

Styrt av følelser

Eirik Høyer Leivestad – Skjervheimseminaret 2025

Foredraget er basert på hans bok «Frykt og avsky i demokratiet» (2020), som kan bestilles via denne nettsiden: <https://audiaturbok.no/varer/frykt-og-avsky-i-demokratiet/>

I presentasjonen av meg i programmet står det at jeg «skal snakke om kva rolle mobilisering av bestemte kjensler spelar i samband med oppsvinget for høgrepopulismen i vår tid, og om korleis kjensler vinn framfor fakta og argumentasjon.» Jeg har tenkt til å si noe om dette. Men før jeg kan si noe om temaet, må jeg gå noen vide sirkler rundt det.

Vi kjenner alle dette uttrykket: styrt av følelser. Det er et uttrykk som i noen sammenhenger viser til en allmenn psykologisk påstand om at mye av det vi mennesker gjør, langt mer enn vi er klar over, springer ut av følelser heller enn fornuftig avveining. Den samme ideen kan legges til grunn for å trekke et skille mellom mennesker, og si at noen handler mer følelsesstyrt enn andre. I diskusjoner hender det at noen tyr til dette uttrykket som en anklage om at motparten ikke baserer argumentene sine på fakta og logikk – et eksempel på en kjønnnet hersketeknikk som Berit Ås beskrev. Her kan vi se uttrykket dukke opp i form av en dom, en negativ vurdering, der den følelsesstyrte er en som ikke klarer å legge bånd på eget følelsesliv. Følger man den dommen til ytterste konsekvens, er den følelsesstyrte en som ikke er herre i eget hus: en som styres mer av refleks enn av refleksjon, og dermed oppfører seg på en måte som i streng forstand ikke er autonom. De som lar seg styre av følelser, tenker dårlig og handler ubetenksomt.

En slik dom blir ikke bare felt over individer, men noen ganger også over hele grupper, eller det vi kan kalle gruppedynamikk. De seneste årene er det flere som har snakket om at offentligheten er blitt mer følelsesstyrt, ikke minst som en virkning av sosiale medier. Dette var utgangspunktet for begrepet om post-sannhet, da det ble løftet frem som årets nyord av Oxford Dictionary i 2016. Ordboken beskrev post-sannhet som en situasjon der «offentlig mening i mindre grad formes av objektive fakta enn av appellen til følelser og personlig tro». Vi vet at sosiale medier virker ut fra en logikk der informasjonens verdi ikke måles ut fra om den er sann eller falsk, men ut fra hvorvidt den er engasjerende og utløser reaksjoner.

Men så kan vi likevel spørre: Hvor nytt er det at offentlig mening fremstår som følelsesstyrt? Det rimer med en gammel idé om at offentlighet eller offentlig mening er kjennetegnet ved en iboende dynamikk som fører til at den blir mer følelsesstyrt enn fornuftsstyrt. Den ideen var helt gjennomgående i 1800-tallets diskusjoner om demokrati og demokratisering – og vi kan spore den videre gjennom 1900-tallet. Idéhistorisk sett henger den ideen nært sammen med forestillinger om og bilder av *massen*. Et karakteristisk eksempel fra 1800-tallet, som burde være kjent for mange: Henrik Ibsens *En folkefiende*, der opplysningsmannen Dr. Thomas Stockmann opplever at alle vender seg mot ham fordi de ikke tåler å høre sannheten.

Og den kompakte majoritet, som Stockmann kaller dette kollektive beistet, vender seg mot ham på en veldig voldsom og lidenskapelig måte: Sannheten er så upopulær at den støter mot en mobb.

Dette motivet hos Ibsen var veldig utbredt blant de som problematiserte demokratiseringen på 1800-tallet. Alexis de Tocqueville, den franske aristokraten som på 1830-tallet dro for å studere demokratiet i Amerika, snakket om at offentlighet virker med en tvingende kraft som gjør at det som får gjennomslag er følelsesladete stemninger heller enn kunnskap og fornuft. Tocqueville advarte mot at demokratiet kan utvikle seg til det han kalte flertallets tyranni. Men da han skulle illustrere hva dette var for noe, manet han også frem bildet av mobben. Han trakk frem en hendelse i Baltimore, der en avis i 1812 hadde «hisset på seg innbyggernes vrede»:

«Folket stimlet sammen, ødela trykkepressen og angrep journalistenes hjem. Militsen ble tilkalt, men ingen adlød. Den eneste måten å redde de stakkars mennene fra folkets raseri på, var å kaste dem i fengsel som alminnelige forbrytere. Men selv dette tiltaket var nytteløst: Folket samlet seg igjen i nattens løp, byens myndigheter gjorde nok et forgjeves forsøk på å tilkalle militsen, fengselet ble overmannet, en av journalistene ble drept på stedet, mens de andre ble forlatt i døende tilstand. Da saken kom for retten, ble de skyldige frikjent av juryen.»

I denne tanketradisjonen som jeg har gitt et par eksempler på her, er det som om kollektive følelsesstemninger kan rive massene med i bestemte retninger. På den måten blir de et enkelt bytte for alt fra politiske demagoger til manipulerende reklamer og algoritmer. Vi finner den samme grunntanken igjen i en del diskusjoner om hvordan populisme og sosiale medier virker. Populisme enkelt definert er en type politisk stil som baserer seg på en opposisjon mellom «det gode» folket og «den korrupte» eliten. Mye av kritikken av vår tids populisme hviler på en antakelse om at den er farlig fordi den forenkler det politiske på en måte som gir følelsene forrang over fornuften. Noen kritikere ser det som at det er politikerne som lar seg diktere av det uansvarlige folkets stemninger og følelser, andre kritikere ser det som at det følelsesstyrte folket lar seg manipulere av uansvarlige politikere.

Problemer med oppstillingen

Når jeg har valgt tittelen styrt av følelser, handler det om at disse antakelsene og forestillingene som jeg har beskrevet her, står i sammenheng med hverandre. Og jeg vil hevde at de står i sammenheng med en gjenkjennelig opplevelse av vårt politiske øyeblikk. På den ene siden virker det som om offentligheten er blitt mer følelsesstyrt enn kunnskapsdominert. På den andre siden virker det som om noen politiske ledere og bevegelser vinner frem fordi de spiller på følelser – altså at kilden til politisk identifikasjon og mobilisering er bestemte følelser heller enn det vi i streng forstand kan kalle interesser. Og her er det gjerne de negative, sterke og aggressive følelsene som blir toneangivende: Vi snakker om de sinte unge mennene, de rasende velgerne, eller vi snakker om frykten, hatet og hevngjerrigheten som

utgjør en så potent cocktail i Maga-bevegelsen bak Donald Trump. Da kunne det være nærliggende å anta at mange tilhengere av nasjonalpopulistiske eller høyreautoritære ledere er mer følelsesstyrt enn andre, og dermed mer mottakelige for bestemte former for manipulasjon og forfalskning. Hvordan skal vi ellers forklare at så mange som tilhører en sosioøkonomisk underklasse støtter en milliardærenes politikk som virker stikk i strid med interessene deres? Dette har vært et av de store spørsmålene vi har balet med de siste ti årene.

Jeg vil ikke si at de observasjonene jeg har gjengitt her er feil. Men jeg vil forsøke å komme under overflaten på påstanden om at vår tid er særlig preget av at følelsene dominerer i politikk og offentlig debatt. Og i den sammenheng vil jeg lufte en viss skepsis til hvordan problemene, eller krisen, typisk trer frem på bakgrunn av slike observasjoner.

I Platons dialog *Staten*, teksten som på et vis grunnla den vestlige politiske filosofien, finner vi en begrunnelse for elitisme ut fra følgende modell: Platon sier at menneskesjelen er tredelt, den består av fornuft, vilje og begjær/appetitt. Alle mennesker har samme type sjel, men andelen er ikke lik hos alle mennesker. Noen lar handlingene sine styres mest av fornuften, andre lar seg mest lede av begjæret – faktisk det store flertallet, ifølge Platon. For Platon må statens innretning i høyest mulig grad gjenspeile menneskesjelens innretning: Statens funksjoner må inndeles i tråd med det som er likt for alle mennesker, nemlig den tredelte sjelen, men hver delfunksjon må bemannes i henhold til det som skiller menneskene fra hverandre, nemlig hvilken del av sjelen som er mest fremtredende hos hver enkelt. Av dette følger: Den gode og rettferdige stat bør styres av de få menneskene som lar vurderinger og valg styres av fornuften, mens massene, som lar seg styre av begjæret eller appetitten, bør holdes utenfor det som angår statens styre og stell.

Det er forsvinnende få som vil ta til orde for aristokratisk elitestyre à la Platon i dag. Men det jeg vil hevde, er at vi kan høre ekkoer av den platonske modellen i noen måter å ta opp demokratiets og populismens problem på. Det er nok ikke så tydelig i Norge – vi er et lite land der elitetenkning tradisjonelt står svakt. Men i Tyskland, eller Frankrike, eller Storbritannia, eller USA, kan vi i de seneste årenes politiske kriser se at det oppstår onde sirkler, der elitisme og populisme gjensidig forsterker hverandre. Se på hva som utspilte seg under Brexit. Se på reaksjonene de gule vestene ble møtt med i Frankrike. Se på reaksjonene på protestene mot pandemiltakene i Tyskland. Eller tenk på Hillary Clinton som trodde at hun skulle beseire Trump ved å si at tilhengerne hans utgjør *a basket of deplorables*.

Det er her mine reservasjoner slår inn mot presentasjonen av mitt eget foredrag. Det er ikke feil å si at følelser vinner frem i dag, til dels på bekostning av det som er kunnskapsbasert. Når vi ser på Trump-administrasjonen, er det klart at noe har gått alvorlig galt. Men min påstand er at vi får en dårlig forståelse av situasjonen hvis vi henger fast i en tenkemåte som opererer med et strengt skille mellom fornuft og følelser, og som oppfatter dette skillet som ensbetydende med rasjonalitet og irrasjonalitet, eller objektivitet og subjektivitet. Som Arne

Næss argumenterer for i sitt alderdomsverk *Livsfilosofi*, så har skillet mellom fornuft og følelser en tendens til å mystifisere mer enn det klargjør.

Om følelser

Men som vi alle vet: Det er ikke så lett å snakke om følelser. Og det er heller ikke lett å snakke generelt om følelser. Dette begrepet vi bruker på norsk, følelser, omfatter alt fra sult og smerte til solidaritet og skadefryd. Det strekker seg fra det som er tydelig fysiologisk til det som er kognitivt og gjerne kulturelt betinget. Følelser er på den ene siden det som gjør oss mest dyriske – en påminnelse om at vi er biologiske vesener, kropp i en omverden – og på den andre siden det som gjør oss mest menneskelige, eller i hvert fall medmenneskelige: Det som gjør at vi knytter oss til hverandre. Vi tenker ofte på følelser som noe privat, indre, tilgjengelig ved introspeksjon, men ofte har følelsene en synlig kroppslig side, med utslag i atferd, mimikk og gester. Vi leser og fortolker hverandre på bakgrunn av synlige følelsesuttrykk, og denne fortolkningsaktiviteten er også kulturelt betinget og kodet gjennom språklige konvensjoner. Vi har flere flotte ord i språket som forbinder en følelse med et synlig kroppsuttrykk – ord som *skambluss* og *harmdirrende*. Vårt følelsesliv viser at vi er innvevd i påvirkningsforhold som gjør oss porøse overfor omgivelsene. Vi er i en tilstand av åpenhet, der følelsene med Martin Heideggers ord er «vår måte å være utenfor oss selv på».

Og selv om mye av det vi beskriver som følelser er noe indre, tilgjengelig kun for oss selv, så er vi ikke alltid gjennomsiktede for oss selv. Vi gjenkjenner ikke alltid følelsene som motiverer våre egne handlinger, særlig ikke hvis disse følelsene er av det nedrige slaget. Friedrich Nietzsche var opptatt av dette. Han tok også den tanken veldig langt, og hevdet at alle våre moralske oppfatninger, våre forestillinger om hva som er godt og rett, springer ut av lave impulser som vi ikke vil vedkjenne oss. En som var kritisk til denne måten å tenke på, var Hans Skjervheim.

Følelser gjør at vi er utenfor oss selv, og de gjør at vi ikke alltid klarer å gjenkjenne oss selv – begge deler indikerer hvorfor det er vanskelig å snakke om følelser. Det følelsesmessige handler om noe som til dels utspiller seg under bevissthetsnivået. Jeg vil også uttrykke et visst forbehold når det gjelder selve begrepet følelser – jeg er ikke sikker på om det er helt dekkende for det jeg ønsker å kretse inn. Men *emosjoner* klinger litt falskt på norsk, og jeg er heller ikke overbevist om at *lidenskaper*, *pasjoner*, vekker den rette betydningssammenhengen på norsk. *Affekt*, det begrepet som brukes i mye av den internasjonale litteraturen i dag, har også litt uheldige konnotasjoner på norsk. La meg illustrere med et sitat fra *Alminnelig strafferett*, en klassiker i norsk rettsvitenskap, skrevet av jussfaglig nestor Johs. Andenæs. Andenæs skriver: «En handling som er begått i affekt, vil som regel bli mildere bedømt enn den som er resultatet av en vel overveid beslutning.» En affekthandling i konvensjonell språkbruk og rettspraksis er noe langt kraftigere enn en følelseshandling – det er nærmest en ren kroppslig utagering som ikke kan tilbakeføres til en subjektiv vilje.

Følelser i filosofihistorien

Dette begrepslige sammensuriet hefter også ved tenkningen rundt det følelsesmessige i den vestlige filosofihistorien. Nå skal jeg bruke disse begrepene – følelser, lidenskaper, affekter – litt om hverandre, for de har blitt brukt om hverandre. I standardfremstillingen av filosofihistorien kan man riktignok få inntrykk av at filosofene knapt har vært opptatt av følelser i det hele tatt – eller i hvert fall at følelsene er blitt degradert til det nesten betydningsløse. Noen snakker om vestlig filosofi som en utpreget rasjonalistisk tradisjon, opptatt av fornuft, objektivitet, kunnskap og stringent argumentasjon. Men vi kan også med den sveitsiske filosofen Catherine Newmark si at det er en bestemt *fremstilling* av den vestlige filosofihistorien som er rasjonalistisk. Det er mulig å tegne et annet bilde, der det følelsesmessige har spilt en sentral rolle hos flere tenkere i den filosofiske kanon. I denne tradisjonen, som strekker seg tilbake til antikken, har det ikke vært uvanlig at filosofene har inkludert en affektlære og en katalog over ulike følelser eller lidenskaper i diskusjonene sine.

Hos Aristoteles hang læren om affektene sammen med en lære om sjelen. Sjelen er ifølge Aristoteles både bevegelig og bevegende, passiv og aktiv, en oppfatning som skulle få stor innflytelse på hele tradisjonens tenkning. Det affektive fikk da også en dobbeltbetydning: Det viser både til aktive, vitale, indre drifter, og til en passiv, sanselig mottakelighet for noe ytre. I Aristoteles sin avhandling om sjelen ble dermed læren om det affektive knyttet til en bevegelseslære og til spørsmålet om forbindelsen mellom sjel og kropp. Han tok også opp det følelsesmessige i verkene sine om retorikk og etikk. I *Retorikken* handler det blant annet om hvordan taleren kan få tilhørerne med seg ved å berøre bestemte følelser (*pathos*). Aristoteles beskriver eksempelvis hvordan en taler bør gå frem for å spille på frykt: Man må fremstille trusselen som noe som har alvorlige følger for tilhørerne; man må fremstille trusselen som noe nært forestående; og tilhørerne må føle at de ikke selv kan hamle opp med det det er snakk om.

La meg hoppe nesten 2 000 år frem, til Thomas Hobbes, en politisk tenker som tilla det følelsesmessige – og særlig frykten – sentral betydning. For Hobbes er mennesket som drifts- og følelsesvesen nøkkelen til å forstå statens grunnlag. Han fremhever *motion* i *emotion*, slik at det blir en slags fysiologisk mekanisme som forklarer all bevegelse. Hobbes er berømt for ideen om naturtilstanden, som han utmåler som en tilstand der alle frykter hverandre. Hvis det ikke finnes noen regulerende ordninger og instanser, vil mennesket oppfatte ethvert annet menneske som sin potensielle morder, så å si. Siden mennesket også har fornuft, innser det at dette ikke er en blivende tilstand. Vi er bedre tjent med å inngå en gjensidig forpliktende kontrakt, en samfunnskontrakt. Men det betyr ikke at frykten oppheves. I samfunnstilstanden eller staten er frykten alle føler overfor hverandre erstattet av en vertikal frykt som alle føler overfor den ene, autoriteten, det vil for Hobbes si kongen. Her endrer frykten karakter – den blir en frykt iblandet respekt, en ærefrykt, eller med et litt gammelmødig begrep: ære for autoriteten. Det er noe annet enn den intense, primale frykten, der man går rundt i en konstant modus av flukt eller angrep.

Spinoza som følelsenes tenker

Det finnes særlig én tenker i den vestlige filosofiske kanon som går langt i å gi det følelsesmessige hedersplassen. Jeg snakker om den jødiske, nederlandske 1600-tallstenkeren Spinoza, Arne Næss sin favorittfilosof.

For Spinoza opptrer spørsmålet om det følelsesmessige på samme plan som spørsmålet om erkjennelsen. Han vil ikke avskjære erkjennelse, kunnskap om verden, fra det at vi er del av verden: Vår påvirkelighet og vår påvirkningsevne, vår kapasitet til å bli affektert og å affektere, er det som gjør oss til det vi er. Tilstanden vi til enhver tid befinner oss i, er bestemt av påvirkningsforhold som vi ikke har full oversikt over. Det vi tar for å være vår frie vilje skyldes ifølge Spinoza ofte uvitenhet om det som fører til at vi foretrekker noe fremfor noe annet. Spinozas etikk er en frihetsfilosofi som sikter mot å overvinne det han kaller *slaveriet*, forstått som å være i en tilstand av følelsesmessig passivitet, ren påvirkelighet, uten selv å kunne medvirke som *adekvat årsak* til egne bevegelser.

Spinoza omtaler veldig mange ulike følelser, som frykt, håp, nag, skam, kjærlighet, hat, fortvilelse og misunnelse. Men alle er avledninger fra de tre grunnleggende følelsene, som i den norske oversettelsen kalles glede, sorg og begjær. Spinozas grep er at han knytter disse til det som *øker* eller *begrenser* vår handlingsevne. Men han knytter det også til de ideene som ledsager kroppens påvirkninger. Kroppslig handlingsevne samsvarer med åndelig tanke- og erkjennelsesevne, de varierer helt i takt: «Menneskets streben eller makt i tenkningen er lik og samtidig i natur med kroppens streben og makt når det gjelder å handle.» Det Spinoza da *ikke* gjør, er å stille opp en motsetning mellom fornuft og følelser. I stedet snakker han om aktive og passive affekter, eller positive og negative følelser. Når vi er i de passive affektenes vold, har vi også inadekvate forestillinger om verden. Vi er aktive og handlende når vi er adekvate årsaker til noe. Vi er passive når vi trekkes med i noe vi bare kan være inadekvat årsak til, og som vi bare er i stand til å tenke inadekvat om.

Vi kan forstå dette som at passive følelser svarer til tankemessige kortslutninger. Tilbøyeligheten til å tenke konspirasjonsteoretisk om verdens sammenhenger er den intellektuelle parallellen til passive følelser som hat, hevngjerrighet og misunnelse.

Spinoza var også en politisk tenker. Bakteppet på hans tid var Europas religionskriger, og han leverte et filosofisk argument for demokratiet, men også en generell teori om politiske kriser. Og denne teorien sier at under enhver politisk orden ligger en latent frykt. Det ligner på det Hobbes sier, men Spinoza gir det en annen vri. Ifølge Spinoza er frykten dobbel: Den handler om massenes frykt og frykten for massene. Så snart de som styrer blir så grepet av sin frykt for massenes kraft/potensielle makt at de forsøker å terrorisere dem (eller manipulere dem til å terrorisere motstanderne), utløses en kjede av negative, voldelige affekter, som holder stø kurs mot borgerkrig. Det at politiske institusjoner korrumpes, og det at folket blir forvandlet til en negativt affektladet masse som ikke lenger kan gjenkjenne sine interesser, er to sider av

samme sak. Frykten ledsages av en revolusjonær energi, som også kan gi seg utslag i lengselen etter en fører, en tyrann som forveksles med en frelser.

Dette er vel ikke en helt søkt beskrivelse av dagens USA. Et viktig poeng vi kan lese ut av Spinoza, er at de passive følelsene blir fremherskende både på toppen og i bunnen.

Motvekten til en politisk tilstand preget av negative følelser ville for Spinoza være følelser av positivt og aktivt slag. Det kan nesten høres ut som en terapeutisk tilnærming til det politiske.

Skam

Men å legge vekt på det følelsesmessige vil ikke si at man reduserer politikk til psykologi. Det vil heller ikke si at man ignorerer sosioøkonomiske forhold, klasse og strukturelle omstendigheter. En forfatter som viser dette på forbilledlig vis, er den amerikanske sosiologen Arlie Russell Hochschild, som både i 2016 og i 2024 utga bøker som er blitt betraktet som nøkler til å forstå Donald Trumps Amerika. Hochschilds bok fra 2016 heter *Strangers in Their Own Land*. Berkeley-professoren dro da til Lake Charles i sørstaten Louisiana, et av de mest forurensede områdene i USA, for å undersøke hvorfor den ultrakonservative Tea Party-bevegelsen fikk så mange tilhengere blant deler av den tradisjonelle arbeiderklassen. Der møtte hun folk som langt på vei var avhengige av offentlige ytelser for å få endene til å møtes. Hvorfor var de likevel så avvisende til alt som smakte av venstrepolitikk, fra miljøregulering til Obamacare? Hochschild kaller dette det store paradokset.

Menneskene Hochschild møter, er hovedsakelig hvit, mannlig arbeiderklasse. Over tid har de opplevd den amerikanske drømmen fjerne seg mer og mer. Flid og hardt arbeid fører ikke til et trygt og godt liv. I stedet lever de med stadig dårligere jobbsikkerhet, lavere lønninger, færre goder og dårligere arbeidsbetingelser. Men heller enn å stille grunnleggende spørsmål ved den amerikanske drømmen, har de ifølge Hochschild gitt den en egen vri: Bevegelsen fremover mot selvopnådd lykke har stoppet helt opp fordi *de andre* «sniker i køen». De andre: kvinner, svarte, latinoer, asiater, flyktninger og hele floraen av identitetspolitiske minoriteter, som angivelig blir hjulpet til jobber og fordeler, mens de som har ventet tålmodig bare får det verre. I boka fra 2016 omtalte Hochschild dette som en «dyp fortelling» - dyp fordi den *føles* sann.

Ifølge Hochschild er skam en nøkkel til å forstå Trumps oppslutning. Arbeiderklassevelgerne går ikke bare med en følelse av at fortellingen deres er sann. De får stadig vekk høre at den *ikke* er sann. Nedverdiggelsen som følger med sosial deklassering, blir fordoblet av at deres egen tolkning av problemene ikke blir tatt på alvor. De føler seg foraktet og uthengt. Trumps politiske teft består i at han i hvert fall på overflaten gjenoppretter respekt og verdighet ved å bekrefte den dype fortellingen.

I oppfølgerboka *Stolen Pride* fra 2024 innrømmer Hochschild at hun i 2016 hadde undervurdert hvordan skamfølelse kunne utarte til hevnvold. Menneskene hun snakker med, er fanget i det hun kaller «stolthetens paradoks», der en etos om personlig ansvar for egen lykke støter mot omstendigheter som motarbeider mulighetene til å forbedre økonomisk og sosial status. Resultatet er en følelse av skam som knapt kan kalles selvforskyldt. Noen vender skammen innover, til rusavhengighet, andre vender den utover. Når opplevelsen av tap omsettes til en anklage om tyveri, kan det bli livsfarlig. Blant Hochschilds informanter finner vi høyreekstreme, som ser «tyveriet» i de liberale elitenes degradering av sosial status knyttet til deres hudfarge og etnisitet – og som vil gjenreise stoltheten i form av *White Pride*.

Problemet er at en falsk fortelling som *føles* sann, ikke uten videre lar seg gjendrive med argumenter. Det er heller ikke så enkelt som at vi kan redde folk ut av konspirasjonsteorienenes parallelle verden ved å fremlegge motbevis – eller ved å latterliggjøre. Da risikerer vi bare at skammen forsterkes ytterligere, og den blir enda farligere.

Jeg nevnte Ibsens *En folkefiende*. Og Ibsen var en luring. La oss ikke glemme at det er Stockmann selv som pisker opp mobben, ved å skjelle ut folkeforsamlingen for at de ikke vil høre på fornuft. Det er ikke bare sannheten som er uutholdelig: Stockmanns *arroganse* er uutholdelig. For sannhetens martyr toner stykket ut med det berømte sitatet: «Den sterkeste mann i verden er han som står mest alene.» Men det er en tragisk slutt, der alle har tapt.