

DEN DIALOGISKE RELASJON SOM PROBLEM I JEAN-JACQUES ROUSSEAUS *LA NOUVELLE HÉLOÏSE*

Svein-Eirik Fauskevåg

Innledning

Siden antikken har filosofer og diktere strevet med å definere hva *vennskap* er: Hva er vennskapets vesen, dets kjerne eller «natur»? Det har vært det store spørsmålet. I dag er dette spørsmålet blitt aktualisert på ny. For vennskapet ser ofte ut til å ta den plass i de mellommenneskelige intimitetsforhold som kjærlighet og ekteskap hadde eksklusiv rett på for bare noen tiår siden!

Mange har hevdet at ekte vennskap medfører en *erotisk* komponent. Men hvordan skal man da avgrense *vennskapet* i forhold til *kjærligheten*, som jo har et slags monopol på erotikken? Dette spørsmålet blir ganske påtrengende når man leser Rousseaus store roman fra 1761, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*.

I de siste ti-årene har stordelen av Rousseau-fortolkerne lagt vekt på at hovedpersonens, Julies, død i slutten av romanen besegler et nederlag for vennskapet forstått som en sublimer form for kjærlighet: Det er etablert en sterk tradisjon for å tolke Julies død som uttrykk for en negasjon av den «platonske» vennsapsrelasjonen, som dermed ikke kan sies å tilfredsstillte menneskets krav om livsfylde. Hennes bekjennelser på dødsleiet framstår som uttrykk for kjærlighetspasjonens og begjærets seier over hele det moralske univers som vennsapsidealet er knyttet til i romanen.

Verkets slutt tolkes således som en negasjon av det idealiserte og spiritualiserte vennskap, som jo har en så dominerende plass i romanhandlingen. I dette lys framstår det sublime vennskap som en forvanskning av betingelsene for å oppnå livslykke: Det blir identifisert med en abstrakt personrelasjon – der den biologisk-fysiologiske driftsoppfyllelse er utelukket. På denne måten kan vennsapsrelasjonen stilles i motsetning til den fysiske kjærlighetsakt, forstått som den eneste intimitetsform hvor mennesket kan oppleve en *total* forening med et medmenneske.

Vi står altså overfor en tolkning som enten impliserer eller eksplisitt formulerer at individet bare kan erfare seg som en eksistensiell enhet når dets biologiske begjær blir tilfredsstilt i en fysisk fellesskapsakt. Når Julie like før sin død innrømmer å føle en lidenskapelig kjærlighet til den mannen hun så standhaftig bare har villet knytte til seg gjennom en idealisert vennskapsforbindelse, innrømmer hun samtidig at det sublime vennskap – basert på dyd eller *vertu* – i realiteten har fortrenget *kroppen* som den viktigste betingelse for å oppnå livsfylde. Dette er en konklusjon som passer godt inn i vår tid – hvor det dominerende antropologiske perspektiv er sentrert om kroppen og oppfyllelsen av de kroppslige behov, særlig de seksuelle.

I dette innlegget vil jeg imidlertid skissere et radikalt annet perspektiv. Det betyr at jeg ønsker å framheve intimitetsrelasjonens *etiske alvor*. Mitt syn er at det erotiske fenomen i *La Nouvelle Héloïse* er vevd sammen med en idé om etisk og emosjonell foredling, og at det erotiske derfor ikke kan tolkes som en frivol og flyktig lek i en verden der alt er relativt, der intet annet er absolutt enn den kroppslige vellyst eller nytelse. Jeg vil søke å vise hvordan den etiske dimensjon i *La Nouvelle Héloïse* består i en erfaring av noe absolutt: Det etiske perspektiv gir *dybde* til den erotiske erfaring som binder hovedpersonene sammen, og det er som sådan at den får en eksistensiell betydning i romanens personkonstellasjoner.

Problemstilling

Ord som *amitié* og *amour* ser ut til å bli brukt om hverandre i boka, og likevel får vi under lesningen en følelse av at de betegner to forskjellige forhold mellom et *jeg* og et *du* knyttet sammen på en fortrolig, ja, inderlig måte. Spørsmålet blir: Representerer ordene *amitié* og *amour* ulike typer samkvem mellom to mennesker, i vårt tilfelle: mellom de to hovedpersonene, Julie og Saint-Preux, som i romanen står i et følelsemessig utvekslingsforhold til hverandre? Brevvekslingen dem imellom rommer et mylder av eksempler på at de bruker termene *amant* og *ami* for å karakterisere hverandre. Det interessante er at begge disse ordene henger sammen med det latinske verbet for å elske eller å holde av, *amare*. Men betegner *amour* og *amitié* én og samme følelsesrelasjon eller står de for ulike typer av intimt fellesskap mellom menneskene?

På overgangen mellom 1800-tallet og 1900-tallet karakteriserer forfatteren Jules Renard *vennskapet* som «et ekteskap mellom to personer som ikke har rett til å ligge med hverandre».¹ Vennskapet innebærer altså en forening mellom to mennesker som er så intimt forbundet med hverandre at den får karakter av å være et «ekteskap». Jules Renards formulering er interessant. For – enten han nå var klar over det eller ikke – knytter den tråden langt tilbake i tid: Nyere forskning av middelaldertekster viser nemlig at det i Kirken fantes en egen vigslingsliturgi ikke bare for ekteskapet mellom mann og kvinne, men også for vennsapsforbindelser mellom menn. At slike vigslingsriter for vennsapsforhold er påvist også i middelalderen, ja, endog etter den tid, betyr at det ikke bare var i den greske og romerske oldtid at det følelsesbestemte vennskapet var en institusjonalisert intimitetsrelasjon, men at dette også var tilfelle innenfor det vi kaller «kristenheten».²

I det sosiale og litterære liv på 1600-tallet og 1700-tallet i Frankrike er vennsapsrelasjonen praktisk talt institusjonalisert som en av de viktigste former for samkvem når det gjelder omgangsmåtene i det høyere selskapslivet. Fra renessansen av finner vi i Frankrike tallrike skrifter som knytter vennskapet til selve det sosiale instinkt, og gir definisjoner av hva vennskap er og råd om hvordan det bør praktiseres. I disse skriftene begrunnes vennskapet ofte i en rasjonalisme og utilitarisme som skal gi det en særlig målsetting innenfor en sosial etikk. Dette skjer i de fleste tilfelle til fortrensel av den emosjonelle komponent i vennsapsforbindelsen – og det er den som interesserer meg, både rent generelt og spesielt når det gjelder *La Nouvelle Héloïse*.

Går vi nå til *Katekisme for Den katolske Kirke*, finner vi en definisjon av vennskapet som legger vekt på et annet aspekt i tillegg til følelsesaspektet, og som katekismen kaller «solidaritetsprinsippet»: Når ordet *vennskap* uttrykker et «solidaritetsprinsipp», tilsvare det et krav om brorskapsbånd mellom menneskene.³ I *La Nouvelle Héloïse* bringes vennskapet til uttrykk både som en følelsesrelasjon og som en solidaritetsrelasjon.

¹ Sitert i Anne Vincent- Buffault, *L'exercice de l'amitié*, 70.

² Se Jostein Børtnes, «Om likekjønnet samliv og John Boswells siste bok», *lamda nordica*, 50-65.

³ *Catéchisme de l'Eglise catholique*, § 1039-1948.

Vennskap og identitet

Kombinasjonen av kjærlighet og medmenneskelig solidaritet når et høydepunkt etter at Julie er blitt gift med M. de Wolmar, som hun ikke elsker, et ekteskap hun må inngå etter ordre fra sin far. Men gjennom M. de Wolmars kloke måte å støtte og lede sin hustru på, skaper de sammen i Clarens en familieidyll preget av sterk samkjensle menneskene imellom, enten det dreier seg om tjenerskap eller familiemedlemmer, slik at nyttehensyn, brorskapsfølelse og forlystelse forenes i et felles foretak. Det fredfylte familieliv i Clarens framstår som en utopisk-sosial virkeliggjørelse av ideen om *det gode liv*, slik det ifølge romanteksten er basert på en felles verdi. Denne verdien heter *dyd*, og den er hos Rousseau en forutsetning for at menneskets karakter skal kunne foredles.

I sin tradisjonelle mening er *dyd* en evne som i det konkrete handlingsliv viser seg som en fast og konstant vilje til å gjøre det gode; den styrer følelseslivet og hele vår framferd i samsvar med fornuften og troen. Det dydige menneske er således det mennesket som fritt velger å gjøre det gode. Det interessante i vår sammenheng er imidlertid at denne fostring av karakteren har *eros* som dialogisk kraft. Men la oss ikke gå for fort fram!

Helt siden antikken har moralfilosofien forbundet *det å være venner* og *det å gjøre det gode*. Det er *vennskapet* som gjør *dyd* mulig, idet en handling er *dydig* når den søker å virkeliggjøre *det gode*. Poenget er imidlertid at «det gode» ikke er noe som individet alene kan nå fram til å realisere: Å virkeliggjøre «det gode» er tradisjonelt forbundet med noe *uselvvisk*; det krever en fellesskapsrelasjon. For «det gode» er et slags moralsk maksimum, og det kan bare oppnås når vi handler på en uegennyttig måte: Egenkjærligheten – det vil si den kjærlighet vi har til oss selv som vår primære «interesse» – må ikke være sterkere enn den kjærlighet vi har til vår neste – og det *for hans egen skyld*.

Vennskapet er nettopp en slik uselvvisk bevegelse mot et medmenneske, uten baktanker om at vennsforholdet på en eller annen måte skal være nyttig eller bringe glede og atspredelse. I *La Nouvelle Héloïse* betegner både ordet *amour* og ordet *amitié* en relasjon mellom mennesker som søker *det gode* i kraft av en kjærlighet som er fullkomment uegennyttig; det vil si at hver enkelt av dem ønsker den andre alt godt for hans egen skyld.

Det betyr at Saint-Preux og Julie bare kan handle *dydig* når kjærlighetsforbindelsen dem imellom ikke lenger er *jeg-sentrert*. Når

de elskede framstår som et *du* for hverandre, får kjærlighetsforbindelsen en *etisk dimensjon* der den forvandles til vennskap. Og vennskapet er i sin tur identitetsskapende. Identitet er dermed en *konstruksjon*: *Jeget* former ikke det egne *selv*. For *jeget* er noe som blir konstruert utfra det bildet som *duet*, den andre, den som er elsket, har av det *jeg* som elsker. Det betyr at både Julie og Saint-Preux søker å virkeliggjøre seg som et *selv* innenfor en relasjon hvor de bekrefter hverandre som et *du*: Den elskede bekreftes ikke som objekt, men som subjekt. *Jeg* og *du* er begge subjekter for hverandre, ikke objekter: «[...] la source du bonheur n'est tout entière ni dans l'objet désiré ni dans le cœur qui le possède, mais dans le rapport de l'un et de l'autre».⁴

La Nouvelle Héloïse er en brevroman, og Julie og Saint-Preux konstruerer hverandres identitet gjennom brevvekslingen. Det dialogiske i denne konstruksjonen består i at *jeget* utvikler identiteten gjennom en ikke-identitet med sin egen følelse av identitet.

La oss føre denne tanken videre. Når man elsker i vennskapelig forstand, blir ikke den elskede å betrakte som et *alter ego*: Man elsker ikke den andre som et speilbilde av seg selv. For den elskede er et *du* som er helt forskjellig fra *jeget* selv, og det er denne *forskjellighet* som blir konstruktiv og overføres til *jeget* gjennom vennsapsrelasjonen. Den spenning som ligger i *forskjellen* mellom *jeg* og *du*, er kjernen i den *dialogiske relasjon*. Det betyr at identiteten aldri blir noe enhetlig som ligger fast: *Duet* gjør at det elskede *jeg* alltid er *forskjellig* fra dette *jegets* egen identitetsfølelse, fra *jegets* følelse av å være i kontinuitet med sitt selv som noe avsluttet.

Mitt syn er at Rousseau er en av de første som søker å skape en slik dialogisk *du*-antropologi, en antropologi som står i direkte motstrid både til Descartes' subjektivism, slik den uttrykkes i *Cogito, ergo sum*, og til Aristoteles som i sin *Nikomakiske etikk* sier at man skal elske en venn som sitt andre selv, som sitt *alter ego*.⁵

Distansering og relasjon

I *La Nouvelle Héloïse* blir Julie og Saint-Preux atskilt gjennom Julies ekteskap med M. de Wolmar. Fra da av sublimeres deres kjærlighet i et vennskap som altså er dialogisk. Vi kan spørre: Hvordan fungerer

⁴ Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, Seconde Partie, Lettre XI, 158.

⁵ I Bok IX, 9, av *Ethique à Nicomaque* taler Aristoteles om «l'ami, qui est un autre soi-même», 461.

denne dialogiseringen? Svaret ligger nok i at distanseringen mellom dem samtidig er framstilt som en gjensidig forpliktende relasjon. I og med distanseringen fylles *jeget* av et begjær etter den andres nærvær, det vil si av et ønske om – ja, mer enn det, av en vilje til – å være i relasjon med den andre, med *duet*. Gjennom denne vilje til relasjon med den som er elsket, med et *du*, trer det elskende *jeg* i et forhold til det bildet som *duet* har av dette *jeget*. Det er i denne relasjonen at *jeget* konstrueres som et *selv*. I *La Nouvelle Héloïse* skapes altså den individuelle identitet aldri utfra en egoisme som vil eie den andre, men ut fra kjærligheten til den kjærlighet som fyller det *du* som blir elsket.

I romanen får denne dialogiske relasjon moralske og filosofiske implikasjoner når det gjelder synet på hva som er det gode liv. Det er først når individet identifiserer *det gode liv* med det å være i en dialogisk intimitetsrelasjon, at individet framstår som en *moralsk person*. Allerede Aristoteles hadde sagt at det ytterste mål for alt begjær, er lykke, *eudaimonia*, og han forbandt den med det dydige vennskap, det vil si et vennskap som er relasjonelt, hvor vennene formes av hverandre fordi de deler en kjærlighet som er rettet mot *dyd*. Lykke avhenger dermed av å være elsket.

I pakt med hva som var vanlig terminologi på 1700-tallet, favner Rousseau ideen om «det gode liv» i ordene *le bonheur* og *la félicité*, på norsk «lykken». Og han uttrykker den dialogiske relasjon gjennom en sammenstilling av begreper som *vennskap*, *karakter* og *dyd*. Den indre sammenheng mellom disse begrepene blir bestemt av *eros*. At venner er bundet sammen gjennom en erotisk forbindelse, er kanskje en fremmed tanke for mange ennå i dag.

Fram til Julies ekteskap med M. de Wolmar, ser romanen ut til å bruke om hverandre ord som *vennskap* og *kjærlighet*. Begge disse ordene synes å betegne intensiteten og inderligheten i den følelsesrelasjon som binder Julie og hennes huslærer, Saint-Preux, sammen i en brennede lidenskap. Deres kjærlighet framstår som like så spontant naturlig som den er uskyldig.

Jeg bruker med vilje disse tre ordene *spontant*, *naturlig* og *uskyldig*, som jo alle tre er positivt ladde kjerneord i Rousseaus tenkning, fordi de egner seg til å formulere hva som er ekte og opprinnelig. *Kjærlighet* og *vennskap* blir da ord som begge betegner noe grunnleggende i de mellommenneskelige relasjoner, noe som kan gripes direkte og leves umiddelbart, på samme måte som Abélard og hans elev Héloïse ble bundet sammen gjennom en kjærlighet som

brant med inderlighetens glød. For all autentisitet innebærer inderlighet.

Hos Rousseau er ideen om autentisitet og inderlighet knyttet nært sammen med romanframstillingen av vennenes identitetskonstruksjon: Identitet er – som vi har sett – noe som skapes gjennom et direkte, et umiddelbart forhold når man er elsket – uten beregning, falskhet eller kalkyle.

Problemet for Julie og Saint-Preux består i at de lever i et samfunn som har beveget seg bort fra det som er opprinnelig, ekte og naturlig: Den spontane, naturgitte kjærlighet består i en dialogisk relasjon til et elsket *du*, og det er denne relasjonen som romanteksten uttrykker som *hjertets tale*, en direkte tale som sivilisasjonens hykleriske samfunnsform ikke kan tolerere.

For det siviliserte samfunn forkvakler det som er ekte og opprinnelig: Den dialogiske følelsesrelasjon mellom Julie og Saint-Preux blir bedømt som noe uakseptabelt ifølge den gjeldende moralkodeks. Slik Rousseau ser det, er ikke hjertets direkte tale og erotikkens uskyldige sanselighet mulig i et samfunn som er fordervet gjennom den sivilisatoriske utvikling. Det er derfor at de elskende må atskilles.

Men de kan forenes gjennom vennskapet, forstått som et emosjonelt bånd som på autentisk vis knytter de elskende sammen. Forutsetningen er den dialogiske situasjon – hvor følelsesrelasjonen dem imellom er *umiddelbar* og *gjennomsiktig*. Bare slik kan *hjertet* være et direkte uttrykk for det som er ekte, naturgitt og derfor opprinnelig.

Hjertet, «le cœur», er jo et tradisjonelt symbol for personlighetens kjerne, et symbol for alle livskrefter, følelser, mot, kunnskap og vilje. I Rousseaus roman er *hjertet* møtestedet der distansen mellom de elskende samtidig framstår som en dialogisk relasjon dem imellom, slik at deres *selv* kan konstrueres innenfor en *du*-antropologi. Det dialogiske forhold får en etisk forpliktende karakter, noe som er i samsvar med vår kristne tradisjon, hvor *hjertet* blir betraktet som setet for den moralske bevissthet, selve sentralpunktet for våre etiske valg: Det er med *hjertet* at vi bedømmer en handlings etiske kvalitet.

I *La Nouvelle Héloïse* blandes det moralske og det emosjonelle register slik at ordet *hjerter* favner dem begge. På denne måten får også det emosjonelle register en formålsrettethet, et teleologisk perspektiv, som helt siden antikken har stått sentralt innenfor

vennskapets etikk: Når romanteksten bruker termer som «un cœur tendre», «un cœur sensible» og «l'union des cœurs», så markeres både det erotiske og det etiske register. Vennskapet består i en forening av *eros* og *ethos*. Det betyr at vi i vennskapet får en *emosjonell* tilfredsstillelse av begjæret i *sin etiske form*, det vil i Rousseaus terminologi si som *dyd*.

Men hvordan skal Julie og Saint-Preux da kunne nå fram til det som teksten kaller «hjertenes enhet», hvor kjærlighetsrelasjonen er basert på *dyd* som en felles verdi? Svaret på dette spørsmålet ser ut til å ligge i framstillingen av en karakterfostring som både er erotisk, dialogisk og etisk. Det betyr at i sivilisasjonen kan «hjertets tale» bare være direkte og ekte innenfor en intimitetsrelasjon hvor lidenskapen er omformet og *sublimert*. I det som utgjør mer enn romanens siste halvpart, ser ordet *vennskap* ut til å dekke denne *sublime kjærlighet*, som Julie nettopp karakteriserer som et «trofast vennskap».

Den triangulære struktur

Men det hele er mer komplisert enn som så. For slik jeg leser romanteksten, er det ikke tilstrekkelig at den dialogiske relasjon bare er et forhold mellom to personer. Dersom intimitetsrelasjonen skal sublimeres i en form for kontemplativt vennskap, må dialogen bli paradoksal. Og kristendommen har lært oss at tre-tallet er paradoksets tall. Sublimeringen forutsetter dermed at den dialogiske forbindelse er *treleddet*, og det uten at det etiske alvor mister sitt erotiske substrat.

Kjærlighetens erotiske intensitet som i første del av romanen preger dialogen mellom Julie og Saint-Preux, ender aldri i det eksessive. En viktig grunn til dette er at korrespondansen mellom de to elskende får plass innenfor et trekantforhold, hvor kjærligheten mellom mann og kvinne også involverer en tredje person, en kvinne. Det er Claire, som fungerer som fortrolig og rådgiver for Julie, sin kusine.

Den triangulære struktur har en dominerende plass i Rousseaus framstilling av det pasjonerte *vennskap*. Dermed har *kjærligheten* ikke lenger noen eksklusiv rett på hva det vil si å elske. Gjennom trekantforbindelsen kanaliseres det erotiske over i en særlig form for intimitet: Den tredje personens nærvær i den dialogiske relasjon hindrer den tosidige intimiteten mellom de elskende i å bli monologisk, slik den ville ha blitt dersom den elskende i kjærligheten til *den andre*

bare hadde sett et objekt, en fordobling eller et speilbilde av sitt eget jeg.

Den tredje personens nærvær bringer Julie og Saint-Preux til å innse at kjærligheten ikke er en egoistisk form for selv-kjærlighet, men at kjærligheten er en grunnverdi fordi et *du* gir verdi til et *jeg*, ikke bare som elsket, men også som medmenneske og venn: Ved å være elsket, blir min neste en bror, en venn. *Vennskapet* i kjærligheten blir ikke lenger forskjellig fra *kjærligheten* i vennskapet.

Den triangulære struktur har altså som virkning at den spontant erotiske forbindelse mellom *jeg* og *du* ikke ender i egoisme eller narsisme. Det *tredje* nærvær framstår som betingelsen for at det *umiddelbare*, det *spontant naturlige* får en *etisk* dimensjon. Vennskapet er selve denne dimensjonen, og gjennom den sublimeres det erotiske slik at den dialogiske relasjon ikke lenger er ekskluderende, men forenelig med en solidarisk brorskapsånd, slik denne brorskapsånd binder menneskene sammen i et fellesskap.

Livet i Clarens blir selve sinnbildet på en slik sosial sympati mellom menneskene. Vi ser det når Julies ektemann, M. de Wolmar, lar det *sublime vennskapet* fungere som en integrerende kraft, slik at han ikke betrakter Saint-Preux som en rival, men lar ham bli en fullverdig deltaker i familieidyllen i Clarens.

Når M. de Wolmar aksepterer Saint-Preux' nærvær innenfor en triangulær struktur, er det fordi han selv er besjelet av en sublim verdi. M. de Wolmar inkarnerer nemlig den aristokratiske dyd som bærer navnet *sjenerøsitet*. På 1600-tallet var den et kjennetegn hos *l'honnête homme*, tidens *gentleman*-ideal. Descartes har i sin avhandling fra 1649, *Les Passions de l'âme*, gitt oss en presis definisjon av *sjenerøsiteten*: Den er en edel form for empati med medmenneskene, en samkjensle bygd på uegennyttighet og selvoppofrelse.⁶ Den aristokratiske *sjenerøsitet* er dermed en anti-utilitaristisk og en anti-egoistisk holdning som samsvarer med den dialogiske nærhetsrelasjon i det ekte vennskap, hvor *jeget* blir til gjennom sitt forhold til *den andre* – uten at nyttevilje, maktvilje eller vilje til driftsoppfyllelse korrupperer møtet mellom dem.

⁶ Artikkel CLVI i tredje del av *Les Passions de l'âme* gir en definisjon av de egenskaper som kjennetegner «Ceux qui sont Généreux». Der heter det blant annet: «Et pource qu'ils n'estiment rien de plus grand que de faire du bien aux autres hommes, et de mespriser son propre interest pour ce sujet, ils sont toujours parfaitement courtois, affables & officieux envers un chacun», 179-180.

Når Rousseau i *La Nouvelle Héloïse* rekonstruerer kjærligheten som en ren og naturlig emosjonalitet, er det i form av et idealisert vennskap, for i sivilisasjonen bevarer den naturlige emosjonalitet sin opprinnelige renhet når den er sublimeret gjennom *dyd*.

Vennskapet framstilles som et emosjonelt samkvem i en ny sosial orden hvor *samhørighet* er en direkte, følelsesmessig og gjennomsliktig relasjon. Det er en sosial orden som har familien som grunnpilar og modell. Derfor må Saint-Preux involveres i familielivet i Clarens. Og han må involveres på en måte som ikke ødelegger emosjonaliteten i forholdet mellom ham og Julie, som altså er blitt Madame de Wolmar. Men han må også involveres uten at Julies ekteskap med M. de Wolmar i seg selv framstår som en hindring for den gjensidige inderlighet som hos våre to elskende er et *naturlig* behov.

Vennskapet framstår derfor både som høydepunkt og slutt punkt: Det er klimaks og finale i en etikk der det emosjonelle og det sosiale ikke lenger står i motsetning til hverandre.

Konklusjon

I *La Nouvelle Héloïse* blir dermed vennsapsrelasjonen en måte som den tapte naturtilstand kan gjenopprettes på innenfor den sosiale orden: Vennskapet er et sosialt fellesskap basert på kjærlighet, et fellesskap hvor samvittigheten er ren og hvor hjertet fritt kan utøse sine følelser uten å forderves. I vennskapet kan *hjertet* – som metafor for en følelserbestemt og spontant naturlig autentisitet – bevare sin *naturlige uskyld*, uten å bli korrumpert av kulturprosessen, slik den i Rousseaus øyne har forfalsket den opprinnelige, den umiddelbare intimitet i de mellommenneskelige forhold.

Samfunnet i sin historiske utvikling er korrumpert, det vil si u-opprinnelig. Romanhandlingen utvikles i spenningen mellom følelserrelasjonen som er ekte, det vil si opprinnelig i sin spontane intensitet,⁷ og samfunnet som er u-opprinnelig. Denne spenning overvinnes i vennskapet forstått som sublimeret kjærlighet. Det fullkomne nås i den åndelige kjærlighet. Det er vel dette Julie uttrykker når hun på dødsleiet skriver for siste gang til Saint-Preux:

⁷ I Sixième Partie, Lettre XII, av *La Nouvelle Héloïse* karakteriserer Julie den opprinnelige eller autentiske følelse slik: «le premier sentiment qui m'a fait vivre, il s'est concentré dans mon cœur», 564.

“Dyden skilte oss på jorden, men den skal forene oss i den evige bolig” (Partie VI, Lettre XII).⁸

Vennskapet framstår dermed som en etisk *rekonstruksjon* av det opprinnelige forstått som intuitiv emosjonalitet. Men samtidig er vennskapet en form for karakterutvikling, en vei til selvrealisering, slik det også er i den aristoteliske tradisjon. Men i *La Nouvelle Héloïse* er selv-kjærligheten (*amour de soi*) noe som i høyere grad enn hos Aristoteles inkluderer kjærligheten til medmennesket, til den andre som subjekt. I motsetning til egenkjærligheten (*amour-propre*) er selv-kjærligheten i *La Nouvelle Héloïse* forenelig med en dialogisk relasjon: Det er i møtet med et *du* at *jeget* vinner bevissthet om seg selv som person og konstituerer sin identitet.

Anvendt litteratur

Aristoteles, *Ethique à Nicomaque*, Paris: Vrin, 1967.

Buber, Martin, *Je et tu*, Paris: Aubier, 1969.

Børtnes, Jostein, «Om likekjønnet samliv og John Boswells siste bok», *lamda nordica*, vol.3, nr. 4 (1997).

Catéchisme de l'Église catholique, Paris: Mame/Plon, 1992.

Descartes, René, *Les Passions de l'âme*, Paris: Vrin, 1964.

Fraisse, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris: Vrin, 1974.

Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, Paris: Garnier Flammarion, 1967.

Vincent-Buffault, Anne, *L'exercice de l'amitié. Pour une histoire des pratiques amicales aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris: Seuil, 1995.

⁸ «La vertu qui qui nous sépara sur la terre nous unira dans le séjour éternel», *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Sixième Partie, Lettre XII, 566.

