beskytter friheten og utrydder tyrannene; min kult er rettferdighetens og menneskehetens.” (sitert fra Didier 1989 s. 20) Fornuften, Friheten og Framskrittet skal triumfere over religionens mørke. Alt som hindrer framskritt må overvinnes.

Blant de politiske resultatene av opplysningstiden var blant annet den store franske revolusjonen (1789) og delvis også den norske grunnloven (1814).

I 1793, dvs. under den franske revolusjonen, ble det i Notre-Dame-kirken i Paris holdt en “Fest for fornuften” og året etter skrev den franske komponisten André Grétry en opera med samme navn (Didier 1989 s. 73). Under festen i Notre Dame ble det blant annet framført en tonesatt “Hymne til friheten” (Didier 1989 s. 93).

Den danske presten og opplysningsmannen Nikolaj Frederik Severin Grundtvig skrev på 1800-tallet: “Hvad solskind er for det sorte Muld, er sand Oplysning for Muldets frænde.”

Anthony Pagdens bok *The Enlightenment: And Why It Still Matters* (2013) handler om “Frihet og likhet. Menneskerettigheter. Ytringsfrihet. Vitenskapelig metode. Det er bare noen av ideene som ble utviklet i løpet av Opplysningstiden, og som forandret vestens intellektuelle landskap for godt. Men hvordan skal vi forstå Opplysningen – som et filosofisk prosjekt, som en avgrenset tidsepoke, eller som en kontinuerlig intellektuell prosess? Anthony Pagden ser her på den historiske bakgrunnen for tiden og ideene, hvordan prosjektet historisk ble definert og hvilken rolle det spiller i verden i dag.” (*Klassekampens* bokmagasin 27. april 2013 s. 13)

Den engelske forfatteren Sarah Fielding var bevisst på hvordan hun ville at hennes romaner skulle leses. “Fielding’s *The History of The Countess of Dellwyn* (1759), the publication of which was assisted by [Samuel] Richardson, contains a long preface, which presents reflections upon ways of writing before then becoming explicit in declaring that ways of reading are equally important factors in the literary contract between an author and the reading public. ‘I have somewhere read

an Observation', she writes, 'That many Persons have endeavoured to teach Men to write; but none have taught them to read; as if Reading consisted only in distinguishing the Letters and Words from each other', and she proceeds with a didactic presentation dramatising modes of reading. The preface pretends to reproduce a manuscript essay by an 'old Gentleman ... a curious Observer of Nature' (p. xxxiv), who has made a study of different individuals' characters in relation to their habits of reading, particularly their various responses to Virgil's *Aeneid*. The old essayist is really a proto-reader-response critic with didactic ends [...] different readers will interpret and use literary works in different ways, but which advertises an emotional responsiveness to moral representations as the proper, polite mode of literary consumption." (Goring 2005 s. 176)

I Fieldings roman *The Adventures of David Simple* (1744) "polite reading is modelled here in terms of somatic display. The old gentleman, observing readers of Virgil, describes, for example, a father with a worthy son who discovers a counterpart of his own good fortune in Aeneas' father: 'Tears of Pleasure started from his Eyes, and his whole Countenance glowed with generous Warmth ... his old Eyes sent forth Floods of Tears on every Story' (p. xxxvi). With similar physical eloquence, a 'fond Mother' reading an echo of herself in a distressed parent 'will shudder with Apprehensions ... and feel by Sympathy every Pang which she knows must overwhelm her with Sorrow' (p. xxxviii). The old man's conclusion is that individuals – of whatever moral stamp – will reveal themselves when reading: 'The truly softened Heart hath a Tear ready for every human Misfortune which is represented to his Imagination by Reading; and the truly hardened Heart supplies no Moisture which can flow from the Eyes, but when poor Self alone is disappointed of any favourite Pursuit; and then indeed Sorrow is poured forth' (p. xl). This preface, though, is not only *describing* types of reader; it is also promoting the 'softened Heart', and demonstrating the language by which, through the act of reading, it can be asserted." (Goring 2005 s. 176-177)

"Positioned before Fielding's sentimental narrative, the preface, in fact, is providing both a lesson in reading and a coercive justification of the genre about to be read. If such writing produces no tears, it suggests, the fault lies not in the novel but in the hardened heart of the reader; if a reader cannot respond with visible sympathy, that reader has no claim upon modern, polite virtue. Indeed, the preface dwells upon these hardened readers – malevolent types, who read satire only to enjoy its power to wound – and Fielding's old gentleman declares: 'with no such Man would my Soul wish to hold *Acquaintance*: I say not, *Friendship*; because it would be the highest Absurdity to suppose such a one in the least degree capable of being animated with the generous Warmth which that Appellation requires' (p. xlii). Fielding's lesson in reading holds open a door to a sentimental interpretive community; those who decline to enter, it suggests, must live with their vice, friendless in the moral barrenness outside." (Goring 2005 s. 177)

Litteraturliste (for hele leksikonet): <https://www.litteraturogmedieleksikon.no/gallery/litteraturliste.pdf>

Alle artiklene i leksikonet er tilgjengelig på <https://www.litteraturogmedieleksikon.no>